

# Transiciones justas

## Entre el encuentro y el diálogo social

# #2

Noviembre 2023

**El desarrollo humano se centra en las personas y no simplemente en el desarrollo de sofisticados artefactos**

#### **PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO**

María Isabel Gil Espinosa  
Diego Alvarez Newman  
Guillermo Celaya  
Ezequiel Alejandro Valpe  
Emmanuel Taub  
Leonardo Kordon  
Oscar Soto  
Guillermo Castro H.  
Emiliano Primiterra  
Gerardo Cruz González  
Eloy Mealla.  
Jutta Battenberg Galindo

Boletín del  
Grupo de Trabajo  
**Transiciones justas  
y cuidado de la casa  
común**



Transiciones justas : entre el encuentro y el diálogo social no. 2 : el desarrollo humano se centra en las personas y no simplemente en el desarrollo de sofisticados artefactos / Diego Álvarez Newman ... [et al.] ; coordinación general de María Isabel Gil Espinosa ; Diego Álvarez Newman. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-642-4

1. Derechos Humanos. 2. Ecología. 3. Maternidad. I. Álvarez Newman, Diego, coord. II. Gil Espinosa, María Isabel, coord.

CDD 304.2

## PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



### CLACSO

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

---

#### Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

---

#### CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

---

#### Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

---

#### Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

---

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

#### CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



---

#### Coordinadores del Grupo de Trabajo

María Isabel Gil Espinosa

Instituto de bioética

Colombia

[maria.gil@javeriana.edu.co](mailto:maria.gil@javeriana.edu.co)

Diego Álvarez Newman

Programa de Estudios de la Cultura

Universidad Nacional Arturo Jauretche

Argentina

[diegonewman@hotmail.com](mailto:diegonewman@hotmail.com)

---



# Contenido

## 5 Introducción

Lo que está en juego, el encuentro con el otro, construir una cultura del encuentro

María Isabel Gil Espinosa  
Diego Alvarez Newman

## RELACIONES HUMANAS Y AMISTAD SOCIAL, UN DESAFÍO

### 10 Una construcción colectiva, dialógica y fraterna por nuestra Casa Común desde el Programa de Investigación en Agua y Ambiente

Guillermo Celaya  
Ezequiel Alejandro Volpe

### 17 Comunidad y gratitud Reflexiones sobre una “relación imperfecta”

Emmanuel Taub

### 25 Derechos humanos en perspectiva comparada Los casos de Argentina y Uruguay

Leonardo Kordon

## LA VERDADERA POLÍTICA ESTÁ AL SERVICIO DEL BIEN COMÚN

### 32 Ciclos políticos en Argentina y Brasil Una sociología de las luchas para los desafíos actuales

Oscar Soto

### 38 De Francisco y José en la cultura política nuestra

Guillermo Castro H.

### 42 Propiedad, república y castigo

Emiliano Primiterra

## LA VERDADERA CRISIS ES DEL COMPROMISO COMUNITARIO

### 50 En las fronteras de lo humano

Gerardo Cruz González

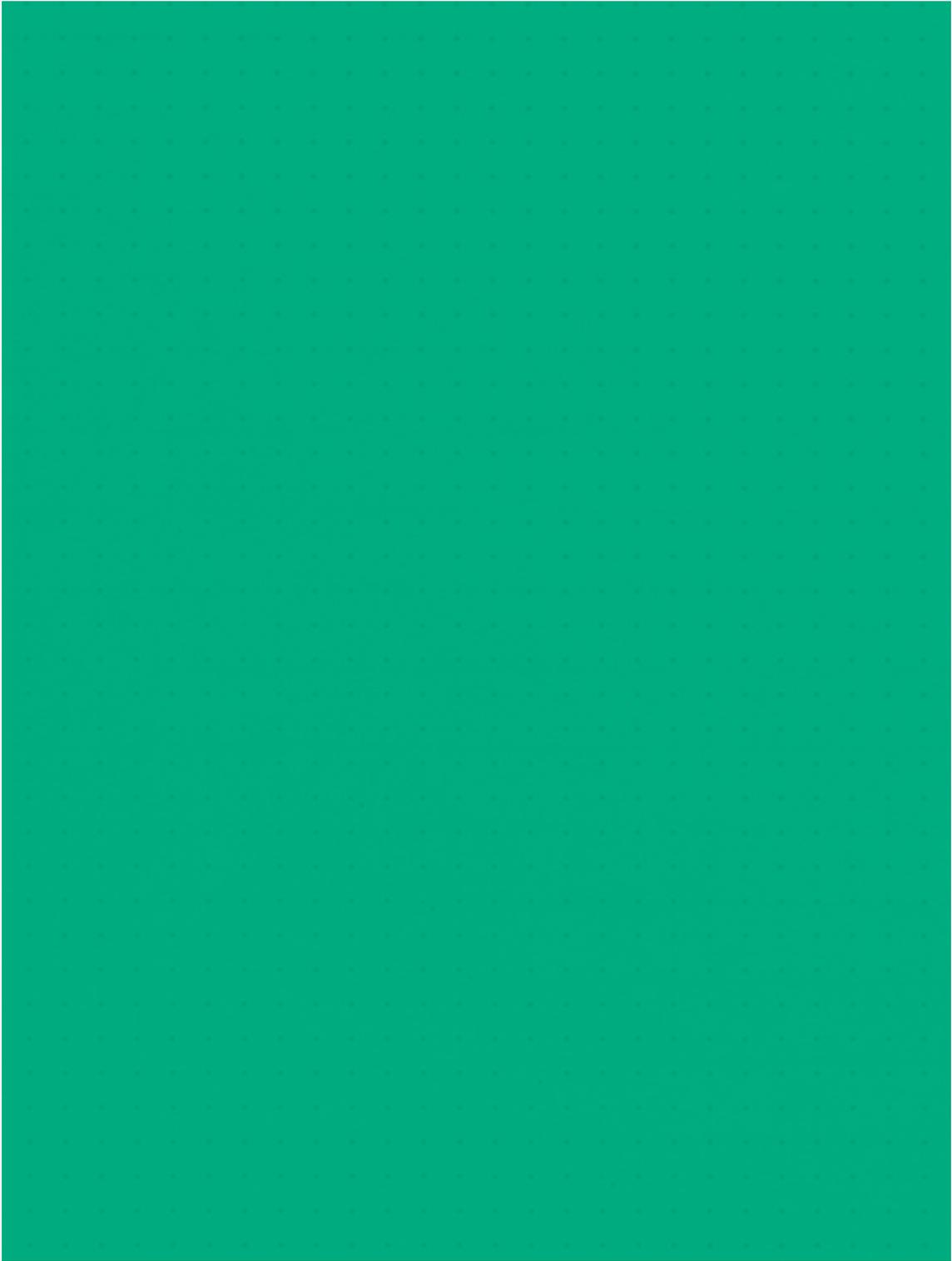
### 55 Ecología integral, antecedentes y novedad

Eloy Mealla

### 62 Maternidad en movilidad La versión migrante de los Hijos de Sánchez

Jutta Battenberg Galindo





**Transiciones justas** Entre el encuentro y el diálogo social  
Número 2 · Noviembre 2023



# Introducción

## Lo que está en juego, el encuentro con el otro, construir una cultura del encuentro

María Isabel Gil Espinosa\*

Diego Alvarez Newman\*\*

“Tiempos inciertos, vidas inestables: configuran nuestro futuro en un mundo en transformación”. Este es el título del Informe sobre desarrollo humano del PNUD. (PNUD 2021/2022). El panorama general de estos tiempos difíciles que vivimos hoy, y que hace que nuestras vidas estén marcadas por la inestabilidad, que configuran nuestro presente y nuestro futuro, muestran problemas a distintos niveles que generan incertidumbre y desestabilizan nuestras vidas.

Enfermedades como la pandemia de COVID-19, que todavía vivimos sus efectos a lo largo y ancho de nuestro planeta; Las guerras, como las más recientes, la de Ucrania y la de Israel y Palestina, pero podríamos mencionar muchas otras de las que aún se vive en muchos lugares el dolor y las consecuencias de su destrucción. Los millones de seres humanos, que, a lo largo y ancho de nuestro planeta, tienen que salir de manera forzada

\* Doctora en Teología y co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común.

\*\* Doctor en Ciencias Sociales y co-coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común.

de su tierra, dejando todo lo que tienen, llevando sólo sus vidas auestas, y se convierten en migrantes, desplazados y refugiados. Las crisis políticas, no sólo de nuestro continente, están a lo orden del día, afectando profundamente la vida de nuestros pueblos, generando incertidumbre, inestabilidad, inseguridad. La polarización política está aumentando en todo el mundo, advierte el informe. Las crisis económicas, que generan pobreza, y más que pobreza miseria, desigualdad, falta de oportunidades para todos. Techo, tierra, trabajo, salud, educación, parecen privilegios que sólo una minoría parece tener derecho a disfrutar. A lo anterior debemos sumarle la crisis ecológica que a todos nos afecta y nos amenaza. Estos son sólo unos pocos aspectos a los que tendríamos que sumar muchos otros. Parece entonces, que el título sobre el informe sobre el desarrollo humano tiene razón, tiempos inciertos, vidas inestables configuran nuestro presente y nuestro futuro.

Estos tiempos inciertos y vidas inestables que están marcados por los acontecimientos mencionados, según el Papa Francisco tiene una causa que él llama “En la crisis del compromiso comunitario” (Francisco, 2013) Este es el título a su segundo capítulo de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Y señala algunos aspectos que son relevantes, No a una economía de la exclusión (53-54) No a la nueva idolatría del dinero (55-56) No a un dinero que gobierna en lugar de servir (57-58) No a la inequidad que genera violencia (59-60). Y parece reafirmar con otras palabras el título del informe que ya hemos mencionado, “El miedo y la desesperación se apoderan del corazón de numerosas personas, incluso en los llamados países ricos. (Francisco, 2013, n° 52)”. Y a su vez, esta realidad la reafirma el informe en uno de los puntos que desarrolla cuando afirma que “Las personas experimentan una mayor tristeza”. (PNUD 2021/2022).

Entonces, si la causa parece estar en la crisis del compromiso comunitario ¿cómo transformar nuestro mundo e impulsar el desarrollo humano? ¿Cómo aumentar el desarrollo humano en tiempos inciertos? ¿Cómo trabajar por un desarrollo humano en un contexto de incertidumbres multifactoriales? ¿Cómo afrontar la incertidumbre, haciendo un fuerte anclaje

en los derechos humanos? ¿Qué debemos hacer, si el desarrollo humano consiste en ampliar la riqueza de la vida humana y no simplemente la riqueza de la economía? ¿Cómo actuar, si este desarrollo se centra en las personas y sus oportunidades y elecciones? (<https://hdr.undp.org/>).

El encuentro con el otro es el hilo que teje el compromiso comunitario. Donde el otro es reconocido como otro, con la misma dignidad y merecedor de la misma consideración y respeto. Pero como señala Kapuściński, “De manera que al hombre siempre se le abrían tres posibilidades ante el encuentro con el Otro: podía elegir la guerra, aislarse tras una muralla o entablar un diálogo”. Kapuściński, Ryszard. (2006). Y tenemos las guerras y tenemos los muros, pero el proyecto de la tercera opción todavía es una tarea pendiente.

Y esta tarea no parece sencilla porque debemos tener en cuenta que la comunión sólo se construye en la diferencia, es decir en la alteridad, en la pluralidad, desde las distintas facetas del poliedro, no en la homogeneidad; ya que como señala Zizioulas:

Comunión y alteridad; ¿Cómo reconciliar ambas? ¿Acaso no se trata de realidades mutuamente excluyentes e incompatibles entre sí? ¿No es cierto que, por definición el otro es mi enemigo y mi pecado original, en palabras del filósofo francés J.P. Sartre? Nuestra cultura occidental parece suscribir de diversas maneras este punto de vista El individualismo se haya presente en la raíz de dicha cultura. (...) En ella protegerse del otro es una necesidad fundamental. Cada vez nos sentimos más amenazados por la presencia del otro. Nos vemos incluso impelidos a considerar al otro como enemigo antes que como amigo. La comunión con el otro no es algo espontáneo, sino que se construye sobre barreras que nos protegen del peligro que supone la presencia del otro. Le aceptamos en tanto que él o ella no amenace nuestra privacidad o nos resulte útil para nuestra felicidad personal. (Zizioulas 2009, 13)

El Papa Francisco nos da algunas pistas para trabajar en la construcción de este compromiso comunitario que está bastante deteriorado. Para trabajar para construir las relaciones entre las personas y entre las personas

y el planeta en un mundo incierto e inestable. En otras palabras, como insiste el Papa Francisco, se trata de trabajar para generar una verdadera cultura del encuentro:

La vida es el arte del encuentro, aunque haya tanto desencuentro por la vida. Reiteradas veces he invitado a desarrollar una cultura del encuentro, que vaya más allá de las dialécticas que enfrentan. Es un estilo de vida tendiente a conformar ese poliedro que tiene muchas facetas, muchísimos lados, pero todos formando una unidad cargada de matices, ya que el todo es superior a la parte. (Francisco, 2020, n° 215).

---

## BIBLIOGRAFÍA

Francisco (2020). Encíclica *Fratelli Tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social. Roma. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (consultado el 15 de junio 2023).

Francisco (2013). Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (consultado el 10 de octubre del 2023).

Kapuściński, Ryszard. (2006): Encuentro con el Otro. Editor digital: Titivillus. ePub base r1.2.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD 2021/2022) Informe sobre desarrollo humano en <http://hdr.undp.org>,

Zizioulas, Ionnis (2009): Comunion y alteridad. Persona e Iglesia. Salamanca, Sígueme.



# RELACIONES HUMANAS Y AMISTAD SOCIAL, UN DESAFÍO

**Transiciones justas** Entre el encuentro y el diálogo social  
Número 2 • Noviembre 2023



# Una construcción colectiva, dialógica y fraterna por nuestra Casa Común desde el Programa de Investigación en Agua y Ambiente

Guillermo Celaya\*

Ezequiel Alejandro Volpe\*\*

El objeto de este texto es compartir la experiencia construida a lo largo de los años por el Programa de Investigación en Agua y Ambiente, que se inscribe en la Dirección de Investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad del Salvador, de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

El proyecto parte de una premisa fundamental: la construcción colectiva del conocimiento como herramienta principal para el cuidado de nuestra Casa Común. Desde el año 2014, se han desarrollado distintos

\* Abogado y magister en Gestión del Agua (UBA). Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común. Titular de Cátedra Metodología de la Investigación (USAL-La Sorbona). Profesor a cargo de la cátedra de Derechos Humanos, Carreras de Abogacía y Psicología (USAL). Director del Programa Agua y Ambiente (SIGEVA-USAL).

\*\* Abogado, integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común. Investigador del Programa Agua y Ambiente (SIGEVA-USAL). Profesor de Metodología de la Investigación (USAL) y Derecho Económico II (UNPAZ). Jefe de Departamento de Asuntos Judiciales de la Universidad Nacional de José Clemente Paz.

proyectos de investigación que han abordado la problemática del agua en diferentes dimensiones. Dentro de los diversos proyectos realizados se ha producido conocimiento sobre la legislación que regula el agua en la República Argentina, sobre la jurisprudencia existente en la materia y sobre el vínculo existente entre la utilización del recurso agua y la producción sostenible de alimentos.

Actualmente, el Programa se encuentra llevando a cabo tres proyectos de investigación en el marco del sistema SIGEVA CONICET-USAL, los que se titulan: *“Agua: la sustentabilidad jurídica, social y ambiental de los procesos de producción primaria de alimentos. Una mirada desde los productores de la provincia de Buenos Aires”*, *“Agua: la minería del litio en Argentina. Dimensiones jurídicas y sociales”* y *“Ciudades y Alimentación: Una mirada de las propuestas del Pacto de Milán sobre Política Alimentaria Urbana y su implementación normativa”*.

En nuestro recorrido, la encíclica Laudato Si se transformó desde su aparición a mediados del año 2015 en un instrumento fundamental para nuestras reflexiones y en parte de nuestros marcos teóricos en las diferentes investigaciones que se llevaron y se llevan a cabo en el Programa Agua y Ambiente de la Universidad.

Nos recuerda Francisco (LS, 2015, n° 30) que:

Mientras se deteriora constantemente la calidad del agua disponible, en algunos lugares avanza la tendencia a privatizar este recurso escaso, convertido en mercancía que se regula por las leyes del mercado. En realidad, el acceso al agua potable y segura es un derecho humano básico, fundamental y universal, porque determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es condición para el ejercicio de los demás derechos humanos. Este mundo tiene una grave deuda social con los pobres que no tienen acceso al agua potable, porque eso es negarles el derecho a la vida radicado en su dignidad inalienable. Esa deuda se salda en parte con más aportes económicos para proveer de agua limpia y saneamiento a los pueblos más pobres. Pero se advierte un derroche de agua no sólo en países desarrollados, sino también en aquellos menos desarrollados que

poseen grandes reservas. Esto muestra que el problema del agua es en parte una cuestión educativa y cultural, porque no hay conciencia de la gravedad de estas conductas en un contexto de gran inequidad.

De este modo, la primera definición político-epistémica que sostiene los diferentes proyectos del Programa Agua y Ambiente es la identificación del agua como derecho humano básico, fundamental y universal, que debe comprenderse más allá de la mezquindad de las leyes del mercado que tienden a su privatización. Este derecho de acceso al agua y al saneamiento determina la supervivencia de las personas y se constituye así en condición de posibilidad para el ejercicio de los demás derechos humanos, siguiendo a José Martí (cfr. Guadarrama González, 2019) cuando dice que “en los pueblos libres, el derecho ha de ser claro. En los pueblos dueños de sí mismos, el derecho ha de ser popular”. Por lo tanto, el derecho de acceso al agua no puede ser sólo una declaración formal sino un ejercicio pleno para toda la comunidad.

Nos preocupan las cuestiones epistemológicas y metodológicas que afectan a las comunidades marginadas. Procuramos cuestionar y desafiar las formas tradicionales de conocimiento que han sido impuestas por estructuras dominantes, colonialistas o eurocéntricas. Se busca, entonces, desarrollar una epistemología que surja desde las experiencias y contextos concretos de las personas vulnerabilizadas y que tenga en cuenta sus saberes y perspectivas para comprender el mundo que habitamos.

Este enfoque aborda cuestiones de justicia, emancipación, solidaridad e identidad cultural, y se esfuerza por redefinir los conceptos y las formas de conocimiento que han perpetuado la opresión y la desigualdad. Al hacerlo, se busca contribuir a la construcción de sociedades más justas e inclusivas, tornándose indispensable la transformación de las estructuras para cuidar tanto a la naturaleza como a nuestras hermanas y hermanos más vulnerabilizados. Afirmamos con Francisco (2015, n° 91) que “todo está conectado. Por eso se requiere una preocupación por el ambiente

unida al amor sincero hacia los seres humanos y a un constante compromiso ante los problemas de la sociedad”.

Creemos firmemente que esta producción de conocimientos en defensa del derecho humano al agua en tanto condición de posibilidad de los demás derechos no puede derivar de visiones sesgadas ni de meras concepciones individuales o academicistas. Nos convoca la imagen del poliedro propuesta por Francisco (Fratelli tutti, 2020, n° 145):

No es ni la esfera global que anula ni la parcialidad aislada que esteriliza», es el poliedro, donde al mismo tiempo que cada uno es respetado en su valor, «el todo es más que la parte, y también es más que la mera suma de ellas».

Resulta importante desde nuestra perspectiva romper con las estructuras hegemónicas y eurocéntricas que han dominado históricamente el ámbito académico. Desde esta perspectiva, reconocemos que el conocimiento no es neutro y que está influenciado por poderes asimétricos que han silenciado y marginado voces y saberes provenientes de diversas culturas y tradiciones. Al abrazar la solidaridad como principio rector, buscamos fomentar un ambiente de respeto y reciprocidad en el intercambio de conocimientos, promoviendo la colaboración entre saberes locales y conocimientos académicos, dando espacio a las epistemologías no occidentales y a las voces subalternas que han sido excluidas. Así, la producción de conocimiento se convierte en una herramienta esencial para desafiar el colonialismo intelectual y construir un tejido académico más inclusivo y diverso, que permita una comprensión más amplia y plural del mundo, tomando la figura del poliedro.

Intentamos construir un enfoque de una epistemología basada en el apoyo mutuo y el cuidado de nuestra Casa Común que reconoce la interconexión profunda entre la ecología y la justicia social, y busca fomentar una comprensión integral de la realidad que abarque tanto la dimensión ecológica como la dimensión humana y social.

Los principios fundamentales de esta epistemología dialógica, fraterna y del cuidado integral de nuestra Casa Común son:

*Interdependencia y solidaridad:* parte del reconocimiento de que todos los seres humanos y el entorno natural están interconectados y dependen mutuamente. Esto implica una responsabilidad compartida y un llamado a la solidaridad hacia todas las formas de vida y hacia las generaciones futuras.

*Cuidado de la Casa Común:* este enfoque destaca la importancia de la ecología integral y el cuidado de nuestro hogar planetario. Reconoce la necesidad de una relación armoniosa entre los seres humanos y la naturaleza, promoviendo prácticas sostenibles y respetuosas con el ambiente y el buen vivir.

*Justicia y fraternidad:* este enfoque se fundamenta en la promoción de la justicia social y la fraternidad universal. Reconoce la igual dignidad de todas las personas y busca superar las desigualdades y divisiones mediante la inclusión, la solidaridad y la colaboración.

*Diálogo y encuentro:* El enfoque enfatiza la importancia del diálogo como forma de producción de conocimiento. Fomenta el encuentro entre diferentes perspectivas y saberes, reconociendo la diversidad de conocimientos y promoviendo la construcción conjunta de soluciones a los desafíos globales.

*Transformación personal y estructural:* Este enfoque invita a la reflexión y la transformación personal, así como a la transformación de las estructuras sociales, políticas y económicas que perpetúan la desigualdad y la degradación ambiental. Reconoce la necesidad de cambios profundos en los sistemas y estilos de vida actuales para alcanzar una sociedad más justa y sostenible.

Estas dimensiones han sido construidas en torno al termo y a la ronda de mate, basadas en el apoyo mutuo, resaltando que el progreso intelectual

y científico no debe fundamentarse en la competencia y el individualismo, sino en la ayuda recíproca entre personas y comunidades. En este enfoque, el conocimiento se convierte en una herramienta poderosa para fortalecer los lazos sociales y fomentar una sociedad más justa y equitativa. Así, la solidaridad se erige como un pilar esencial en la construcción de una base sólida para el desarrollo del conocimiento, donde la cooperación y la generosidad intelectual permiten alcanzar un progreso más amplio y sostenible para toda la humanidad.

Mediante reuniones periódicas, donde participan profesionales de diferentes áreas del conocimiento conjuntamente con estudiantes universitarios que en su proceso formativo suman sus experiencias y voces en las investigaciones, con la premisa de valorizar cada saber, cada trayectoria y cada experiencia, se produce una construcción colectiva de las diferentes tareas que se llevan adelante en el Programa Agua y Ambiente.

El sostenimiento de estas premisas implica una mayor complejidad en la producción del conocimiento, y más aún a partir de la inserción en el sistema hegemónico imperante en la academia. Sin embargo, tenemos la convicción de que este es el camino y es posible producir un conocimiento desde la ecología integral, que ponga en el centro a la naturaleza y a nuestras hermanas y hermanos más humildes.

A partir de esta premisa, y esta apuesta, buscamos construir conocimientos de forma colectiva para atender al grito de la tierra que es también el grito de los pobres. En palabras de Francisco (2015), “este mundo tiene una grave deuda social con los pobres que no tienen acceso al agua potable” (LS 30).

Es nuestro deber trabajar por un presente y un futuro donde cuidemos nuestra Casa Común y haya en ella lugar para todos y todas. Creemos que nuestras producciones no pueden ser ajenas a este imperativo y a la urgencia de nuestros tiempos, cuando la crisis civilizatoria que afrontamos pone en riesgo la propia subsistencia del ser humano en el planeta, a raíz

de la destrucción de los ecosistemas y de la exclusión social que sitúa a millones de personas en estado de descarte y miseria. Al decir del poeta Pedro Casaldáliga (1986), “es tarde pero es nuestra hora. Es tarde pero es todo el tiempo que tenemos a mano para hacer futuro.”

No conocemos todo, pero tampoco lo ignoramos todo. Partimos de una gran curiosidad y respeto por aprender, aprehender y conocer, y es en la reciprocidad que producimos experiencias que nos constituyen. Así, buscamos colaborar en la construcción de nuestra Casa Común, convencidos de que todos y todas tenemos algo que enseñar/aprender, mientras nos seguimos encontrando en torno a esta hermosa misión de militar la investigación como herramienta transformadora.

---

## REFERENCIAS

- Casaldáliga, Pedro. (1986). *El tiempo y la Espera*. Santander, Sal Terrae, Santander 1986.
- Francisco (2015). *Laudato Si*. Ciudad de Roma. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco (2020). *Fratelli Tutti*. Primera Edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Editorial Santa María.
- Guadarrama González, Pablo. (2019). *José Martí y los derechos humanos*. [https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho\\_realidad/article/view/10610](https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho_realidad/article/view/10610)



# Comunidad y gratitud

## Reflexiones sobre una “relación imperfecta”

Emmanuel Taub\*

¿Qué es la gratitud, cómo llegamos a ella? ¿para qué sirve la gratitud? ¿podemos construir sociedad o comunidad a través de este concepto que llamamos “gratitud”? Me gustaría comenzar entonces este recorrido desde las palabras bíblicas y desde ahí dirigirme hacia las interpretaciones de los sabios y pensadores judíos.

En los primeros versículos del capítulo 15 del libro del Éxodo de la Torá podemos leer estas palabras: “Entonces cantó Moshé junto a los israelitas este canto a IHVH: Cantaré a IHVH porque es sumamente exaltado, y el caballo con su jinete (egipcio) arrojó al mar (15:1) [...] Precipitó al mar a los carros de Paró y a su ejército. Y a sus más escogidos militares los hundió en el mar Suf (rojo). Las profundas aguas los cubrieron; se hundieron en las profundidades como una roca” (Éxodo 15:1; 4-5).

\* Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Magister en Diversidad Cultural (UNTREF). Es Investigador Adjunto del CONICET por el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), docente y editor. Sus áreas de trabajo son el pensamiento y la mística judía. Es director de Hecho Atómico Ediciones y autor de *Otredad, orientalismo e identidad* (Editorial Teseo), *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo* (Miño y Dávila Editores), *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía* (Miño y Dávila Editores), y *La palabra y la errancia. Para una filosofía de la in-existencia* (Paidós). Ha sido Profesor Invitado en la Universidad Diego Portales (Chile), Universidad Andrés Bello (Chile), Universidad San Buenaventura (Colombia), Universidad Católica de Oriente (Colombia), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en la Universidad Hebrea de México (México).

Este pasaje se corresponde precisamente al momento en que los hijos de Israel se habían liberado de la esclavitud egipcia. Luego de las diez plagas el Faraón había torcido el brazo y permitido su partida. Sin embargo, como todos sabemos, rápidamente se arrepintió de su decisión y el ejército egipcio salió tras ellos. A esto le sigue el episodio milagroso de las aguas del Mar Rojo [*“Iam suf”*] que se abren y que al cruzar el pueblo vuelven a cerrarse con los egipcios dentro de ellas. Frente a todo este suceso y experimentando el sentimiento de triunfo sobre sus opresores y perseguidores, los hijos de Israel deciden entonar un cántico de *agradecimiento* y alegría a Dios.

Sin embargo, y ante la algarabía de los vencedores, los sabios del Talmud nos relatan, en el contexto de una discusión sobre los castigos de Dios al pueblo de Israel, una historia que pone en entredicho este evento específico y milagroso. Esta discusión talmúdica pertenece al *Talmud de Babilonia*, dice:

“El rabino Yehoshua ben Levi preguntó: ¿El Santo, Bendito sea Él, de hecho se regocija por la caída de los malvados? Pero está escrito: “Y saliendo ellos delante del ejército, dijeron: Den gracias al Señor, porque para siempre es su misericordia” (II Crónicas 20:21), y el rabino Yoanan dijo: ¿Por qué razón fueron las palabras? porque Él es bueno, no se menciona en esta declaración de agradecimiento, ya que la formulación clásica es: “Dad gracias al Señor; porque él es bueno; porque su bondad permanece para siempre” (I Crónicas 16:34). Porque el Santo, Bendito sea, no se regocija por la caída de los malvados. Dado que esta canción fue cantada después de una victoria militar, que involucró la caída de los malvados, el nombre de Dios no fue mencionado para bien.

Y del mismo modo, el rabino Yoḥanan dijo: ¿Cuál es el significado de lo que está escrito: “Y el uno no se acercó el otro toda la noche” (Éxodo 14:20)? Los ángeles ministradores querían cantar su canción, porque los ángeles cantaban canciones entre sí, como dice: “Y se llamaban unos a otros y decían” (Isaías 6: 3), pero el Santo, Bendito sea, dijo: *La obra de*

*Mis manos, los egipcios, se está ahogando en el mar, ¿y quieres cantar canciones? Esto indica que Dios no se regocija por la caída de los malvados".* (Libro Moed, Meguilá 10b).

Se nos abre aquí un maravilloso y complejo texto para su interpretación, en donde brilla el universo del pensamiento judío con todos sus matices interpretativos y sus aparentes contradicciones. ¿Por qué esta contradicción, o esta paradoja, que es constitutiva del pensamiento judío? El pueblo judío se libera finalmente de la persecución de los egipcios, pero Dios no se regocija ante el mal de su creación, ya que los egipcios son también creatura divina. El regocijo puede ser solamente de los hombres, como consecuencia de los avatares humanos, pero no puede ser regocijo de El Creador, ni tampoco de sus criaturas angelicales.

Sin embargo, ¿puede el hombre agradecer por la muerte de los otros hombres? ¿puede el hombre regocijarse por la muerte del otro? Quién es el otro, quién es el prójimo, y cómo podemos construir una relación de alteridad desde esta lectura en la que Dios no permite agradecimientos ni cánticos de felicidad por la muerte de los enemigos del pueblo de Israel. Tratemos de reflexionar entonces si nos encontramos ante una paradoja o ante una aporía, y qué forma de relación social trae aparejada.

Entre enero y marzo de 1921, Franz Rosenzweig impartió trece lecciones en la Freire Jüdische Lehrhaus en Fráncfort del Meno. En "Introducción al pensar judío" según Rosenzweig existe un pensar judío, o un pensar en términos judíos que, a diferencia de la filosofía que desconfía del sentido común, se para frente al pensar griego, que es lo que llama el "pensar sobre lo que es propiamente" (Rosenzweig, Franz, 2014:192). Pensar hacia el prójimo, desde el sentido mismo de su proximidad, real o imaginada. Pensar desde el otro. Pensar sin filosofar. Esta es la tarea, la renuncia al "propiamente" y al "así es", al "yo tengo la verdad", al esencialismo del ser. Desde allí se trata el pensar judío; así lo escribe:

Tejer de nuevo los hilos desgarrados entre lo cotidiano y el día de fiesta.  
Hacer de nuevo de lo cotidiano, de la entera semana laboral del pensar,

una preparación para el shabat del pensar. Ensanchar de nuevo, por tanto, también lo cotidiano. Apartarse de la infame separación y división entre la realidad y el ideal, entre lo forzoso y la libertad [...] Cambiar la arrogancia del pensar por la humildad, la mala conciencia de la acción por la buena. [...] Ante todo, reconciliar la vida con el pensar” (Rosenzweig, Franz, 2014:192).

Rosenzweig plantea que lo cotidiano es el día a día, el día de la semana antes del día de descanso, del shabat dedicado al reposo y al estudio; cotidiano como el día en el que transcurre la vida junto al otro. Pero lee esa cotidianidad como un puente entre lo común y lo festivo, entre lo “común” y lo “sagrado”. Pensar en el día a día, en la semana con la humildad de quien actúa bien, ante el otro y con el otro. Hacer el bien, es siempre hacer el bien con el otro.

Pensar de lo cotidiano, lo cotidiano como lo común, de comunidad, en donde salgo al encuentro con el otro, no sólo con Dios a través del texto bíblico; por ello darle a lo cotidiano, y a las preguntas del sentido común, también el sentido de lo festivo, de lo sagrado; hacer el bien y reconciliar así la vida con el pensar. De esto nos hablan nuestros sabios, pero pareciera que sus palabras se han perdido en la oscuridad de la historia olvidada. Maimónides, el gran pensador judío del siglo XII escribió en su *Mishné Torá*, que en los días de fiesta:

“Al comer y beber uno debe dar de comer también al extraño, a los huérfanos, a las viudas y a los demás pobres y necesitados, y compartir nuestra comida con ellos. Quien, por el contrario, cierra las puertas de su casa a los pobres y necesitados, sin ofrecerles nada, cuando celebra un banquete rodeado de su esposa y sus hijos, entonces no celebra una celebración religiosa, sino que se entrega a la celebración de su estómago” (Maimónides 6:18).

Es este compartir con el otro en el día festivo, mirar al otro que está del otro lado de tu puerta lo que transforma en sagrado el día festivo y lo cotidiano: salirse de la celebración de uno mismo, “de su estómago”, o sea, de su egoísmo y su mismidad. Es esta obligación la que constituye un

fundamento ético, y por ello debe trascender los aprisionamientos de la obligatoriedad.

La viuda, el huérfano y el pobre son los símbolos bíblicos de la otredad a la que debo salir al encuentro. Del otro que me reconoce como responsable ante los dolores del mundo. Son, también, los símbolos del universalismo, de lo más allá de lo judío, del encuentro con el mundo real, con el aquí y ahora. Para hacer sagrado lo cotidiano debemos mirar al otro; más aún: ser responsables con el otro.

Debemos pensar desde un “otro modo” de pensar. Pero ¿pensar qué? Pensar la verdad. ¿Qué verdad? Lo inaprensible, lo imposible de comprender. Esta es la tarea primera y última del pensamiento. La verdad es inalcanzable, es evasiva; por ello, el judaísmo hace que la verdad se convierta en la presencia del otro, quien trae la verdad cuando se presenta ante nosotros. El prójimo nos trae en su presencia la verdad porque, como escribe Levinas en esa gran entrevista de octubre de 1982 llamada “Filosofía, justicia, amor”:

“no puedo describir la relación con Dios sin hablar de lo que me comprometo con respecto al otro. [...] No se trata de una metáfora: en el otro se da la presencia real de Dios. En mi relación con los demás escucho la Palabra de Dios” [...] “no digo que el otro sea Dios, sino que en su rostro escucho la Palabra de Dios” (Levinas, Emmanuel, 2001:136).

¿Qué quiere decir Levinas con esto? Que el prójimo es el otro ser humano. Porque como bien expresa, en la Torá, Dios desciende como palabra hasta el hombre (Génesis 9:5, 15; Éxodo 19:19-20; Números 11:17) y este descenso de Dios tiene forma, escribe, “de orden ética o mandamiento de amar. En el Rostro del otro adviene el mandamiento que interrumpe la marcha del mundo” (Levinas, Emmanuel, 2001:136).

Pero volvamos a la reflexión sobre la verdad: si Dios es la verdad, es una verdad no-humana: una verdad inalcanzable. Por ello, la existencia y la in-existencia del otro, me posibilita una verdad alcanzable pero no

verdadera: el otro constituye una alegoría de la verdad. Esta alegoría de la verdad representa en el otro la huella de la palabra divina: una ética y una responsabilidad. Lo que llamaré una “relación imperfecta”: una construcción paradójica en la que Dios existe al constituirse como dimensión ética, como el *nomos* oculto de la relación humana. Es así que en esta “relación imperfecta” Dios como dimensión ética se filtra y se recrea como responsabilidad, justicia y amor entre uno y otro.

Esta “relación imperfecta” es una forma de proximidad a la verdad última, que sería Dios mismo, pero que es inalcanzable, imposible. Pero nos permite, especulativamente, entender el contenido verdadero de la Creación. La vida creada se pone de manifiesto en el otro como verdad, en el prójimo como cercanía, en el amigo y en el amor como puntos cruciales de esta relación: nos llevan a la posibilidad de dar la vida por el otro, a romper la totalidad del uno mismo por el otro.

La amistad y lo amado constituyen las figuras sobre las que debemos apoyar las bases del sentido de comunidad. En donde el yo-tú como relación ética ya no es suficiente, queda desbordada por estas figuras de amistad y amor. Por lo que la relación se constituirá ahora como una relación “tú-y-tú”: “tú” como yo que soy en el otro, y “tú” como el otro que me recibe al abrirse a la relación de confianza y responsabilidad dada por la amistad y el amor.

El “yo” debe desaparecer de la relación, transformándose en un “tú-y-tú”. Este es el desafío que tenemos, la búsqueda de re-diseñar esta relación del yo-tú hacia una “relación imperfecta” en el presente. Tenemos nuevos desafíos ante un siglo derrumbado por el hambre, la muerte y la transformación de las relaciones sociales.

Transformar lo cotidiano y lo festivo, compartir como responsabilidad y como obligación lo nuestro con el otro, no pasa solamente por mirar el horizonte sesgado de nuestra realidad social, sino en tener la humanidad toda como horizonte de acción. No se puede constituir nuevamente una

relación originaria que tal vez nunca haya existido: debemos construir un nuevo arquetipo que nos presente en el hoy lo originario con toda la experiencia histórica de lo que ha transcurrido. Allí debe situarse esta “relación imperfecta”: como el encuentro de un “yo” negado. Esto significa que al decir que el “yo” es en el otro, lo que realmente estamos diciendo es que el “yo” nunca puede ser en el otro, por eso el “yo” *debe ser* “otro” en relación *como* “otro”; debe llegar a ser un “tú” vinculándose con otro “tú”.

Una “relación imperfecta” de un “yo” que nunca puede alcanzar un ser-en-el-otro como un ser-otro, y que por ello *es* una proximidad especulativa a ese otro (tú) que me reconoce como otro (tú) a su lado. Sólo es posible sosteniéndose a través de una relación de amistad y de amor. Porque siempre, y ante todo, esta “relación imperfecta” debe ser libre y voluntaria, debe ser una decisión fundada en la búsqueda de la verdad imposible y en la responsabilidad, no de la obligación.

Un lenguaje imperfecto es siempre imperfecto. De ahí también que toda relación sea imperfecta, y eso es lo que permite que haya relación. De lo contrario, si una relación fuese perfecta, no necesitaríamos del otro. Si el diálogo fuese perfecto, entonces no estaríamos dialogando, sino que seríamos la sumatoria de diferentes monólogos enfrentados. La imperfección nos permite el encuentro, comprender la verdad como posibilidad-imposible, como una ética de responsabilidad de otro con otro, como gratitud a esa relación originaria que se ha quebrado para manifestarse en el cara a cara. Es por eso que, como dije al comenzar esta reflexión partiendo del pasaje talmúdico, Dios no puede regocijarse por la muerte de los malvados ni aceptar esta forma de agradecimiento, de la misma manera que el hombre tampoco puede hacerlo. Como escribe Levinas, “soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes. Para mí –dice– esto es lo esencial de la conciencia judía. Y creo que es lo esencial de la conciencia humana: todos los hombres son responsables unos de otros” (Levinas, Emmanuel, 2001:133)

La amistad, el amor y el sufrimiento constituyen las figuras sobre las que debemos apoyar las bases de la comunidad. En donde, como dije, el yo-tú como relación ética ya no es suficiente. Por lo que la relación se constituirá ahora como una relación “tú-y-tú”: “tú” como yo que soy en el otro, y “tú” como el otro que me recibe al abrirse a la relación de confianza y responsabilidad dada por la amistad, el amor y el duelo.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Levinas, Emmanuel (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos.
- Maimónides (2006) *Obras filosóficas y morales*, Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Rosenzweig, Franz (2014). *El país de los dos ríos*, Madrid: Ediciones Encuentro.
- Talmud de Babilonia, Libro Moed, Meguilá: [www.sefaria.org](http://www.sefaria.org)
- Tora: [www.sefaria.org](http://www.sefaria.org)
-



# Derechos humanos en perspectiva comparada

## Los casos de Argentina y Uruguay

Leonardo Kordon\*

La década de 1980 en Latinoamérica tiene como una de sus principales características las transiciones a la democracia de muchos de los países que desde años y décadas anteriores estuvieron sometidos a diferentes dictaduras militares. La asunción de gobiernos democráticos en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay entre los años 1983 y 1990 dan cuenta de una ola democratizadora que no sólo dejaba atrás gobiernos autoritarios sino que también establecía un escenario en donde la esperanza democrática y la incertidumbre política, social y económica convivían. Del mismo modo que la instauración de estas dictaduras y la posterior democratización pueden considerarse como parte de un fenómeno regional cada una de las dictaduras militares, en los diferentes países, tuvieron sus especificidades, pero en todas estuvo presente un denominador común: las violaciones a los derechos humanos. La construcción de una noción y un sentido de derechos humanos y las decisiones sobre qué hacer en esta materia, fue una cuestión sobre la cual cada una de estas democracias nacientes tuvo que tomar posición y llevar

\* Licenciado en Ciencia Política, Magíster en Política y Gobierno y doctorando en Ciencia Política EPyG - Universidad Nacional de San Martín. Integrante de la dirección de formación de la Secretaría de Derechos Humanos (Argentina) y miembro de área de investigación de Discurso, Medios y Política de UNSAM-EPyG.

adelante –ya sea tanto por omisión como por acciones concretas- decisiones respecto a las violaciones a los derechos humanos acontecidas en sus respectivos pasados recientes.

Entre los desafíos que las nuevas democracias debieron afrontar, se encuentra consolidar una ciudadanía democrática, buscar el fortalecimiento de determinado sentido de derechos humanos y llevar adelante políticas públicas sobre el tema. Es decir, establecer un conjunto de acciones en función a valores y creencias a partir de los cuales se consolidan las democracias en la región. Algunas de las cuestiones centrales a partir del cual se asumió la consolidación democracia se relacionan con los límites impuestos por las diferentes constituciones nacionales y la subordinación de las Fuerzas Armadas al poder civil siendo estos, entre otros puntos, el sustento y condición de la competencia política y de la vida en democracia.

Este trabajo se enmarca en un proyecto más amplio que se propone identificar los factores que llevaron a dos gobiernos de la región a producir y gestionar diferentes políticas de derechos humanos referidas al juzgamiento de las violaciones a los mismos. Específicamente, indagar en los diferentes modos en que gobiernos de perfil de centro izquierda, como los que gobernaron gran parte de la región en la década del dos mil, abordaron la temática de derechos humanos y específicamente las violaciones a los mismos durante las dictaduras militares. Para ello se presentan tres dimensiones de análisis a partir del cual se espera realizar un aporte al campo de las ciencias sociales en general y al de los derechos humanos en particular.

En este marco, se abordan dos casos en perspectiva comparada: Argentina y Uruguay. Se analizarán las divergencias en los modos en que fueron abordadas las violaciones a los derechos humanos por los gobiernos del Frente para la Victoria en Argentina (2003 – 2015) y el Frente Amplio en Uruguay (2005-2020). En este sentido, Argentina y Uruguay se presentan como parte de un mismo fenómeno regional a partir de la instauración

de dictaduras militares en los setenta, sus procesos de transición en los ochenta y la llegada de gobiernos de perfil de centro izquierda en la década del dos mil. Asimismo, en ambos casos la cuestión de los derechos humanos y qué acciones tomar sobre ello estuvo presente en la esfera pública desde el retorno de la democracia con notables diferencias en cada uno de los casos. Estas diferencias también estarán presentes en los gobiernos de ambos países en los periodos de gobierno recién mencionados. En una primera aproximación, podemos identificar cómo si en el gobierno del Frente para la Victoria lograr las condiciones para que puedan ser juzgadas dichas violaciones fue una de las prioridades (Barros y Morales 2017), el Frente Amplio se caracterizó por acciones oscilantes y dubitativas que impidieron que se lleve adelante una consistente política estatal en la materia (Burian y Drutenit 2017).

En esta línea, los análisis de las transiciones a la democracia de la década del ochenta son un punto central para llevar adelante la propuesta de este trabajo. Los estudios sobre las transiciones a la democracia en Latinoamérica se han convertido en un clásico de la literatura de las ciencias sociales. O'Donnell y Schmitter (2010) en su clásico trabajo analizan el modo en que estas se producen haciendo especial hincapié en tres puntos: en primer lugar, el punto de partida –un régimen autoritario- y uno de llegada que se presenta por momentos incierto –que puede ser desde un régimen democrática hasta un régimen aún más autoritario que el anterior-; en segundo lugar, las existencia o no de pactos y el rol de las facciones “duras” y “moderadas” dentro de los actores en disputa y, en tercer lugar, la existencia o no de una doble transición, siendo la primera de ellas la de un régimen autoritario a una democracia y la segunda desde una democracia de bajo nivel de institucionalización a una con un alto nivel institución o liberal. Esto nos habla de un momento histórico en cual en algunos procesos los pesos estructurales se alivian y permiten un determinado resultado (Capoccia 2015) en tanto que en otros el peso de la historia y sus procesos logran imponerse. Esto último que es entendido como una coyuntura crítica, que es especificado por Capoccia y Kelemen (2007) al afirmar que “las influencias estructurales [...] sobre la acción

política son significativamente distendidas por un periodo relativamente corto, con dos principales consecuencias: la gama de elecciones posibles abiertas a poderosos actores políticos se expande considerablemente y las consecuencias de sus decisiones para el resultado de interés son potencialmente mucho más trascendentales” (2007, p.343). Es clave en este punto destacar la importancia del contexto en que instituciones y organizaciones surgen, ya que dicho contexto tendrá una influencia destacada en dichos surgimientos y también en su accionar. En este sentido, se busca robustecer el enfoque teórico de este trabajo a partir de las herramientas metodológicas que presentan Pierson y Skocpol (2008) en función de realizar un análisis que incorpore un contexto macro y la elaboración de una hipótesis sobre “los efectos combinados de instituciones y procesos, en vez de examinar una sola institución o proceso por vez” (Pierson y Skocpol, 2008, p.9).

El tema de los derechos humanos, tanto en Argentina como en Uruguay, lejos de ser un tema cerrado ha estado presente en la esfera pública. Es por ello que partiendo del trabajo de Estévez (2016), los derechos humanos pueden asumirse a partir de dos ejes principales: el acto de proclamación performativa de la construcción de dichos derechos en tanto construye un sentido específico y la referencia al sujeto “humano” como un “recipiente vacío” (Estévez 2016) al cual se le asignan determinadas características que asumen a los individuos como objeto de derechos que se construyen e institucionalizan a partir de las luchas y conquistas políticas y sociales. Esto lleva a que, en distintos países, existan conceptualizaciones específicas de qué son los derechos humanos. En muchos de los países que vivieron dictaduras militares y que luego realizaron la transición a un régimen democrático, la construcción del concepto de derechos humanos está asociada a las violaciones acontecidas durante dichas dictaduras militares (Barros y Morales 2016; Sosa 2019; Pérez Baldrich 2020).

De esta manera, la propuesta de trabajo a partir del cual se busca indagar, identificar y analizar los diferentes modos en que los derechos humanos son abordados por los gobiernos del Frente para la Victoria en Argentina

y del Frente Amplio en Uruguay, busca incorporar factores de largo plazo al mismo que tiempo que condicionantes históricos e institucionales. En esta dirección, la propuesta se centra en tres dimensiones principales:

1. Establecer de qué modo los derechos humanos se articularon el concepto de ciudadanía en los dos casos seleccionados. Se entiende que la articulación mencionada se produce en los años inmediatos a la vuelta de la democracia en cada uno de estos países, es decir, durante los gobiernos de Alfonsín en Argentina (1983-1989) y de Julio María Sanguinetti en Uruguay (1985-1990).
2. Analizar los factores que contribuyen a que emerja una disputa por el sentido en materia de derechos humanos que se contraponen a un discurso hegemónico en la materia. Esta dimensión se centra en la existencia de un contexto de alta polarización política junto a la instalación en la agenda estatal y mediática de una tematización alternativa a la que caracterizaba al discurso instalado.
3. Identificar qué factores inciden para que gobiernos de centro izquierda, en este caso en Argentina y en Uruguay, asuman diferentes políticas de derechos humanos. Los diferentes modos de abordajes serán analizados en función del modo en que han resuelto la transición a la democracia y cómo, a partir de ello, estas resoluciones instauran un legado en el abordaje de las políticas de derechos humanos que se retroalimenta a partir de la resolución de diferentes eventos en un proceso histórico y que condiciona la formulación de las políticas.

---

## BIBLIOGRAFÍA

Barros, Mercedes y Morales, Virginia (2016). Derechos humanos y postkirchnerismo: resonancias de una década y esbozo de un nuevo político. *Estudios Sociales contemporáneos*, 14, 104-124.

- Barros, Mercedes y Morales, Virginia (2017). Cuando los derechos humanos se constituyen en política de Estado: reconfiguración identitaria y nuevos escenarios de lucha, en (En) clave comahue ,22, 45-63.
- Buriano, Ana y Dutrénit, Silvia. (2017). A 30 años de la ley de caducidad uruguaya ¿qué y cómo debemos conmemorar? Antítesis, 10(19), 351-375.
- Capoccia, Giovanni (2015). "Critical Junctures and Institutional Change". En James Mahoney & Kathleen Thelen, eds. *Advances in Comparative Historical Analysis*. New York: Cambridge University Press.
- Capoccia, Giovanni; y Daniel, Kelemen (Abril, 2007). The study of Critical Junctures. Theory, Narratives and Counterfactuals in Historical Institutionalism. *World Politics*, 59, 341-369.
- Estévez, Ariadna (2016). ¿Derechos humanos o ciudadanía universal? Aproximación al debate de derechos en la migración. *Revista Mexicana de Sociología*, 78(1), 61-87.
- O'Donnell, Guillermo y Schmitter, Philippe (2010). *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Buenos Aires: Prometeo.
- Perez Baldrich, Nuria (2020). Violaciones a los derechos humanos: su reconocimiento y tratamiento en democracias recuperadas. El caso Uruguay. *Revista Integración y Cooperación Internacional*, 30, 25-36.
- Pierson, Paul y Theda Skocpol (2008). El institucionalismo histórico en la ciencia política contemporánea. *Revista uruguaya de Ciencia Política*, 17(1), 7-38.
- Sosa, Ana María (2019). Memorias sensibles, democracia y derechos humanos: Testimonios sobre las marchas del silencio en Uruguay. *Revista de Direitos Fundamentais & Democracia*, (24), 66-90.



# LA VERDADERA POLÍTICA ESTÁ AL SERVICIO DEL BIEN COMÚN

**Transiciones justas** Entre el encuentro y el diálogo social  
Número 2 • Noviembre 2023



# Ciclos políticos en Argentina y Brasil

## Una sociología de las luchas para los desafíos actuales

Oscar Soto\*

Analizamos aquí el desarrollo de un tipo de relación compleja y una tensión no resuelta entre la lucha por la tierra en Brasil y Argentina en el contexto de los gobiernos nominados progresistas -surgidos como consecuencia de la resistencia popular en la región-. Para ello sostenemos que la comprensión de esa crisis de hegemonía y las tensiones, que van desde la autonomía de los movimientos a la plena articulación con los gobiernos progresistas en el transcurso de la asunción de Lula da Silva en Brasil -octubre de 2002- y Néstor Kirchner en Argentina -abril de 2003- hasta fines de 2015 y principios de 2016, permiten explicar parte de los retrocesos sociopolíticos que sobrevinieron en ambos países con posterioridad a dicho tramo histórico.

### Ciclos de protesta

Lo primero a resaltar es que el amplio debate referido a la noción de ciclos políticos implica indagar sobre sus características y definiciones. En

\* Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Magister en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional de Cuyo/ CONICET, Mendoza, Argentina. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común..

nuestro caso, si repensamos el periodo progresista latinoamericano de principios de siglo XXI, la noción de *ciclo de protesta* como momento de intensificación de la conflictividad y efecto expansivo de acción colectiva (Tarrow, 1997: 267), resulta de suma importancia, en tanto para este periodo no podemos disociar gobiernos progresistas de ciclos de protestas de los movimientos sociales (Bringel y Falero, 2016: 29). En tal sentido, las características de la deriva política en la América Latina reciente dan cuenta del estado actual de las luchas populares en la región. El desenlace político en Brasil (Bringel, 2017: 141-154), la difícil etapa de las disputas del ciclo progresista y la consolidación de la embestida geopolítica norteamericana a nivel general, han vuelto a sitiar los territorios latinoamericanos con eficacia una vez más.

Lo político y lo social de manera amplia, o lo electoral y las resistencias sociales en un plano más restringido, suele ser apuntado por separado en el pesaje de los combates latinoamericanos. Todavía se observa en las ciencias sociales cierta disociación de la dimensión política que conllevan las luchas sociales -muchas de las cuales significaron un rechazo popular masivo al plan de ajuste neoliberal en los '80 y '90-, respecto de las avanzadas político-electorales que se dieron en la región, desde la asunción de Hugo Chávez en adelante (Moreira, 2017). Así como no es posible entender el deterioro progresivo del consenso neoliberal en *Nuestra América*, sin recurrir a la imagen de los movimientos populares marchando por las avenidas de pueblos y grandes capitales latinoamericanas, es poco sustentable pensar que el retroceso de los *progresismos* en el continente no le signifique fracturas a las estrategias de lucha por la tierra en el continente.

Desde el 6 al 10 de diciembre de 2015, cuando la oposición venezolana se afirma en las legislativas de ese país y una alianza neoliberal en Argentina asume el gobierno vía balotaje, se consolida la ofensiva de las derechas en la región, al tiempo que se hilvana lo que ya a partir de 2013 (no casualmente el año de la muerte de Chávez) venía retaceando el desencanto popular con los gobiernos *posneoliberales*. El recorrido

desde el golpe parlamentario al PT en Brasil, pasando por la asunción de Donald Trump en Estados Unidos, hasta el encarcelamiento de Lula da Silva en 2018, explicitan el carácter del desarme popular en el continente. De cualquier manera, situados delante de un panorama de recesión económica y desarticulación social, producto de un embate neoliberal que toma cuerpo en estos días; las luchas por tierra, techo y trabajo de los movimientos populares (antes y ahora) indican un recodo de resistencia. Hoy, se hace imprescindible interpretar el periodo anterior al actual, si pretendemos leer la realidad de Argentina y Brasil, países en los que se reorganiza la estrategia neo-conservadora a escala regional.

## Argentina y Brasil en espejo

Tal como lo sostiene Constanza Moreira (2017), la llegada de los Kirchner al poder propició una relativa mejora económica y la superación de la crisis y el estancamiento devenido del “default” de 2001.

Caracterizada como “proteccionista” o de “nacionalismo desarrollista”, la política económica argentina de esos años permitió que el país recuperara su capacidad industrial ociosa, disfrutara del “boom” de la soja, y generara sustentabilidad fiscal para las políticas de empleo, de recuperación de activos públicos y de transferencias monetarias a poblaciones vulnerable (Moreira, 2017:3).

Como contraparte, el arribo del *macrismo* luego en Argentina inclina esa, otrora, política estatal orientada al mercado interno hacia un proceso de liberalización económica, como hacía mucho no sucedía. Sobre Brasil y las dificultades que rodearon el periodo político del PT en el gobierno, Moreira resalta el logro de reducir la pobreza y el desempleo, y aumentar los salarios mínimos en 66% en términos reales en las dos administraciones de Lula (2003-2010). Sumando a ello, el tercer período de Dilma Rousseff (2011-2014; 2015-2016) que contribuyó a que decenas de millones de brasileños superaran la pobreza y se integraran a las “clases medias” brasileras (Moreira, 2017: 5). Sin embargo, el desenlace político

en Brasil, como en Argentina, debe explicarse a partir de la embestida neoliberal en la región, así como también a partir del desencuentro o los acuerdos que se trabaron entre Estado y Sociedad durante ese periodo.

## Estado: campos de disputa

La estructura del Estado es sostenida sobre el excedente que extrae de la sociedad, pero a su vez está conformada por intersticios donde se manifiesta la disputa hegemónica-estratégica. Los Estados modernos están atravesados por la estructura económica del capital, pero a su vez reflejan las pujas y disputas “contrahegemónicas” en el plano de la sociedad civil (Soto, 2019). Es, en ese sentido, que la autonomía política del Estado y la sociedad civil puede ser ampliada o restringida en términos de la regulación político-estatal sobre el excedente y sobre los/las sujetos/as que lo generan. Tal como sostienen Bringel y Falero:

La sociología de los movimientos, al leer la relación entre los movimientos sociales y el Estado, teniendo como objeto principal los movimientos, obvia, muchas veces, el otro lado de la moneda: el Estado y su complejidad, su capacidad de agencia, su historicidad, sus disputas internas, sus correlaciones de fuerzas y su lógica selectiva en la selección y en la predisposición al diálogo con sus interlocutores. Estas consideraciones nos llevan a pensar que la relación entre el Estado y los movimientos sociales debe ser entendida en el marco de un *campo relacional amplio*, donde intervienen varios tipos de acciones, actores sociales y políticos y dinámicas de acumulación del capital. (Bringel y Falero, 2016: 30).

Por todo esto es que resulta necesario avanzar por sobre la lectura dicotómica que contrapone la perspectiva de la constitución subjetiva de los movimientos sociales con las miradas que enfatizan los condicionamientos económico-estructurales. Sin embargo, creemos que contribuye a este análisis adicionar un concepto/clasificación que nos puede aportar claridad al vínculo que pretendemos analizar. Esto es la idea de *conexión subordinada*:

Casos en los que se establecen relaciones fuertes entre gobierno, partido y movimientos, donde la separación de actuación entre los espacios sociales no es clara, y se puede obtener demandas por los movimientos, pero a costo de estar sujetos a lógicas muchas veces vinculadas a una reproducción neocorporativa. En este caso, no solo el Gobierno o el partido tienen fuerte influencia en las decisiones de los movimientos, sino que prescriben el marco de acción en el que se mueven. (Bringel y Falero, 2016: 41).

Por tratarse de una relación compleja y cargada de tensiones la que produce la movilización popular (las luchas por la tierra puntualmente, tal como las nominamos desde el Eje Tierra del GT-CLACSO El Futuro del Trabajo y el cuidado de la Casa Común antes, y las seguimos de cerca el Área Desarrollo humano integral y sostenible del GT-CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común, ahora), al momento de pensar en gobiernos y partidos (tales como son las identidades políticas del PT y el kirchnerismo), se presentan determinantes las limitaciones del ciclo progresista, como forma de explicar esa relación. Dicho de otra forma, en tanto en Brasil y Argentina no se modificó la estructura de propiedad de la tierra y se materializó un tipo de inclusión social (relevante) por vía de acceso al consumo –ya no por vía del salario–, resulta consecuente pensar que ha primado una capacidad estatal de articulación prioritaria con sectores rentístico, tanto financiero y exportador (Gago y Sztulwarjk, 2016: 5-6). Hay allí algunos elementos explicativos que pueden contribuir a nuestro análisis y los desafíos de la crisis ecológica y política actual.

## Conclusión

El acumular fuerzas por fuera y por dentro del Estado, tanto como el disminuir las formas de reproducción de la vida en los márgenes del mercado y la economía neoliberal, resitúan el debate de las luchas por la tierra y el territorio en nuestros países. Tanto en clave teórica, como en sentido metodológico, es necesario una indagación sobre las dinámicas estatales en el marco general del ciclo progresista latinoamericano y la práctica política de los gobiernos en la región. Teniendo como referencia la praxis

disruptiva y preformativa de los movimientos sociales (en particular los movimientos campesinos); tal vez los interrogantes de Bringel y Falero (2016: 43) sean una buena forma de encauzar nuestro trabajo de acompañamiento a los movimientos populares y la lucha por la tierra: *¿Cómo incide el tipo de gobierno en el patrón de relaciones con los movimientos sociales? ¿Cómo asociar ciclos político-electorales con ciclos de movilización?* Estos elementos pueden ayudar a precisar mejor las categorías y conceptos que contribuyan al desarrollo teórico sobre el ciclo progresista y sus principales aristas de articulación/disputa entre gobiernos y movimientos sociales.

---

## REFERENCIAS

- Bringel, Breno y Falero, Alfredo (2016) Movimientos sociales, gobiernos progresistas y Estado en América Latina: transiciones, conflictos y mediaciones”, *Caderno CRH*, v.29, número especial, p.27-45.
- Bringel, Breno (2017) Crisis política y polarización en Brasil: de las protestas de 2013 al golpe de 2016. In: Breno Bringel y Geoffrey Pleyers (Eds.) *Protesta e Indignación Global: los movimientos sociales en el nuevo orden mundial*. Buenos Aires: CLACSO, p.141-154.
- Gago, Veronica y Sztulwark, Diego (2017) “The temporality of social struggle at the end of the “progressive” cycle in Latin America”, *The South Atlantic Quarterly*, v.115, n.3, p.605-614.
- Moreira, Constanza (2017) El largo ciclo del progresismo latinoamericano y su freno: los cambios políticos en América Latina de la última década (2003-2015), *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.32, (97), p.1-28.
- Soto, Oscar (2019). Ecuación Estado-sociedad civil en América Latina. Debate teórico y procesos políticos contemporáneos. En *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos* (21), IMESC-IDEHESI/CONICET, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 87-10.





# De Francisco y José en la cultura política nuestra

Guillermo Castro H.\*

A lo largo de su formación y sus labores en la Iglesia católica, y desde ella, el Papa Francisco ha forjado cuatro principios que articulan su labor pastoral (cf. Francisco, 2013). Estos principios no tienen en sí mismos una naturaleza teológica. Sintetizan en lo eclesial, más bien, aquella larga tradición social, cultural y política latinoamericana que encontró una de sus expresiones más afortunadas en 1891, al decir José Martí que entre nosotros “no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza.”

Estos cuatro principios tienen evidente importancia para comprender tanto la gestión eclesial del Papa - que busca renovar la Iglesia preservando su unidad en un mismo empeño -como las relaciones entre esa gestión y las modalidades de incidencia de la Iglesia que su pontificado anima y promueve en la vida de nuestras sociedades. Así, el primero de esos principios nos plantea que *el tiempo es superior al espacio*. Al decir de Mercedes de la Torre, este principio “permite trabajar a largo plazo, sin obsesionarse por resultados inmediatos”, poniendo procesos en marcha, en la confianza de que el tiempo “ilumina y transforma los eslabones de una cadena en constante crecimiento, sin caminos de retorno”.

\* Asociación de Antropología e Historia de Panamá. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común.

El segundo principio indica que *la unidad prevalece sobre el conflicto*, en cuanto favorece la construcción de soluciones de consenso a los grandes y pequeños problemas de la vida en el cambio de época que nos ha tocado vivir. Dicha construcción, al propio tiempo, no es un mero ejercicio de ingeniería política. Por el contrario, tiene lugar a partir de “una comunión en las diferencias, que sólo pueden facilitar esas grandes personas que se animan a ir más allá de la superficie conflictiva y miran a los demás en su dignidad más profunda”, según lo planteara Francisco en su Encíclica *La Alegría del Evangelio*.

El tercer principio no puede ser más central en nuestra cultura política. Se trata, en efecto, de que *la realidad es más importante que la idea*, con todo lo que eso implica en una región concebida y construida a partir del empeño de élites sucesivas de imponer la civilización a la barbarie, el progreso al atraso, y el desarrollo al subdesarrollo en lo que fue de 1750 a 1950, y desde fines del siglo XX, el pensamiento único neoliberal.

Aquí, como en los dos principios anteriores, se hace evidente el vínculo entre el pensar de ambos latinoamericanos a casi 120 años de distancia. Para Martí, en efecto,

“La ciencia, en las cosas de los pueblos, no es el ahitar el cañón de la pluma de digestos extraños, y remedios de otras sociedades y países, sino estudiar, a pecho de hombre, los elementos, ásperos o lisos, del país, y acomodar al fin humano del bienestar en el decoro los elementos peculiares de la patria, por métodos que convengan a su estado, y puedan fungir sin choque dentro de él. Lo demás es yerba seca y pedantería.” (Martí, 1975)

Por contraste, la superioridad de lo real expresa la rica y compleja historia del proceso de formación de las identidades características de nuestras sociedades. Las experiencias de esa historia, por ejemplo, afloran en el texto que Martí dedicara en 1891 a advertir sobre las primeras expresiones del expansionismo norteamericano sobre nuestra América. “A lo que se ha de estar”, dijo entonces “no es a la forma de las cosas, sino a su

espíritu. Lo real es lo que importa, no lo aparente.” Y pasa enseguida del principio filosófico a sus implicaciones prácticas:

“En la política, lo real es lo que no se ve. La política es el arte de combinar, para el bienestar creciente interior, los factores diversos u opuestos de un país, y de salvar al país de la enemistad abierta o la amistad codiciosa de los demás pueblos.”

Esta convergencia no es de extrañar, si atendemos a las vigencias de los grandes principios estructurantes del pensar martiano, como categoría distinta a la actualidad de lo pensado por Martí en vida. De entre esos grandes principios, destacan en particular su convicción sobre la posibilidad del mejoramiento humano, la utilidad de la virtud, la intimidad del vínculo entre lo social y lo natural, y la necesidad de luchar por el equilibrio del mundo.

De esa visión del mundo le venía entender, en términos prácticos, que en la carrera de la política “habría de negarse la entrada a los que desconocen los rudimentos de la política”, que debía sustentarse en “el estudio de los factores reales del país.” Conocer esos elementos, decía “basta, sin vendas ni ambages; porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella.”

La referencia martiana a la totalidad como ámbito de la política tiene una correspondencia que valdría la pena explorar con el cuarto principio de Francisco, que plantea que *el todo es superior a la parte*. En el plano eclesial, dice Mercedes de la Torre, este principio permite entender “por qué el Papa está pidiendo a los movimientos eclesiales no cerrarse en sí mismos, sino ver más allá y trabajar en comunión y junto a la Iglesia universal.” Ese no cerrarse, por otra parte, no es pasivo. Más allá de las fronteras eclesiales e ideológicas, el Papa Francisco entiende que su Iglesia debe incidir activamente en la lucha por el bien común de nuestra especie, porque ambas comparten un mismo mundo y un mismo destino.

En las expresiones utópicas de ese mundo por venir resuena, desde el trasfondo cultural de nuestra América y con más vitalidad de lo que muchos imaginan, el “habrá Patria para todos o no habrá Patria para nadie”, del prócer uruguayo José Gervasio Artigas. En su desarrollo a lo largo del tiempo – siempre superior al espacio – esa idea fundadora alcanzó una especial riqueza en su elaboración por José Martí, cuando afirma:

“Levantando a la vez las partes todas, mejor, y al fin, quedará en alto todo: y no es manera de alzar el conjunto el negarse a ir alzando una de las partes. Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca, y en que nos tocó nacer; - y ni se ha de permitir que con el engaño del santo nombre se defienda a monarquías inútiles, religiones ventrudas o políticas descaradas y hambrunas, ni porque a estos se dé a menudo el nombre de patria, ha de negarse el hombre a cumplir su deber de humanidad, en la porción de ella que tiene más cerca. Esto es luz, y del sol no se sale.”

Grande, la América nuestra: si de allá venimos, y tanto compartimos, ¿hasta dónde no hemos de llegar, si somos capaces de ejercerlos? El Nuevo Mundo de ayer, en verdad, abre el camino al mundo nuevo de mañana, y lo hace de la manera mejor, que es con todos, y para el bien de todos.

---

## REFERENCIAS

- |  |   |
|--|---|
| Francisco (2013). <i>Exhortación apostólica Evangelii Gaudium</i> .  | documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html   |
| Francisco (2020). <i>Fratelli Tutti</i> . Librería Editrice Vaticana. Obtenido de: <a href="https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/">https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/</a> | Martí, José. “Crece”. Patria, 5 de abril de 1894. Obras Completas. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975. III, 117. |



# Propiedad, república y castigo

Emiliano Primiterra\*

La república liberal no es “la república”, sino un tipo de los modos en que se predica de ella. En este sentido, hay otras “repúblicas” diversas. Hay “repúblicas negras” (cómo propone la reforma constitucional de Haití tras su liberación), o incluso “repúblicas no liberales”, bajo las cuales se enmarcan un sinnúmero de modos propios de la política. Como en aquella otra égida liberal en la cual hay tan disímiles formas de pronunciamiento del derecho que a veces se torna difícil su diferenciación, lo mismo sucede con aquellas del “lado opuesto de la calle”.

Sin embargo, el problema de la “república” es el de “las repúblicas”, el problema se da desde el mismo concepto (político). Recordemos que, gracias a la Escuela de Cambridge, una serie de pensadores dejaron de poner el ojo crítico sobre las “ideas” para pasar a transformar su objeto de estudio en los “conceptos”. Así, hablar de “la república” es hablar de un sinsentido.

Sin embargo podríamos observar, *grosso modo*, un conjunto de características que de algún modo parecieran dar cuenta de un fundamento común que aúna, al menos, a aquellas repúblicas liberales: el conjunto de conceptos que dan lugar a la llamada “propiedad privada”.

\* Instituto Universitario Nacional Madres (Argentina). Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común.

El surgimiento del concepto de propiedad tal cual se entiende hoy día puede ser rastreado hasta Juan *quidort* de París, acaso el teórico de la defensa de lo propio en el Siglo XIII. Sin embargo, también es correcto sostener que fue con la figura de Locke que el concepto de propiedad toma nuevos significados más acabados para la Modernidad temprana y que, hoy día, se reproduce con mayor énfasis en la sociedad contemporánea mundial.

Con Locke (deudor, en parte, del pensamiento de Juan de París) la propiedad toma, al menos, tres acepciones más que importantes para estructurar el pensamiento político contemporáneo: la propiedad en uno mismo, la propiedad de Dios (de la cual nosotros somos objeto) y la propiedad sobre bienes exteriores. Estos tres modos de aseverar la existencia de propiedad(es) serán, desde su formulación, fundamentos necesarios para la estructuración de las políticas liberales.

Sin ir más lejos, las repúblicas de corte liberal respaldan todo tipo de defensa sobre al menos uno de estos tipos de propiedad, cuando no de todos ellos. Así, las repúblicas de corte liberal enjuiciarán con un aparato gubernamental fuertemente punitivo aquellos sujetos de derecho (personas) que atenten contra tales propiedades. La relación propiedad-punitivismo es patente.

Esta situación no menor puede ser rastreada en un sinnúmero de escritores contemporáneos (juristas, politólogos, filósofos, teólogos, etc.) incluso entre aquellos que, discutiendo tales empréstitos, ponen en evidencia la importancia central de tales postulados hacia dentro de las esferas de discusión pública actual.

La relación político-jurídica con aquellos conceptos lockeanos de propiedad constituye modos particulares de pronunciamiento político. La diferencia de estos con otros modos de manifestación legal (aunque no siempre legítima) de promover una defensa substancial de la propiedad

en su amplio espectro, dan cuenta de una serie de principios supererogatorios que deben ser observados.

Así, por ejemplo, autores como Phillip Petit darán lugar a una teoría punitiva en torno a la propiedad enmarcada dentro de los límites lockeanos. Otro tanto podría decirse de Pawlik, quien pareciera sostener que existe una serie de principios de carácter *a-priori* que toda sociedad debiera defender, castigando a quienes atenten contra los mismos.

El concepto básico de república liberal da cuenta, así, de este conjunto básico de principios que parecieran ser (o pretender ser, podríamos decir de mejor modo) “supererogatorios”, tal que estos mismos modos de ser (de la propiedad) parecieran dominar todo el aspecto socio-cultural de una nación.

Los modos de relación socio-cultural y económica se resolverían en modos de relación de propiedad en alguno de esos tres aspectos lockeanos fundamentales.

Así, los estados republicanos liberales parecen promover la idea de que debe existir, y defenderse, un modo objetivo de apropiación privada que dé cuenta de la adquisición de una tal propiedad por un tal sujeto. Toda vez que la propiedad se adquiriera dentro de los límites de la legitimación dada por los principios lockeanos (o derivados de ellos), debe ser respetada. Toda vez que un sujeto atente contra ella, debe procederse al castigo.

Sin embargo, si defendemos el sentido de la propiedad, por ejemplo, cómo propiedad a la vida (uno de los principios fundamentales defendidos por, entre otros Pawlik), podríamos preguntarnos “¿qué entendemos por ‘vida’?”. Claro que a veces es muy difícil llevar a cabo una crítica personal hacia dentro de los propios conceptos y principios defendidos por quien justamente los defiende, pero es lícito hacer esa pregunta. Vida, en este marco republicano, pareciera correlacionarse con aquellos otros dos conceptos básicos (también) del concepto lockeano de propiedad: el de tener legitimidad sobre una cosa exterior y el de existir bajo lineamientos

teológicos puntuales, a saber, aquellos que determinan que el hombre (en su generalidad, en tanto *antropos*, diríamos hoy) debe hacer uso de las cosas “comunes” para su “beneficio, disfrute y subsistencia”.

Estas directrices morales (no políticas) dan lugar a una serie de ejercicios del poder tanto de la esfera pública cómo, así también, de la privada que atentan contra otros modos distintos de conceptualizar la propiedad (cómo el caso de la llamada “propiedad colectiva”, “propiedad comunal”, u otros modos de relación particular entre sujetos y el mundo). Es así, por tanto, que las repúblicas de corte liberal obliteran modos disímiles de manifestación cultural que no se encuadren dentro de las lógicas propiedades del modelo productivo capitalista. Claro está, un eximio historiador o teórico podría criticar la idea de igualar “liberal” a “capitalista”, pero hoy por hoy tal relación (o mejor dicho identidad) es patente.

El problema substancial en no poder ver las directas relaciones entre modos propios de lo político hacia dentro de los límites del republicanismo de corte liberal y cierto conjunto de conceptos cuyas voluntades son las de erigirse cómo principios universales de formas de vida (dejando por fuera otros modos propios de subjetivación) da cuenta de un real problema en un amplio espectro de áreas de lo social.

Si los principios de propiedad lockeana son hoy por hoy defendidos a ultranza contra modos que atentan contra esos mismos principios debiéramos continuar preguntándonos sobre el contenido de dichos conceptos generales. Así, preguntar al menos que se entiende por “vida” es un modo particular de acercarnos a la cuestión y de, concomitantemente, problematizar su aceptación.

Las teorías ideales de justicia que promueven un reservorio de principios de igualdad y justicia que se reproducen cual verdades supererogatorias dan cuenta, al momento de su aplicación, de sus limitaciones. Ni la sociedad encuentra en los intersticios de una sería de principios universales emanados de un conjunto de “eruditos” el faro gracias al cual guiar

sus acciones en pos de lo “bueno”, ni existen espíritus ideales que puedan dar cuenta de los caminos a transitar.

Hoy en día, al menos en Argentina (aunque la tendencia parece ser mundial ya que hay focos de manifestación política en otras partes del mundo por igual- cómo ser España, Italia, Gran Bretaña, etc.) existe una tendencia política que vira el barco del voto popular hacia la “derecha”. Una derecha que representa la maximización de los ideales de justicia emanados de una serie de principios lockeanos leídos por economistas y políticos particulares. En este escenario, cómo en todo momento de la historia, es imperioso promover una serie de estudios críticos sobre lo que significan tales principios, y observar en ellos lo vacío de su contenido, o mejor dicho, lo poco especificado que es el mismo.

“Vida”, “Propiedad privada”, son modos en que el poder hegemónico suscita una serie de acciones que- en la mayoría de los casos- va en contra de las formas propias en que los sujetos reales (y no ya alguno(s) “histórico(s)”) se manifiestan.

La vida, para la derecha, no es vida sin más. La vida que importa es la vida que puede producir y consumir, aquella que puede adueñarse (tanto de un bien exterior, cómo ser también, ella misma objeto de “otra vida”). La vida no es simplemente “vida” (nunca lo es), sino un *tipo* de vida particular, aquella que da cuenta de una serie de corolarios proclives a sostener modos de producción capitalista. Claro está, cuando las repúblicas liberales claman este conjunto de principios generales y doctrinarios sobre los cuales edificar su aparato represor en quienes no cumplen con estos mandamientos, no están determinando de manera clara y precisa qué se entiende por los mismos.

La propiedad privada en los bienes exteriores que las repúblicas liberales se maravillan en defender solo lo son para algunos pocos. Leemos en la mayoría de las constituciones de tales repúblicas cómo es que el Estado debe garantizar la adquisición de un conjunto de “bienes y servicios

básicos” para la población toda vez que la sociedad civil (o parte de ella) no pueda hacerlo. Sin embargo, los modos en que los poderes gubernamentales resuelven llevar a cabo dicho objetivo muchas veces (para no decir siempre) carecen de eficacia y efectividad.

Los modos propios de la propiedad (de la vida, sobre los objetos exteriores, y de otros modos disímiles en que son conceptualizados por la derecha) no son propios en verdad. Son modos definidos desde un poder hegemónico que estigmatiza cómo incorrecto todo proceder ajeno a las razones mismas del poder en cuestión, determinando que debe castigarse (ya sea por acción, ya por omisión) a todo aquel que actúe en detrimento de tales corolarios.

Pensar qué significa república es pensar de manera equivocada. Más bien debiéramos pensar *cual* república observando los principios de los cuales emanan sus conformaciones más primitivas, la moral sobre la cual se edifican sus acciones políticas y jurídicas. Ello nos permitirá entender que los conceptos son historizables, que no existe “la propiedad” y que los modos hegemónicos de poder en torno a las mismas (modos de enunciación de estas y sobre estas) son formas de ejercer el poder sobre aquellos que no tienen las herramientas necesarias para su defensa.

---

## BIBLIOGRAFÍA

Marey, Macarena. (2021). *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Herder Editorial.

Nozick, Robert. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. John Wiley & Sons.

Locke, John. (1988). *Locke: Two treatises of government student edition*. Cambridge university press.

Pawlik, Michael. (2016). El delito, ¿lesión de un bien jurídico?. *InDret*.

Pettit, Philip. (2021). Teoría republicana y castigo penal, en *Castigo y filosofía política republicana: Herramientas para pensar los problemas actuales del derecho penal*, Beade, G. A. Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Sancinetti, Marcelo. (2015). *Las teorías de la pena en el pensamiento penal contemporáneo*. <https://www.pensamientopenal.com.ar/doctrina/42330-teorias-pena-pensamiento-penal-contemporaneo>

Skinner, Quentin. (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. [https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Skinner\\_prismas4](https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Skinner_prismas4)

Skinner, Quentin. (2020). *Los fundamentos del pensamiento político moderno I*. Mexico: Fondo de cultura económica.

Ziffer, Patricia. (2018). Acerca del 'resurgimiento' del retribucionismo. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/eldp/article/view/40031>



# LA VERDADERA CRISIS ES DEL COMPROMISO COMUNITARIO

**Transiciones justas** Entre el encuentro y el diálogo social  
Número 2 • Noviembre 2023



# En las fronteras de lo humano

Gerardo Cruz González\*

[...] para que pueda ser he de ser otro, salir de mí,  
buscarme entre los otros,[...]no soy, no hay yo,  
siempre somos nosotros, [...]  
*Octavio Paz, Piedra de Sol*

Sin lugar a dudas, las migraciones forzadas representan un *Signo de los Tiempos* y constituyen una de las *rerum novarum* de este siglo. Estudiosos desde las ciencias sociales y la teología, han denominado a este tiempo como la “era de las migraciones”. Los migrantes, por su parte, representan la denuncia de un sistema injusto, caduco e inhumano. Dicho sistema, sin embargo, parece ser imparable. Hace poco tiempo, el filósofo Zlavoj Žižek, afirmó que la actual pandemia representa un golpe mortal al capitalismo. Yo lo dudo, simplemente nos muestra lo terriblemente demoleedor que es ese sistema. Otros lugares de denuncia de este sistema son las mujeres asesinadas y las diversas formas de violencias ejercidas contra ellas, la devastación ecológica, las crecientes desigualdades sociales, el hambre, la explotación de los trabajadores y la aniquilación de la clase trabajadora.

Actualmente se han producido narrativas, discursos discriminatorios y de odio en contra de las y los migrantes que se basan en el miedo y en el desconocimiento. Estos no-lugares, como lo afirman algunos antropólogos y

\* IMDOSOC (México). Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común.

científicos sociales, determinan la vida o la muerte de muchas personas en movilidad forzada. Estas narrativas se unen a políticas de muerte que, de manera sistemática, excluyen a migrantes y refugiados, retrasando su movilidad, o causando indirecta o directamente su muerte.

Como antecedente debemos decir que desde hace varios años, hemos acompañado a personas migrantes en algunos puntos del México e incluso fuera de él, por otras fronteras de América Latina: deportados en las fronteras del norte, mojados que cruzan el Usumacinta entre Guatemala y México; migrantes extracontinentales; africanos y asiáticos, pero también personas de la Europa del Este que llegan en avión a un lugar que se desvanece ante sus pies cuando los abandonan los coyotes transnacionales; niños, mujeres, ancianas, familias, campesinos, mareros, despojados, desterrados, desechados, cuerpos mutilados, invisibilizados, desaparecidos, viajando en caravanas o en la bestia, etc. Pero en este punto caben dos preguntas ¿quiénes son los migrantes? ¿Hacia dónde quieren ir?

El acto de migrar apunta hacia el abandono del espacio que se habita para llegar a una alteridad ajena al mundo antes habitado. En esencia, se trata de una acción que trae consigo una actitud de abandono y desposesión que tiene frente a sí la incorporación del migrante a algún 'otro diferente'. El migrante que encarna al vulnerado, no es aquel que ha viajado para implantar en otro territorio la tradición que porta consigo, encarna al 'otro diferente'. En realidad, el 'otro diferente' que es el migrante, el raro, el extranjero desposeído, el negro, la mujer empujada al exilio, las y los indígenas, a estas alturas de la historia llega a ser nada, es decir, a ser desecho y en el mejor de los casos, descartable.

El migrante para sobrevivir, para transitar lugares que no conoce, para traspasar fronteras, se cosifica, o acepta sin querer serlo el someterse a un proceso de ser cosificado. Atraviesa una primera frontera: transita de persona, a ser objeto; objeto que vale mucho menos que algunos otros objetos. Se cosifica como sujeto colonizado desde que acepta que su única

posibilidad para sobrevivir es escapar a las diversas formas de violencia en calidad de cosa, portable, vendible, manipulable, vulnerable, sin derechos, sin oportunidades reales. Finalmente se cosifica como sujeto colonizado por los valores hegemónicos del mundo ajeno al que ha llegado.

En este proceso de cosificación, la narrativa de los derechos humanos se desvincula de la realidad. Dice el pensador portugués Boaventura de Sousa Santos (De Sousa Santos, 2014, 13).

“Hoy no se pone en tela de juicio la hegemonía global de los derechos humanos como discurso de la dignidad humana. Sin embargo, esa hegemonía convive con una realidad perturbadora: la gran mayoría de la población mundial no constituye el sujeto de los derechos humanos, sino más bien el objeto de los discursos sobre los derechos humanos. La cuestión es, en consecuencia, si los derechos humanos son eficaces en ayudar a las luchas de los excluidos, los explotados y los discriminados, o si, por el contrario, las hacen más difíciles. En otras palabras: ¿es la hegemonía de los derechos humanos el resultado de una victoria histórica, o más bien de una histórica derrota?”

Los cuerpos de los migrantes aparecen hoy como una galería del horror, de algo que ha dejado de ser humano para pasar a ser un objeto en exhibición. Paradójicamente, el resultado de esos cuerpos es el ser invisibilizado y descartado; y finalmente ser aniquilado. Parafraseando palabras del poeta Javier Sicilia (Sicilia 2017 351), cuando comparaba el exterminio nazi con el papel de maquina exterminadora del crimen organizado, podemos afirmar que el trato a los migrantes es de una racionalidad monstruosa, y de una manera casi industrial en la que los migrantes son usados, abusados, desaparecidos, asesinados. Ellos han devenido en una especie de consumación del nihilismo de la postmodernidad que proclama, no ya en la *Gaya Ciencia*, sino en la *Gaya acumulación de capital*, el “Dios ha muerto de Nietzsche”. En el fondo es el vaciamiento de humanidad que ha generado el exacerbado individualismo del capitalismo que acaba en la conciencia como nada.

Achile Mbembe propone la idea crítica sobre migrantes y de los devastadores procesos migratorios a los que asistimos. El cuerpo humano puede consistir en un mecanismo de fronteras. Es así que la vigilancia del control de fronteras se basa en la división de cuerpos: hay cuerpos que se pueden mover con libertad por varios territorios, los que tienen pasaporte y dinero; otros en cambio son considerados como peligrosos y su movilidad está impedida o debilitada, los pobres y los que no tienen documentos que les permitan migrar de manera transfronteriza. En el fondo es el poder hegemónico el que decide quien se puede mover y a qué velocidad, pero sobre todo decide quien vive, y quién no.

En efecto, las tecnologías que actúan como mecanismos de control, son herramientas cada vez más recurridas que sirven al poder. Las tecnologías se enfocan en capturar las características corporales para convertirlas en datos. Los cuerpos entonces se convierten en datos. Se hacen detectables, manipulables, vulnerables y descartables. Ivan Illich ya lo había dicho en 1985, en su texto “La sociedad gestionada por computadoras”. No se trata sólo del reemplazo de las computadoras que ahora hacen lo que los seres humanos, sino de la forma programática de la vida hasta la normalización de todo, incluso de la violencia y las formas más inhumanas de exclusión.

Las personas no representan nada más, sobre ellas se imponen algoritmos. Hay algoritmos nuevos para detectar movimientos de cuerpos, radares, drones, rayos infrarrojos, detecciones térmicas, vigilancia militar, vehículos no tripulados, globos aéreos (...). Los cuerpos son controlados, vigilados, dirigidos, obstaculizados.

Las fronteras y sus muros son cárceles para controlar cuerpos (Foucault). Asistimos hoy a una creciente epidermización de cuerpos que tienen la finalidad de convertirlos en base de datos. Es una forma de controlar y de aniquilar, es la expresión más acabada del *necropoder*. Las fronteras son panópticos y cárceles a la vez. Hay que atender al carácter simbólico de las fronteras, todas las fronteras de los países ricos se externalizan, atienden a la securitización de los estados.

Otro efecto es la contracción de los derechos los derechos se contraen frente al rastreo y vigilancia como mitigación de riesgos. Atracan a minorías raciales y se genera violencia racial. Nunca antes en la historia hay tantas personas encarceladas, detenidas, encerradas y con la vida amenazada. Vivimos en una nueva era de deportaciones. En este contexto, hay un gran reto, el reto es la sustentabilidad planetaria. ¿Cómo podemos subsistir en un planeta cuyo soporte de vida ha sido devastado? En la vida todo está integrado, en un gran gesto de mutualidad. Hay una relación entre sustentabilidad del planeta y la migración al que debemos atender.

Cuando hablamos sobre migración, lo que hacemos también es hablar sobre la durabilidad del planeta y la posibilidad de su extinción. No hablamos únicamente de los migrantes que se desplazan de un sitio a otro, sino del grado hasta el cuál se reeditaré el planeta, se compartirá tan equitativamente como sea posible, como una condición de nuestra supervivencia y la de otras especies.

Ryszard Kapuściński afirmó que el ser humano tiene tres alternativas al encontrarse con el otro: hacer la guerra, construir un muro o entablar un diálogo. Eso es lo que está en juego en este intento de redistribución planetaria, de redistribución de las posibilidades de movilidad: encontrarnos o aniquilarnos.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- De Sousa Santos, Boaventura (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- López Rodríguez, Rodrigo Alonso (2019). La condición del migrante en Norteamérica, una visión desde la filosofía. *La Cuestión Social*, año 27, n. 3: 294-7.
- Sicilia, Javier (2017). Silencio, Palabra y mudéz, *La Cuestión Social*, año 25, n. 4: 345-65.



# Ecología integral, antecedentes y novedad

Eloy Mealla\*

El aporte clave del Papa Francisco en su carta *Laudato Si* (LS) escrita en mayo de 2015 está sintéticamente expresado en la noción de “ecología integral” –acompañada a su vez con la invitación al “cuidado de la casa común”– que él ha acuñado y que ha sido notablemente incorporada al léxico contemporáneo y especialmente recepcionada en el campo de las ciencias sociales y políticas, y de la cooperación internacional.

Aquí sólo nos referiremos brevemente al surco en el cual se inserta la carta encíclica *Laudato Si*. Desde el punto de vista de la Doctrina Social de la Iglesia, esa reflexión comienza con la publicación por parte de Pablo VI de la carta encíclica *Populorum Progressio* en marzo de 1967, o sea, hace ya medio siglo. De este modo, se inicia un encadenamiento de textos mayores del Magisterio Social de la Iglesia al que llamaremos “*las cartas del desarrollo*”.

La *Populorum Progressio* (PP) es la primera encíclica social posconciliar –publicada en marzo de 1967– que incorpora la mirada de los pueblos periféricos en el debate acerca del desarrollo. Es por eso que su promulgación fue muy celebrada por esos países especialmente de África, Asia y América Latina que encontraban una voz que los reconocía como un

\* Universidad del Salvador. Argentina. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común. [eloymealla@gmail.com](mailto:eloymealla@gmail.com); <https://educacioneticaydesarrollo.wordpress.com>

tercer mundo que trataba de emerger y era disputado por dos bloques hegemónicos antagónicos.

Por lo tanto, la cuestión social ya no es sólo considerada como el conflicto entre clases sociales, sino que es comprendida en una dimensión planetaria en que “los pueblos pobres permanecen siempre pobres y los ricos se hacen cada vez más ricos” (PP 57). Además, la PP introduce la novedad de tematizar la cuestión del desarrollo en la Doctrina Social de la Iglesia, confrontando la visión sobre el desarrollo como mero crecimiento económico, y proponiendo una visión más compleja expresada con el término “desarrollo integral”. Que consiste en “promover a todos los hombres y a todo el hombre” (PP 14) y en “el paso para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas” (PP 20), asumiendo expresamente los aportes precursores de Louis-Joseph Lebret (Mealla, 2016).

Otro de los autores destacados por Pablo VI es Jacques Maritain que ya en 1936 proponía un “humanismo integral”, al que también cita expresamente y de quien toma precisamente el adjetivo integral para caracterizar al desarrollo. Este adjetivo integral será de ahí en más la marca distintiva de la concepción católica del desarrollo y que Francisco retoma para proponer una “ecología integral”.

El cauce inaugurado por Pablo VI es continuado por Juan Pablo II con su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) que, al hacer el balance de las dos décadas transcurridas, si bien constata una mayor conciencia de la dignidad humana, una creciente “preocupación ecológica” (SRS 26) y asume el concepto de “desarrollo humano”, también indica el ensanchamiento de la brecha entre los países, señalando el superdesarrollo de algunos pocos que es tan inaceptable como el subdesarrollo de muchos.

A su turno, Benedicto XVI poco después de cumplirse los cuarenta años de la PP pública a modo de homenaje la carta *Caritas in Veritate* afirmando que la financiarización y el funcionamiento supranacional de la

economía habían provocado el debilitamiento tanto de los sindicatos como la gobernabilidad de los estados. Asimismo, Benedicto XVI pedía favorecer una orientación cultural personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria, sin negar las identidades locales y el derecho a la libertad religiosa, aunque evitando la exacerbación de los fundamentalismos.

## **Desarrollo humano, sostenible e integral (LS18)**

Francisco con la LS se suma al itinerario indicado dándole un nuevo impulso y actualizándolo en medio de la agudización de las contradicciones de la globalización, ahora en un mundo policéntrico, con efectos alarmantes ya de escala planetaria tanto en lo físico-ambiental como en lo social-humano.

De este modo, la carta de Francisco expresa “la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral” (LS 13). Tal cual se observa, Francisco asume el concepto integral pero ahora también lo vincula a la ecología. De este modo, LS es sintéticamente la propuesta de una “ecología integral”, es decir una ecología ambiental, económica, social, cultural y de la vida cotidiana (LS 138-155).

Podemos observar que esta manera de entender la ecología es muy convergente con la actual doctrina de los derechos humanos, económicos, sociales, culturales y ambientales expresados habitualmente en la sigla DESCAL. En efecto, hoy la legislación internacional ampliada sobre derechos humanos incluye no sólo los derechos civiles, o de primera generación vinculados al concepto de libertad, sino también los derechos económicos y sociales, denominados también de segunda generación, que se derivan del principio de igualdad, y los derechos de tercera generación y cuarta generación como el derecho a la paz y al desarrollo, y los derechos medioambientales que están enraizados en el principio de solidaridad o fraternidad (Mealla, 2014). A este principio, que se lo ha llamado el

principio olvidado de la modernidad, Francisco dedica otro de sus documentos principales: *Fratelli Tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social.

Para representar la dimensión integral, tanto del desarrollo como de la ecología, bien se puede aplicar aquí la imagen del poliedro que Francisco suele mencionar repetidamente. Refiriéndose, por ejemplo, a la convivencia social y la construcción de un pueblo donde las diferencias se armonicen en un proyecto común, considera que el modelo a seguir:

“Es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno... Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad” (Evangelii Gaudium 236).

En cuanto al término sostenible o sustentable está plenamente incorporada en el ambiente académico, en los organismos internacionales y en los diversos ámbitos de la sociedad. Tal es así que la Asamblea General de las Naciones Unidas en septiembre de 2015, propone la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible que comprende un conjunto de objetivos, los llamados Objetivos de Desarrollo Sostenible, que la comunidad internacional se propone alcanzar para el año 2030.

Francisco, sin ignorar las limitaciones o críticas que se le puedan hacer a este tipo de “mega-acuerdos” se ha preocupado de multiplicar y ampliar sus reflexiones y propuestas sobre el desarrollo y la ecología integrales con un intenso activismo diplomático.

Por ejemplo, en su visita a los Estados Unidos en septiembre de 2015 reafirmó su llamado a considerar la seriedad de las consecuencias del cambio climático, pidiendo acciones eficaces y acuerdos concretos. y afirmar que existe un verdadero “derecho del ambiente” que implica límites éticos. Con respecto a la Agenda 2030 la consideró una importante señal de esperanza.

Y tiempo después, Francisco en su mensaje a la Conferencia de seguimiento del Acuerdo de París que tuvo lugar en Marruecos en noviembre de 2016, consideraba que dicho Acuerdo, entrado en su fase compleja de aplicación y elaboración, no puede quedar reducido únicamente a medidas técnicas, necesarias, pero no suficientes, sino que es indispensable un impulso político, y tomar muy en cuenta los aspectos éticos y sociales del nuevo paradigma de desarrollo sostenible. Lo valioso del Acuerdo – según Francisco – es que fomenta la solidaridad con los más vulnerables e insiste en los fuertes vínculos entre la lucha contra el cambio climático y la lucha contra la pobreza. Se trata, prosigue el Papa, de empujar a todos a promover seriamente “una cultura del cuidado que impregne toda la sociedad, cuidado de la creación, pero también del prójimo, cercano o lejano, en el espacio y el tiempo”.

La insistencia de Francisco, en que se alcance un acuerdo enérgico y se tomen decisiones eficaces, puede ser interpretada como un modo de evitar lo que se ha llamado una “sustentabilidad débil”, declarativa y políticamente correcta, pero que no logra transformar el paradigma político y económico que causa los efectos que se quieren remediar. Por el contrario, una “sustentabilidad fuerte” debería, entre otras cosas, disminuir el volumen y estilo de consumo en el Norte, con los correspondientes aumentos adecuados en el Sur, para lograr una mayor equidad a nivel mundial. Esto implicaría un notable cambio de hábitos y revisión de estructuras (redistribución, relaciones de poder, etc.). A ello se refiere Francisco cuando dice:

“Ha llegado la hora de aceptar cierto decrecimiento en algunas partes del mundo aportando recursos para que se pueda crecer sanamente en otras partes” (LS 193).

La preocupación de Francisco por el desarrollo, calificado en distintas combinaciones por la triada de adjetivos integral, humano y sostenible, retomando la tradición eclesial que lo precede, también se ve reflejada en la organización interna de la Santa Sede. Es así que en agosto de 2016

dispuso la creación *del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral*. O sea, un organismo de primer nivel, en la jerga y organigrama de la Santa Sede, cuyo objetivo será –dice su estatuto– asumir la preocupación en lo que concierne a la justicia y la paz, así como las cuestiones relativas a los migrantes, la salud, las obras de la caridad y la salvaguarda de la creación.

Finalmente señalaremos que aunque Francisco en LS no pone de relieve la conexión de su carta con el itinerario que hemos venido indicando, sí lo hace en el discurso al congreso reunido en Roma en abril de 2017, el primer evento organizado por el *Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral*, con motivo del 50º aniversario de la encíclica *Populorum Progressio*,

Es allí que Francisco recuerda que fue Pablo VI quien precisó en detalle en aquella encíclica el significado de “desarrollo integral” y propuso aquella “fórmula sintética y afortunada: de todo hombre y de todo el hombre”. De esa manera, se propone seguir “la estela de Pablo VI” y retomar el verbo integrar, “tan querido por mí” –dice Francisco- y lo aplica a varios niveles.

Se trata de integrar los diferentes pueblos de la tierra y que no haya esa dramática desigualdad entre ellos, entre el que descarta y el que es descartado. Por otro lado, integrar se refiere a los modelos de integración social que sirvan para que podamos vivir juntos. También se trata de integrar los diferentes sistemas: la economía, las finanzas, el trabajo, la cultura, la vida familiar, la religión. Ninguno es absoluto y ninguno de ellos puede ser excluido.

Requiere también integrar la dimensión individual y la comunitaria, superando tanto la exaltación del individuo como el aplastamiento de la persona. Se trata, por último, de integrar cuerpo y alma, pues “el desarrollo no se reduce a un mero crecimiento económico” ni a tener cada vez más bienes a disposición para un bienestar puramente material (PP 14).

Este nivel de integración no se logra sin respetar el lugar de Dios, manifestado en Cristo con “sus gestos de curación, de liberación y de reconciliación que hoy estamos llamados a proponer de nuevo a los muchos heridos al borde del camino, indica la senda y la manera del servicio que la Iglesia quiere ofrecer al mundo”.

---

## BIBLIOGRAFÍA

Mealla, Eloy, (2014), El derecho al desarrollo como derecho humano. En Daniel Pavón Piscitello (dir), Derecho Internacional de los Derechos Humanos: manifestaciones, violaciones y respuestas actuales, EDUCC, Córdoba (Arg.), 2014.

Mealla, Eloy (2016), Lebret, pionero de otro desarrollo. Criterio, n° 2425, Bs. As.

Mealla, Eloy (2017), Del desarrollo integral al desarrollo sustentable. En Scannone et al., Laudato Si. Lecturas desde América Latina, Grupo Farrell, Ed. CICCUS, Buenos Aires.





# Maternidad en movilidad

## La versión migrante de los Hijos de Sánchez

Jutta Battenberg Galindo\*

Uno de los grandes retos de la actualidad es el problema de la migración que en números globales pasó de unos 84 millones en 1970 a 281 millones en 2020 de acuerdo con el Informe de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) *Sobre Las Migraciones en el Mundo 2022*

Ciertamente la migración es una inquietud social, global y humana que implica muchos ángulos y retos a resolver tanto culturales, como económicos, políticos, sanitarios, y ambientales entre otros. De entre todos ellos, como grupo de investigación de Catholic Theological Ethics in the World Church (CTEWC) y del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) nos preocupa el humanitario porque corresponde a lo propio de nuestra especie. En efecto, no fue solo el incremento de la inteligencia lo que permitió el desarrollo de la evolución humana. Este estuvo estrechamente vinculado a la capacidad del cuidado mutuo y a los vínculos sólidos que estableció la comunidad con sus miembros para sobrevivir y progresar<sup>1</sup>.

- \* Universidad Iberoamericana (México). Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Transiciones justas y cuidado de la casa común.
- 1 Así lo revelan los múltiples descubrimientos en paleoantropología. Para una aproximación, ver Fundación Palarq <https://fundacionpalarq.com/> también Fundación atapuerca <https://www.atapuerca.org/>

Sin embargo, en el desarrollo de la especie humana, no solo ha estado presente el velar por los miembros de la comunidad, también han corrido en paralelo otras variables que separan, limitan, violentan, oprimen y excluyen. Éstas han quedado establecidas como creencias que han llevado a descartar o disminuir a diversos sectores de la población mundial como los migrantes por considerarlos una amenaza al bienestar nacional o los condicionamientos de género que han limitado, oprimido y agredido históricamente la existencia de las mujeres.

Por otro lado, la maternidad, como ha sido entendida en América Latina ha tenido un lado idealizado que ha obligado a las mujeres a una conducta abnegada y condicionada por los hijos que, por el otro, ha desresponsabilizado afectivamente a los varones en la crianza de los hijos<sup>2</sup>.

En este trabajo después de un brevísimo resumen de algunas de las variables que presenta la maternidad migrante se expone un estudio de caso que corresponde a una investigación mayor cuya intención es analizar cómo actúan las diferentes aristas que intervienen en la maternidad cuando está implicada en el fenómeno migratorio, así como las herramientas de afrontamiento en los diferentes casos.

## Maternidad

Si bien para que se genere y se desarrolle plenamente un nuevo ser humano se requiere de la participación de ambos sexos (Battenberg, Jutta, 2019), en general en el imaginario simbólico latinoamericano esta es una tarea que mayoritariamente corresponde al género femenino. Esto

- 2 Si bien es cierto en las últimas décadas la rigidez de estas concepciones han sufrido un importante desplazamiento hacia el equilibrio, éstas se han vivido diferenciadamente dependiendo de las variaciones geográficas, educativas, económica y de creencias en el amplio espectro latinoamericano, ver entre otros Lamas, Marta, *Género, desarrollo y feminismo en América Latina*, 134-135; Lagarde, Marcela, *Identidad femenina*, 38-39; Sanhueza, Tatiana, *De prácticas y significancias en la maternidad*, 156-160; Arvelo, Leslie, *Maternidad, paternidad y género*, 95-96.

provoca en algunos casos el abandono de la familia por parte del varón<sup>3</sup> lo cual genera afectaciones a la estabilidad económica y social de la familia (Córdoba, Diana y Sapién, José, 2019).

Las razones de este fenómeno son múltiples y muy antiguas, posiblemente fundamentadas en su origen por el factor biológico del embarazo y la lactancia que con el tiempo decantaron en legislaciones antiguas que permitían al varón elegir cuáles de sus hijos sobrevivían y cuáles descartaba, mientras que el aborto, considerado traición de estado, se castigaba con la muerte (Lerner, Gerda, 1990, 180-191) afirmando con ello las *Masculinidades Tradicionales Dominantes* causantes, de acuerdo con Ramón Flecha, Lidia Puigvert y Oriol Rios, de la violencia de género (2013).

Esta idea de alguna manera se sostiene en el imaginario colectivo al mantenerse la restricción del aborto voluntario en 23 estados de 32 en mi país<sup>4</sup> y en al menos 75 países de los 195 existentes en el mundo actualmente<sup>5</sup>, sin que la legislación que obliga a los padres a comprometerse con sus hijos se cumpla exitosamente<sup>6</sup>.

Así, en el imaginario compartido la maternidad establece un vínculo con una carga más significativa y, por lo tanto, la exigencia para con los hijos

- 3 El reporte del Inegi (Instituto Nacional de estadística, geografía e información) 2018 reporta que el 28.5% de los hogares mexicanos contaban con jefatura femenina. [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2018/estsociodemo/enh2018\\_05.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2018/estsociodemo/enh2018_05.pdf) (consultado el 26 de mayo de 2023).
- 4 Trejo, Yeseline, AS Actualidad 2 de junio de 2022 <https://mexico.as.com/actualidad/aborto-legal-en-mexico-todos-los-estados-que-lo-han-aprobado-n/> (consultado el 30 de mayo de 2023).
- 5 De los cuales 75 están permitidos bajo petición; 13 por motivos socioeconómicos; 50 permitidos para preservar la salud; 43 permitidos para salvar la vida de la mujer; prohibido por completo; 23 prohibido por completo según datos de CNN (Sociedad) del 24 de junio de 2022 <https://cnnespanol.cnn.com/2022/06/24/en-que-paises-derecho-aborto-legal-ilegal-orix/> (consultado el 31 de mayo de 2023).
- 6 Al menos en mi país es frecuente encontrar hogares encabezados y dirigidos por mujeres exclusivamente porque los varones se desentienden de la responsabilidad al dejar el hogar familiar.

por parte de las madres se sostiene con mayor frecuencia independientemente de las condiciones y las dificultades que encuentre en el camino para llevarse a cabo.

## Migración femenina y condicionamientos de género

La movilidad ha sido una característica propia de la humanidad que le ha llevado a poblar toda la tierra y, en nuestros tiempos, le impulsa a explorar más allá de los límites del planeta. Esta particularidad ha mostrado formas distintas caracterizadas por tendencias individuales de varones o mujeres solas y comunitarias que incluyen a grupos familiares parciales o completos<sup>7</sup>.

En el caso de las mujeres, la disposición a migrar se consolida como fenómeno generalizado al menos a partir de la Revolución Industrial (Elton, Charlotte, 1978) en donde las presiones económicas, los anhelos de mejores oportunidades de vida y la necesidad de autonomía legitimada por comprensiones feministas impulsan y normalizan esta opción.

En la actualidad a las causas anteriores se suman las relacionadas con la globalización, la seguridad y la supervivencia<sup>8</sup>. En efecto, la amenaza del crimen organizado que atenta contra el bienestar y la integridad personal, las alteraciones ecológicas que afectan el campo, las políticas de apoyo agrario que solo comprometen al campesino sin facilitar ni promover verdaderamente su prosperidad; las economías estranguladas en muchos de los países de Latinoamérica; así como la falta de oportunidades sólidas y generalizadas para progresar son algunas de las motivaciones que impulsan a dejar el lugar de origen para buscar un futuro mejor.

- 7 En grupos familiares incluyo cualquier variable que implique al menos dos miembros con parentesco genético o político.
- 8 En este caso incluyo no solamente los casos en que las vidas se encuentran amenazadas, sino también la falta de oportunidades y certezas en los países de origen que obligan a migrar.

Ahora bien, los condicionamientos de género que han permeado toda actividad humana como bien afirman todos los estudios en este campo (Lagarde, Marcela, 1994; 2007), también están presentes en la movilidad humana generando una violencia extra a la de por sí ya recibida por ser migrante. En efecto, por alguna razón que no queda del todo clara, las características anatómicas y fisiológicas que diferencian a hombres de mujeres fueron empleadas desde la Antigüedad para limitar, controlar y abusar en un principio de la conducta femenina (Hernández, Lucía Victoria, 1982, 45)<sup>9</sup> para después volcarse en agresivas descalificaciones<sup>10</sup> polarizando las relaciones humanas y amenazando la integridad de las mujeres

En efecto, las mujeres en movilidad no solo tienen lidiar con las vicisitudes que implica de suyo la migración, además les corresponde bregar con la dificultad de que algunos varones consideran tener derechos sobre su corporeidad.

## Maternidad y migración

Así al articular el fenómeno de movilidad femenina con la maternidad se abre un abanico de situaciones diferentes que afectan tanto las dinámicas familiares, como el ejercicio propio de la maternidad. Cada uno de ellos con sus propios conflictos y retos a resolver, de aquí la conveniencia de clasificarlos en maternidad en país de expulsión, maternidad en movilidad y maternidad migrante<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Hernández, Lucía Victoria, *La mujer en las culturas del Cercano Oriente*, 45; Oliver, María Rosa y Eleonora Ravenna. (2001) *Identidades, desigualdades y solidaridades femeninas en la época Hammurabiana*; Vegas, Luis, *La ley en el Antiguo Israel*, 138; Gurney, Oliver Robert. *The Hitites*, 99-101; Delaporte, Louis. "Los hititas", 161; Lerner, Gerda. *La creación*, 26-27; para un análisis detallado de los códigos jurídicos, *ibid.*, 157-216.

<sup>10</sup> Cascajero, Juan. (2001). La descalificación de la mujer en la Paremiología latina. *Paremia*, 10(1), 23-30.

<sup>11</sup> Si bien maternidad en movilidad y maternidad migrante pueden ser sinónimos los empleo para describir situaciones diferenciadas con respecto a la realidad estudiada.

## Maternidad en país de expulsión

A la maternidad en país de expulsión corresponde al ejercicio de esta actividad en el lugar de origen con la ausencia del padre y/o los hijos quienes emigran para solventar los gastos familiares. Esta puede ser una opción acordada por ambos miembros de la pareja y/o con los padres, impuesta por el varón, por el hijo/a que desea migrar, por ambos progenitores o la madre<sup>12</sup>.

La madre puede contar con el apoyo de otros miembros de la familia y/o de la comunidad o bien puede ser rechazada, despojada y expulsada del grupo de pertenencia al considerarla culpable de la ausencia del varón<sup>13</sup>. Puede mantener contacto con los familiares migrantes, padre, hijos y/o hijas y recibir apoyo de ellos o ser abandonada con el tiempo. Puede tener expectativa de encuentros regulares, eventuales o definitivos en un futuro indeterminado o experimentar abandono total<sup>14</sup>.

## Tipos de maternidad en movilidad

La maternidad en movilidad presenta igualmente múltiples variables referidas a la o las personas con quienes se traslada la madre desde el lugar de origen hasta su llegada al asentamiento en el país de destino, además de diferenciar entre mujeres con hijos ya nacidos y/o en proceso de gestación. Las variables son: con esposo e hijos, con esposo hijos y embarazada, con esposo embarazada; con familiares sin esposos con hijos; con familiares sin esposo con hijos y embarazada; con familiares

<sup>12</sup> A la fecha desconozco algún estudio que considere esta variable

<sup>13</sup> Velásquez, Ángela María y Mayda Soraya Marín. (2020). *Migración Indígena*, 166.

<sup>14</sup> Sea por rompimiento intencional del familiar migrante o desaparición forzada del mismo que puede incluir su muerte.

sin esposo embarazada; sola con hijos, sola con hijos y embarazada; sola embarazada<sup>15</sup>.

## **Tipos de maternidad migratoria**

A maternidad migratoria corresponde específicamente al ejercicio de la maternidad una vez establecida la residencia foránea de la madre con las variables de maternidad a distancia temporal, maternidad a distancia indefinida, maternidad en país de acogida con hijos en país de expulsión, maternidad en país de acogida con todos sus hijos, maternidad dividida con hijos en país de acogida y país de expulsión.

A esta clasificación hace falta aún establecer las motivaciones específicas para migrar que de suyo producen variables significativas en cada uno de los casos.

## **Herramientas de afrontamiento**

Las herramientas de afrontamiento varían de acuerdo con cada una de las clasificaciones pues los retos que necesitan resolver las madres para solucionar tanto el problema de la experiencia personal como el de las relaciones parentales cambian, entendiéndolas no solo como experiencias individuales, sino como realidades comunitarias que crean mundo.

## **La violencia**

Finalmente, para la aproximación al estudio de caso de este texto es indispensable considerar la violencia como una constante en la vida humana. Ciertamente siempre ha habido sectores que buscan beneficiarse a través de la agresión, el despojo y el asesinato. Estas personas pueden

<sup>15</sup> O cualquier otra variable que pueda aparecer durante la investigación. Por el momento considero esposo a la pareja comprometida independientemente de que existe un documento civil o eclesial que lo ratifique.

actuar individualmente o bien a través de grupos perfectamente organizados y jerarquizados para ejercer su poder sobre otros. En este sentido, la violencia organizada en México ataca directamente a los migrantes que atraviesan el país al tiempo que en la actualidad es una de las causantes de la movilidad mexicana como en el caso relatado en esta ocasión.

## Los hijos de Sánchez<sup>16</sup>

En esta ocasión presento el estudio de caso de 14 miembros de un mismo grupo familiar obligado a migrar para conservar la vida por problemas con el crimen organizado.

Antes de relatar el evento establezco los nombres de cada uno de los miembros de la familia participantes en este conflicto, así como su edad y el parentesco entre ellos<sup>17</sup>.

María de 49 años tiene 5 hijos en total, cuatro de su primera relación con José y uno de su pareja actual Rodrigo, Son 2 mujeres; Rosa de 28 con dos hijos de 10 y 5; y Luisa de 20 con dos hijos de 5 y 1; y tres varones, Juan de 32 que viaja con su esposa Josefina de 30 y sus cuatro hijos de 12, 10, 5 y 3; Pedro de 29 años quien se encuentra en el extranjero y es el causante del conflicto y su hijo menor Raúl que tiene 13 años<sup>18</sup>.

Pedro, de acuerdo con la versión de su mamá fue obligado a vender droga. Para liberarse de la situación, familiares establecidos ya por varias décadas en el extranjero le ayudaron hace algunos años para que pudiera llegar ilegalmente y establecerse con ellos. Con este primer movimiento, María solo había padecido la distancia física de un hijo ya en edad de independizarse; sin embargo, la situación se complicó con el tiempo.

<sup>16</sup> Utilizo el título de un polémico libro publicado en 1961 en Estados Unidos y en 1965 en México escrito por el antropólogo Oscar Lewis relacionado con las causas de la pobreza en México.

<sup>17</sup> Los nombres ficticios al tiempo que evito precisar información para resguardar su identidad.

<sup>18</sup> Raul y María están separados y él tiene la custodia del menor

Efectivamente, años después, un miembro del cartel fue detenido y los traficantes acusaron a Pedro de haberlo delatado, razón por la cual irrumpen en el domicilio del hermano mayor, Juan, cuando aún no había llegado a su casa preguntando por Pedro y amenazando a su esposa -Josefina-. Al llegar Juan, le exigen que los comunique telefónicamente con Pedro. Al terminar la llamada, de la cual desconozco el contenido, los delincuentes amenazan a toda la familia afirmando que la próxima vez van a matar a todos, incluyendo a los niños y a los perros.

Minutos después Pedro y la familia en el extranjero se organizan e instruye a Juan para que abandone discretamente el pueblo con su esposa, hijos, hermanas, sobrinos y su mamá; el movimiento lo necesitan hacer esa misma madrugada, solo con la ropa que traen puesta para disimular que están huyendo pues posiblemente están siendo vigilados. En el camino recogen a María, quien se encuentra fuera de la región y salen del estado en busca de un lugar seguro para refugiarse. En la segunda escala, una comunidad evangélica les apoya con ropa, víveres y contención emocional. En la tercera, arriban a una ciudad donde viven parientes que les facilitan su estadía, mientras el grupo en el extranjero se hace cargo de los gastos. En este lugar trabajan al tiempo que buscan realizar los trámites necesarios para poder llegar legítimamente a otro país y salvaguardar sus vidas.

Para este análisis elijo a María, de igual importancia del resto de las madres, pero que por la edad y el lugar que ocupa es la *matriarca* del grupo familiar. María, junto con el resto de su familia vivía en una localidad insegura, controlada por el crimen organizado y trabajaba los fines de semana en otro poblado a varias horas de su casa.

María fue abandonada por el primer marido cuando aún eran pequeños sus hijos y ella sola los *sacó adelante*. Se casó posteriormente y nació el último de sus vástagos con malformaciones físicas que le impidió una vida común y por las cuales odia la vida. Hace algunos años María

abandonó al segundo esposo, éste la demandó, le quitó al niño y quedó obligada a pasar pensión para su manutención.

María a pesar de no tener la custodia, procuraba estar cerca de él para cuidarlo, orientarlo, evitar que tuviera *malas amistades* y ayudarle a aceptar su situación además de cumplir con su responsabilidad económica.

Cuando llegan los otros hijos por María y le informan de la situación se da cuenta que no puede regresar al pueblo por su hijo menor, así que llama al padre del chico para que se lo mande, pero este se niega, lo cual le produce una constante preocupación, por lo que *pueda pasar* y porque legalmente no puede avisar de su cambio sin poner en riesgo al resto.

María está dividida entre el hijo causante del conflicto, Pedro, el hijo menor, Raúl, al cual abandonó forzosamente y los otros tres hijos, además de sus ocho nietos con los que está huyendo. María está totalmente desconectada de sí misma y solo se identifica como madre.

En María, al igual que en muchos otros casos, se observa con claridad la violencia de género a la que ha estado expuesta desde siempre, el desplazamiento forzado que la obliga a dejar su hogar, la necesidad de ejercer a la perfección su papel maternal en todos sus hijos y la frustración de no poderlo hacer exitosamente.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Arvelo Arregui, Leslie (2004) Maternidad, paternidad y género. *Otras Miradas*, 4(2), 92-98. [catholicethics.com/forum/paternidad-responsable-o-aborto-masculino/](https://catholicethics.com/forum/paternidad-responsable-o-aborto-masculino/)
- Battenberg, Jutta (2017). *Paternidad responsable o aborto masculino*, en <https://casajero.com/la-descalificacion-de-la-mujer-en-la-paremiologia-latina>
- Casajero, Juan (2001). La descalificación de la mujer en la Paremiología latina. *Paremia*, 10(1), 23-30.

- Córdoba, Diana. y Sapién, José. (2019). Experiencias de abandono paterno: importancia para hombres que decidieron no reproducirse REDES. *Revista de Divulgación Crisis y Retos en la Familia y Pareja*, 1(2), 8-14.
- Delaporte, L. (1957). Los hititas. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana.
- Elton, Charlotte. (1978). Migración femenina en América Latina: factores determinantes. [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7814/S7800530\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7814/S7800530_es.pdf) (consultado el 4 de junio de 2023).
- Flecha, Ramón, Lidia Puigvert y Oriol Rios. (2013.). Las nuevas masculinidades alternativas y la superación de la violencia de género. *International Multidisciplinary Journal of Social Sciences*, 2(1), 88-113.
- Hernández, Lucía Victoria (1982). La mujer en las culturas del Cercano Oriente: Sumericos, Acadicos, Hititas, Hurritas, Cananeos e Israelitas (la biblia) en la época anterior a Cristo. *Cuestiones Teológicas*, 9(24), 33-73.
- Lagarde Marcela (1992). Identidad femenina, en Seminario Género, políticas públicas y desarrollo. CEM, UNICEF, SERNAM, Santiago.
- Lamas, Marta (2007). Género, desarrollo y feminismo en América Latina. *Pensamiento iberoamericano*, 133-152.
- Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.
- Lewis, Oscar. (1961). Los hijos de Sánchez.
- Oliver, María Rosa y Eleonora Ravena. (2001). Identidades, desigualdades y solidaridades femeninas en la época Hammurabiana.
- Sanhueza Morales, Tatiana (2005). De prácticas y significancias en la maternidad, transformaciones en identidad de género en América Latina. *La ventana. Revista de estudios de género*, 3(22), 146-168.
- Vegas, Luis. (2004) La ley en el Antiguo Israel. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos*, 11, 119-141.
- Gurney, Oliver Robert (1954). *The Hittites*. Baltimore: Penguin Books.
- Velásquez Velásquez, Ángela María y Mayda Soraya Marín Galeano. (2020). Migración Indígena Como Estrategia de Despojo Territorial. Experiencias de Mujeres Indígenas Del Municipio de Ocosingo-México. *Utopia y Praxis Latinoamericana*, 25(91), 160-172.





Boletín del Grupo de Trabajo  
**Transiciones justas y cuidado de la casa común**

Número 2 · Noviembre 2023