



Los días 7 y 8 de octubre de 2011, el Centro de Investigaciones en Pensamiento Político Latinoamericano (CIPPLA), dependiente de la Secretaría de Investigación de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, organizó el *I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano*. Éste contó con la participación de más de trescientas personas, y a lo largo de sus dos jornadas se organizaron casi treinta foros de debate y cinco paneles de conferencias, a cargo de destacados intelectuales, dirigentes sociales, funcionarios públicos y profesionales de diversas disciplinas: Hugo Biagini, Zulma Palermo, Inés Vázquez, Florencia Saintout, Hugo Trinchero, Roberto Caballero, Norberto Galasso y Hebe de Bonafini, entre otros. Se presentaron a su vez más de cien ponencias, que abordaron variadas temáticas relacionadas con el pensamiento emancipador, los derechos humanos, el poscolonialismo, la descolonialidad, la comunicación y la educación. Este volumen reúne una selección de esos trabajos en los que, desde diversas perspectivas, se sostiene la dignidad del pensamiento plebeyo y su rol fundamental en la construcción de una Patria Grande Latinoamericana.

DIGNIDAD SOBERANA DEL PENSAMIENTO PLEBEYO



Universidad Popular
Madres de Plaza de Mayo

Autorización provisoria otorgada
por Decreto Presidencial 751/2010



Ediciones Madres de Plaza de Mayo



Centro de Investigaciones
en Pensamiento Político
Latinoamericano

LA PATRIA GRANDE
INSURGENTE:
DIGNIDAD
SOBERANA DEL
PENSAMIENTO
PLEBEYO

SELECCIÓN DE
PONENCIAS DEL
I CONGRESO DE
PENSAMIENTO
POLÍTICO
LATINO
AMERICANO

7 y 8 - OCTUBRE - 2011



Universidad Popular
Madres de Plaza de Mayo

Autorización provisoria otorgada
por Decreto Presidencial 751/2010



Ediciones Madres de Plaza de Mayo

COMPILADORES / Bresler, Alejandro / Ibáñez, Ger-
mán / Martínez Perla, Juan Francisco / Quintana,
María Marta / Delfino Polo, Fernando / Quintero, Pablo
/ Forciniti, Martín / Fazio, Ariel / Pagura, Nicolás



Centro de Investigaciones
en Pensamiento Político
Latinoamericano



LA PATRIA GRANDE INSURGENTE: DIGNIDAD SOBERANA DEL PENSAMIENTO PLEBEYO

SELECCIÓN DE PONENCIAS DEL I CONGRESO DE
PENSAMIENTO POLÍTICO LATINO AMERICANO

7 y 8 - OCTUBRE - 2011



Universidad Popular
Madres de Plaza
de Mayo
Autorización provisoria otorgada por Decreto Presidencial 751/2010



Ediciones Madres de Plaza de Mayo



Centro de Investigaciones
en Pensamiento Político
Latinoamericano

COMPILADORES

Bresler, Alejandro
Ibáñez, Germán
Martínez Peria, Juan Francisco
Quintana, María Marta
Delfino Polo, Fernando
Quintero, Pablo
Forciniti, Martín
Fazio, Ariel
Pagura, Nicolás

ISBN 978-987-1231-69-0

EDICIÓN GENERAL:

Periódico Andén y Luciano Basso

PORTADA:

Luciano Basso

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN:

Periódico Andén y Luciano Basso

Prohibida su reproducción total o parcial, los diagramadores no se hacen responsables ni comparten necesariamente las opiniones expresadas por los/as autores/as.

PRODUCCIÓN:

Periódico Andén
Av. Lastra N 45, Chascomús, Pcia. de Buenos Aires, Argentina.
C.P.: 7130 / Tel: +54 2241 430316 / Cel: +54 11 5348 7340
e-mail: periodicoanden@gmail.com.ar
web: www.andendigital.com.ar



Luciano Basso
Güemes 4070, 6to b, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
C.P.: 1425 / Tel: +54 11 2057 6188 / Cel: +54 11 5348 7618
e-mail: lucianopablobasso@gmail.com

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

- 5 Introducción
- 12 Fundamentación del Cippa

SELECCIÓN DE PONENCIAS

- 23 Frantz Fanon, los espectros y lo trágico por Alejandro De Oto & María Marta Quintana
- 35 La universalización de los Derechos del Hombre.
El ideario político de los esclavos rebeldes de Haití por Juan Francisco Martínez Peria
- 55 La trinidad filosófica Pueblo—Cultura—Liberación, entre la herejía y el dogma por Martín S. Forciniti
- 73 Descolonizar los corazones: discutiendo el modelo traumático para investigar un pasado genocida desde un presente militante por Diego Benegas Loyo
- 79 Polémicas culturales de los años sesenta en Cuba:
historia, contextos y actualidad por María Ximena Vergara
- 91 Pretorianismo y femeneidad: un discurso fallido por Lilián Fernández del Moral
- 99 Cultura, política y modernización técnica en Kusch. Algunas observaciones por Daniel Eduardo Gutiérrez
- 111 La celebración del Bicentenario de México: Las razones para releer la historia por Juan José Carrillo Nieto
- 117 Aproximaciones históricas a los planteamientos políticos de la insurgenencia colombiana por Sandra Díaz, Jenny Cristina Perdomo, Diana Ortiz y Mauricio Viloria
- 137 Acumulación por desposesión y democracia participativa: Excursus de una interrelación compleja en las antinomias del extractivismo argentino por Nicolás Di Genaro
- 145 Aproximación al pensamiento político de Agustín García Calvo por Marta Noguerol Jové
- 155 Contribuciones del movimiento de los trabajadores rurales sin tierra (MTS, Brasil) en la re—conceptualización del desarrollo por Gabriel Rodrigues Lopes
- 169 Lecturas fanonianas sobre el armado de cuerpos por Gedriani Juan Pablo
- 177 Desarrollo y colonialidad: Vigencia estructural de la colonialidad en el discurso del desarrollo por Facundo Zorzoli
- 189 El bisturí y el megáfono por Juan Manuel Spinelli
- 195 Emancipaciones, resistencias y autonomías por Rebeca Peralta Mariñelarena
- 207 ¿Es posible, y es deseable, una ontología del oprimido? por Ezequiel Pinacchio
- 217 Filosofía política del movimiento obrero por Andrés Fortunato
- 225 La historia como discurso político por Martín López
- 233 Manuela Sáenz: Mujer y emancipación en el siglo XIX por Facundo Bindi
- 241 Des(bordes) institucionales por Mariana Serbent
- 253 Heterogeneidad epistémica y movimientos sociales latinoamericanos por María Mercedes Palumbo y Laura Celina Vacca
- 265 Inflexiones de la comunidad nacional: las posiciones de la particularidad en el pensamiento de Carlos As—trada por Mauro Donnantuoni Moratto
- 276 Fundamentación ética y jurídica de los DDHH. Homenaje a José María Díez Alegría, de Juan Antonio Delgado de la Rosa

- 283 Las dos caras de la dignidad por Diego Adrián Perez Sosa
- 287 ¿La Vida de quién? por Nayibe Agudelo Piza
- 295 Influencia de Esteban Echeverría en el diseño global imperial.
Reflexiones desde el pensamiento descolonial por Soledad Ramati y María Mercedes Palumbo
- 303 La revolución boliviana de 1952 por Federico Li Rosi
- 311 El lenguaje y el derecho por Liliana Lisanti
- 319 Notas sobre el derecho por Rodolfo Enrique Peláez
- 327 Nación y otredad: apuntes sobre la invención de lo extraño y peligroso en la Argentina moderna
por Martín E. Díaz
- 337 La integración regional desde el pensamiento latinoamericano por Lucila Melendi
- 347 Pensar desde América Latina: arte y política por Carolina Wajnerman

COMPILADORES / Bresler, Alejandro / Ibáñez, Germán / Martínez

Peria, Juan Francisco / Quintana, María Marta / Delfino Polo, Fernando / Quintero, Pablo / Forciniti, Martín / Fazio, Ariel / Pagura, Nicolás.

INTRODUCCIÓN

Los días 7 y 8 de octubre de 2011, el Centro de Investigaciones en Pensamiento Político Latinoamericano, dependiente de la Secretaría de Investigación de la Universidad Popular Mardres de Plaza de Mayo organizó el I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano.

El encuentro contó con la participación de más de 300 personas y a lo largo de los dos días se organizaron casi treinta foros de debate y cinco conferencias, a cargo de destacados intelectuales, dirigentes sociales, funcionarios públicos y profesionales de diversas disciplinas. Se presentaron, en el transcurso del Congreso, más de 100 ponencias que abordaron variadas temáticas relacionadas con el pensamiento emancipador, los derechos humanos, el poscolonialismo y la descolonialidad, la comunicación y la educación, entre otros.

El rasgo distintivo del evento fue la activa participación de los asistentes, que hicieron del encuentro un espacio de franca y profunda discusión alrededor de los ejes planteados en la convocatoria. Los paneles de conferencias, por su parte, mostraron un altísimo nivel académico que se conjugó con una notoria propuesta de compromiso con la lucha por la definitiva emancipación de los pueblos y la construcción de la Patria Grande Latinoamericana.

En el primero de los paneles de conferencias, cuyo título fue "Políticas y epistemologías en tiempos descoloniales: genealogías para un pensamiento otro", las disertaciones tuvieron como eje la necesidad de repensar las categorías y conceptos heredados de las prácticas coloniales. Juan Francisco Martínez Peria, docente de la UPMPM y miembro permanente del CIPPLA, propuso en su presentación volver sobre el ideario libertario que guió las acciones revolucionarias de los esclavos negros de Haití sobre fines del Siglo XVIII; destacó, por otra parte, el hecho de que ese ideario, surgido en apariencia en los albores de la Revolución Francesa, fue negado por los mismos europeos, cuyos conceptos de "igualdad" y "libertad" no incluían a los habitantes de las colonias, en tanto estaban marcados por una fuerte impronta de clasismo y racismo. Por otra parte, resaltó la importancia política de la negación, por parte del discurso dominante, de una libertad y una igualdad cuyas formulaciones no eran contradictorias con el sostenimiento de la esclavitud. La segunda oradora del panel fue María Eugenia Borsani, docente e investigadora de la Universidad del Comahue y miembro del CEAPEDI. Borsani realizó su exposición basándose en inquietudes surgidas del intercambio con sus alumnos de la Universidad del Comahue, exposición en la que buscó encontrar modos posibles de delimitación de la descolonialidad a partir de una toma de posición acerca de aquello que el giro decolonial, en sus propias palabras, "no es". La presuposición de partida de su disertación fue que el giro decolonial no puede considerarse un marco teórico acabado; así, expuso una argumentación tendiente, más que a sentar propiedades esenciales de lo decolonial en tanto tal, a diferenciar el concepto de lo decolonial de diversos posicionamientos teóricos con los cuales muchas veces es confundido, haciendo hincapié en el poscolonialismo, el marxismo, la filosofía latinoamericana y el pensamiento nacional y popular. A continuación, Alejandro de

Oto, Investigador CONICET y miembro del INCIHUSA, realizó una notable narración cargada de sentidos alegóricos, proponiendo como eje de reflexión el lugar del cuerpo en las prácticas de subjetivación política. En su exposición, de Oto hilvanó cuatro "historias de viajeros" cuyos recorridos establecían nexos entre periferias e imperios, mostrando la confusión y las metamorfosis de esas polaridades a partir de las experiencias vívidas de los cuerpos en tránsito. Karl Marx, Richard Burton, Franz Fanon y "Michael" (un curioso viajero africano del que sólo conocimos su nombre) sirvieron como coartadas para el desarrollo de una profunda reflexión acerca de la relación entre cuerpo y procesos de subjetivación. Cerró el panel Hugo Biagini, investigador CONICET y miembro de la Academia de Ciencias, quien destacó el carácter popular y combativo de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo como marco para la discusión crítica del problema del pensamiento situado y emancipador. Biagini enfocó su disertación en remarcar la necesidad de desandar los caminos que llevan a encontrar diferencias sutiles entre diferentes perspectivas teóricas, para empezar a construir un discurso anclado en la necesidad común de la emancipación regional. Con este eje vertebrador, puso de relieve la importancia de una Universidad Popular nacida en el seno de una lucha maternal, cuyo despliegue político sólo es concebible bajo un paradigma de reconocimiento del otro.

Para cerrar la primera Jornada y luego de un prolongado día de debates, se llevó a cabo un segundo panel, titulado "Descolonialidad e Interculturalidad: Luchas Epistémico–Políticas", en el cual el Congreso contó con la presencia de dos destacados intelectuales latinoamericanos y la invalorable presencia de dos dirigentes sociales pertenecientes a la comunidad Qom de Pampa del Indio, que dieron a la mesa y a la jornada una potencia sobrecogedora. Abrió el panel Pablo Quintero, investigador CONICET, docente de la UBA y miembro permanente del CIPPLA, quien abordó en su charla las tensiones entre descolonialidad e interculturalidad y entre lo epistémico y lo político. El eje vertebral de su presentación fue la postulación de la necesidad de dejar de considerar a los movimientos sociales como meras expresiones de descontento y empezar a concebirlos como movimientos epistémicos, constructores de conocimiento. En ese sentido, destacó que el armado del panel contara con la presencia de Aureliana González y Miguel García, en tanto reflejaba la necesidad de abandonar la separación entre un ámbito epistémico académico y otro social popular, como si tal separación mentara una jerarquía de saberes que, a juicio de Quintero, es de una artificialidad que impide el verdadero florecer de un pensamiento político emancipador. Fue Miguel García, dirigente de la etnia Qom y miembro de L'QATAXAC NAM QOMPI, quien a continuación puso esto de manifiesto en su conferencia, relatando la experiencia de la conformación del Consejo Qompi, una forma de organización política que recoge las enseñanzas de los ancestros de las comunidades originarias de parte del norte argentino y mantiene vivas las tradiciones y el idioma de dichas comunidades. El Consejo Qompi está conformado por ancianos, adultos y jóvenes y nació como una forma de dar respuesta a las luchas por los derechos indígenas. Integrante de la comunidad Qom es también Aureliana González, la tercera conferencista del panel, integrante de QOMLASHEPI, organización de mujeres Qom. González narró el proceso de construcción del colectivo del que forma parte, destacando que el mismo generó un proceso de rescate y revalorización de las tradiciones de su pueblo, por medio de debates sobre educación, salud,

género y derecho, a partir de actividades comunitarias cuyos fines iniciales, en mayo de 1985, era una capacitación en tejido con dos agujas. El relato de González, de una fuerza notable, permitió conocer el proceso de construcción de un colectivo de enorme alcance social y político a partir de una práctica colectiva que no tenía, en principio, más pretensiones que una capacitación técnica. Fue sorprendente escuchar la narración de una transformación subjetiva de profundas implicancias epistémico— políticas cuyo punto de partida fue una actividad cotidiana comunitaria. El panel contó con el cierre de Zulma Palermo, Profesora Emérita de la UNSa y una de las intelectuales latinoamericanas más lúcidas en el campo de los estudios sobre descolonialidad. En su charla, Palermo retomó la metáfora presente en la exposición de González acerca de la necesidad de pensar la práctica política como la producción de un tejido. Lo intercultural, según esta pensadora, debe ser concebido al modo de un tejido de hilos de distintos colores formando una trama que sólo adquiere su sentido a partir de la conjunción colectiva de una urdimbre que forma una unidad indisoluble. En el cierre de su exposición, Palermo llamó a entender que es posible generar nuevamente una utopía entre distintas razones, entre distintas lógicas que permitan producir un nuevo camino libertario.

Cerró con esta conferencia una primera jornada de casi doce horas de debates y reflexiones. Los temas abordados recorrieron un amplio espectro de problemáticas epistémico—políticas de profunda importancia, abarcando las perspectivas descoloniales y poscoloniales, tanto desde miradas disciplinares como la salud, el derecho y la educación, como por medio del abordaje de autores referentes y académicamente postergados como Fanon y Kusch y a través de la puesta en discusión de los modelos y marcos teóricos que guiaron los procesos emancipatorios de la Patria Grande.

El día sábado se abrió con una nueva ronda de mesas de debate, dedicadas a la constitución de los movimientos sociales y a las perspectivas críticas sobre los modelos epistémicos dominantes. Cerca del mediodía, se llevó a cabo el tercer panel del Congreso, dedicado al abordaje de la relación entre procesos políticos y Universidad. Este panel fue abierto por Inés Vázquez, Rectora de la UPMPM, quien comenzó su exposición trazando un recorrido por la historia de la Universidad Popular. Vázquez fijó como punto de partida de su análisis el surgimiento de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, en el año 1999, destacando que su inicio no obedeció a la necesidad de un círculo intelectual interesado en acercar a un movimiento social una propuesta de proyecto pedagógico diferente, sino que, por el contrario, en medio de un contexto de profundización del modelo político del post genocidio, un movimiento social (las Madres de Plaza de Mayo) alertó sobre la necesidad de generar una propuesta de formación político—cultural dirigida a la transformación social. A partir de esta idea inicial, la disertación mostró la estrecha vinculación entre el derrotero y los cambios en los objetivos y prácticas de la Universidad Popular y los cambiantes contextos políticos, cuyo punto de quiebre más notable fue el cambio de posicionamiento del Estado en relación con las luchas de las Madres de Plaza de Mayo, a partir de 2003. El centro del discurso de Vázquez estuvo puesto en resaltar la relación inseparable que debe asumir un proyecto académico entre la producción de conocimientos y los procesos políticos y sociales en los cuales debe

llevarse adelante, en tanto asume como bandera irrenunciable que el conocimiento debe ser concebido como herramienta de liberación. La segunda oradora del panel fue Florencia Saintout, Decana de la Facultad de Periodismo de la UNLP. En su charla, Saintout puso de relieve el modo en que el triunfo del neoliberalismo impregnó las prácticas académicas, generando prácticas individualistas y funcionales a la reproducción del capital, sin que fuera posible plantear una alternativa disonante. A esta lógica, la Decana opuso la necesidad de pensar en un conocimiento capaz de hacer y transformar el mundo, negándose a aceptar como normalidad la existencia de una academia que no asume su carácter histórico político. A juicio de Saintout, es imprescindible replantear el lugar del profesional, del intelectual, del "productor de conocimiento" legitimado socialmente y de los modos mismos de esa legitimación. Llamó, además, a replantear o repensar nuevos discursos en apariencia críticos que celebran la imposibilidad de construir saberes colectivos, en nombre de una diversidad y una pluralidad que impiden la construcción de verdades comunitarias; según su planteo, es necesaria una universidad capaz de colaborar con la construcción de nuevas verdades y no de una academia meramente crítica de discursos establecidos pero incapaz de ofrecer propuestas para la acción política concreta. Finalmente, habló Hugo Trincherro, Investigador Principal del CONICET y Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Su alocución, que comenzó con una sentida evocación a los compañeros desaparecidos durante la última dictadura, giró alrededor de la necesidad de elaborar propuestas superadoras de las prácticas académicas dominantes. Destacó, entre sus propuestas, la de retomar el impulso latinoamericanista del proceso independentista del siglo XIX, revirtiendo la tendencia contrarrevolucionaria que orientó todos los esfuerzos a establecer lazos con Europa, en detrimento de la integración regional. En tal sentido, bosquejó un proyecto de creación de una Universidad de las Naciones del Sur, pensada como un verdadero programa de formación para actuales y futuros dirigentes políticos, en función del desarrollo y sostenimiento del proceso de integración latinoamericana. Trincherro radicó la particularidad de su propuesta pedagógica en tres cuestiones básicas: en primer lugar, articular las demandas gubernamentales de formación de profesionales y las ofertas existentes en la región por medio de Institutos, centros y talleres; en segundo término, ofrecer un tipo de formación que articule una capacitación de alta calidad académica con la práctica en la gestión y las acciones transformadoras; finalmente, producir una oferta académica regional a partir de las necesidades surgidas de la agenda de intercambios entre los países de la región. La propuesta implicaría un funcionamiento en redes que involucraría a funcionarios, académicos y dirigentes sociales de los diferentes países, con un rectorado y sedes rotativos. El pedido final de Trincherro apuntó a empezar a pensar universidades que puedan sistematizar las experiencias sociales, sin quedar ancladas a la reproducción de saberes desligados de las necesidades del pueblo.

Las mesas de la tarde del sábado estuvieron dedicadas al trabajo de los Centros de Investigación de la Secretaría de Investigación de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. En estas mesas se abordaron problemáticas directamente relacionadas con los Derechos Humanos y las prácticas sociales emancipadoras, recorriendo el pensamiento de Martí, Freire y Jauretche, proponiendo abordajes y perspectivas críticas para el análisis de los Derechos Humanos y discutiendo interdisciplinariamente conceptos como el de "trauma" a partir de una

lectura anclada en las luchas populares. Participaron de estas mesas integrantes del CIG (Centro de Investigación sobre Genocidio y Fuerzas Sociales), del CIM (Centro de Investigación de Madres) y del CIPPLA, integrantes los tres de la Secretaría de Investigación de la UPMPM.

Empezada la tarde, se llevó a cabo el cuarto panel, referido a la comunicación social. Bajo el título "La comunicación social como producción política de sentidos", cuatro importantes referentes de la comunicación expresaron sus puntos de vista sobre la relación entre comunicación y política. El primero en exponer fue Pablo Caruso, Director Artístico de AM530 La voz de las Madres, quien señaló la indisoluble relación entre comunicación y política. El aspecto tal vez más resaltable de su alocución, que tuvo muchísimos momentos de enorme profundidad reflexiva, fue su prédica para empezar a construir un discurso alejado de la agenda planteada por los grandes oligopolios comunicacionales. Según Caruso, el actual momento político requiere abandonar una posición reactiva de mera denuncia y respuesta a las temáticas planteadas desde los círculos del poder mediático, para comenzar a presentar una agenda emanada de los logros y las necesidades del pueblo. Siguió a Caruso Víctor Ego Ducrot, docente de la Facultad de Periodismo y Ciencias Sociales de la UNLP, quien hizo hincapié en la relación entre la producción de sentido por medio de la comunicación y el disciplinamiento social. Sostuvo, en relación con esto, que la comunicación es una de las herramientas de las cuales se valen las estructuras dominantes para imponer sentidos sobre lo bueno y lo malo; en tal sentido, destacó que ya no puede admitirse el monopolio de la construcción de estos sentidos a una prensa que nace y se consolida a partir de dos genocidios: la mal llamada Campaña del Desierto y la última dictadura militar que, a cambio de complicidad, permitió la apropiación de Papel Prensa y, con esto, el acallamiento de voces disonantes de los intereses oligárquicos. Siguió a Ducrot Cynthia Ottaviano, Jefa de Investigaciones del diario Tiempo Argentino y conductora en Radio Nacional. Su presentación estuvo destinada a mostrar cuáles son las herramientas comunicacionales que las corporaciones mediáticas utilizan como dispositivos productores de sentido y subjetividad. Ottaviano mostró, a lo largo de su charla, diversos métodos por medio de los cuales los medios "mienten diciendo la verdad", a partir del uso de estrategias de edición y selección de lo que, en términos de la propia oradora, el público lee como noticias y es, sin embargo, producción de realidad. Entre las estrategias mencionadas estuvieron la amplificación o invisibilización de noticias por medio de tipografías y ubicación de las noticias en los diarios o la utilización recurrente de ciertos términos como, por ejemplo, en las tapas del diario Clarín, la palabra "caos", a fin de generar una sensación social específica. Ottaviano refirió un trabajo de investigación realizado por el equipo del diario Tiempo Argentino, que relevó las tapas del diario Clarín entre el 26 de mayo de 2010 y el 16 de agosto de 2011; algunas de las conclusiones de este estudio fueron muy significativas. El 46% de las tapas del diario, por ejemplo, dedicaron en ese período espacio a la "corrupción"; en las tapas referidas al tema económico, la palabra más mencionada fue "inflación". Cerca de 40 tapas incluían directamente, sin apelar a sinónimos, la palabra "caos" y, en lo que constituyó un dato saliente, se mostró que el 78% de las tapas analizadas habían sido negativas. Finalizada la presentación de Ottaviano, llegó el turno de Roberto Caballero, conductor de Radio Nacional y Director del diario Tiempo Argentino. El periodista inició su presentación re-

firiéndose al documento fundacional de ese diario, en el cual se hacía referencia al momento de la creación del medio como una encrucijada histórica, en tanto el año del bicentenario debía considerarse una bisagra. La referencia de Caballero situó su discurso en una posición de crítica a la pretendida y falsa neutralidad valorativa de los medios de comunicación, en tanto puso de relieve la aparición de un medio nacido al calor del surgimiento de un masivo movimiento de defensa de un proyecto de país nacional y popular. Por otra parte, en un ejercicio tan necesario como inusual de declaración de posición política, el director de Tiempo Argentino puso de relieve la actividad mediática enmarcada en un territorio de disputa por la construcción de sentidos, declarando que era objetivo concreto del medio salir a disputar a Clarín su hegemonía sobre la clase media ciudadana. En un pasaje de su discurso, Caballero hizo un explícito reconocimiento a la labor y la importancia del surgimiento del diario Página/12, en tanto apareció como una voz disonante en un momento de hegemonía absoluta de un discurso conservador que no tenía contraparte; destacó, sin embargo, que la pelea solitaria de aquel diario no podía ser sino insuficiente, en función de una enorme diferencia en la correlación de fuerzas. En este contexto, sostuvo que la idea fundacional del diario dirigido por él fue la construcción de un medio popular y masivo, un diario de mayorías capaz de disputar el espacio de la comunicación de igual a igual con los medios hegemónicos.

El Congreso se cerró el día sábado con un panel titulado "Pensamiento nacional y popular: complejidades y derroteros del pensamiento político emancipador en las periferias colonizadas". El orador inicial del Panel fue Aritz Recalde, miembro permanente del CIPPLA y directivo de la Universidad Nacional de Lanús, quien destacó la vigencia de la necesidad de producir un pensamiento tendiente a resolver los problemas propios de Latinoamérica, tal como estaba proyectado por los patriotas participantes de las guerras de liberación americana de principios del siglo XIX. Este proceso, según Recalde, quedó inconcluso en tanto los movimientos contrarrevolucionarios impidieron una segunda etapa de desarrollo integral de las naciones. Esta inconclusión es, a juicio de Recalde, lo que actualiza precisamente la necesidad de elaborar un pensamiento nacional que discuta el concepto mismo de Nación, centrado en el derecho a la autodeterminación. En un recorrido breve por ciertos hitos históricos, la batalla de Pavón y los golpes de Estado de 1955 y 1976 se constituyeron, según este orador, en episodios que tuvieron un doble efecto: por un lado silenciaron los procesos reivindicativos y revolucionarios que intentaron afianzar la constitución de una Patria Grande soberana y por otro consolidaron el pensamiento colonial. La segunda expositora del panel fue Isabel Rauber, destacada pensadora latinoamericana, docente de la Universidad de Lanús y de la UPPM. Rauber centró su conferencia en destacar el proceso de integración latinoamericana, entendiéndolo como las complejidades de lo que da en llamarse "pensamiento nacional" bajo la suposición de una nación ampliada, integrada e intercultural y aprovechando la fecha, 8 de octubre, aniversario de la muerte del Che, como una excusa perfecta para ejemplificar en la figura del héroe dicha integración. Una idea saliente en la alocución de esta reconocida intelectual fue su llamado a no abandonar los conceptos de lucha. Según su parecer, el abocarse a la infinita tarea de crear palabras nuevas responde a un abandono, en tanto la defensa de los conceptos y su resignificación debe ser tomada como una tarea de resistencia a la dominación y quiebre

de la colonialidad. Sumado a esto, llamó a revisar el concepto mismo de "pensamiento", para considerarlo como acto que expresa su nacionalidad en las prácticas de liberación; desde esta perspectiva, los pensadores fundantes de la nacionalidad son siempre hacedores, tengan o no la posibilidad de ser ellos mismos quienes vuelvan reflexivamente sobre su actuar. Los que crean, resisten y construyen nuevas formas de organización política son, para Rauber, los estandartes del pensamiento, que debe ser reconfigurado como pensamiento activo y militante.

El cierre del último panel tuvo dos presencias de lujo: Norberto Galasso y Hebe de Bonafini. El primero en hablar fue Norberto Galasso, quien comenzó coincidiendo con Aritz Recalde en la necesidad de volver a pensadores como Cooke, Jauretche, Hernández Arregui y Scalabrini Ortiz, entre otros. Sin embargo, destacó la necesidad de trascender esas lecturas entendiendo que hay procesos históricos en los cuales aparece como posible el avance concreto. Este avance requiere, según Galasso, retomar el desafío presente en estos pensadores acerca de desarmar el andamiaje colonial de conceptos establecidos como verdades que no son otra cosa que repetición de zonceras; el "estado como mal administrador" o la "libertad de elección individual" fueron sólo algunos de los conceptos abordados críticamente. La destrucción de estas zonceras es, a criterio de Galasso, imprescindible, en tanto su demora produce que si bien finalmente puedan ser revisadas, esta revisión suela hacerse siempre a costa de sangre y destrucción del tejido social. Por otra parte, se refirió a la actual coyuntura y advirtió sobre la necesidad de volver sobre el proyecto de país expresado en la Constitución de 1949, a la hora de dotar de significado al concepto de "profundización del modelo", del que tanto se habla en la actualidad. A su parecer, esta profundización debe contemplar, como lo hacía aquella Constitución, la revisión de los mecanismos de control de las exportaciones y del capital financiero y la función social de la propiedad privada. En los tramos finales de su charla, rescató la figura de Néstor Kirchner como la de un "presidente militante" capaz de recrear la confianza en la política como herramienta de transformación. Luego de la disertación de Galasso, habló la Presidenta de la Asociación Madres de Plaza de Mayo y Rectora Honorífica de la Universidad Popular, Hebe de Bonafini. Ya en el inicio de su exposición conmovió al auditorio reflejando en una frase la síntesis de gran parte de todo lo que se había hablado, no sólo en la mesa sino a lo largo del Congreso. "A las madres — dijo — nos tocó casi no poder pensar; o si había un pensamiento era el único: encontrar al hijo (...) y a lo largo del tiempo fuimos haciendo un camino, fuimos aprendiendo, no en la secundaria, que no la habíamos hecho, sino en la calle, con los golpes". Esta frase inicial daba cuenta de lo que en su exposición se hacía evidente: el pensamiento se producía en la acción concreta y directa, en el combate contra enemigos poderosos que exigía producir una conciencia política. Fue a partir de este disparador inicial que Bonafini comenzó a narrar el camino de constitución de un colectivo de resistencia primero y de lucha por la liberación y la transformación social después. "La ignorancia — sostuvo — es el gran enemigo del pueblo; más que el mismo enemigo al que se combate", por lo que la formación política de los jóvenes aparece como fundamental. Llamó en su exposición a plantear un trabajo real de construcción de herramientas capaces de formar a los estudiantes de todos los niveles en la historia reciente, en tanto, por ejemplo, la ins—

tauración del 24 de marzo como el "Día de la memoria" es buena, pero insuficiente si no es acompañada por un discurso sostenido en las aulas que ponga en claro cuál fue el verdadero propósito del genocidio. Insistió, además, en la importancia de reivindicar a los compañeros desaparecidos como revolucionarios que luchaban por la liberación y la emancipación popular, resaltando que nos asiste a nosotros, hoy y aquí, la responsabilidad de que esos sueños revolucionarios sea finalmente realidad.

El Congreso se cerró pasadas las 21 horas del sábado, con unas breves palabras de agradecimiento de Alejandro Bresler, Secretario de Investigación de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, quien llamó a considerar el encuentro como un inicio de un trabajo mayor y más profundo y reivindicando la prédica de las Madres a favor de la recuperación del amor como categoría política fundamental.

DENOMINACION DEL CONGRESO

I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano

La Patria Grande Insurgente: Dignidad soberana del pensamiento plebeyo

Realizado en la Sede 1 de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo los días 7 y 8 de octubre de 2011

DATOS SOBRE LA ORGANIZACIÓN

Entidades organizadoras:

Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM) / Centro de Investigaciones en Pensamiento Político Latinoamericano (CIPPLA)

Comité organizador:

Alejandro Cristian Bresler
Germán Ibáñez
Pablo Quintero
María Marta Quintana
Juan Francisco Martínez Peria

Autoridades de la UPMPM:

Rectora Honorífica: Hebe Pastor de Bonafini
Rectora: Inés Vázquez
Secretario de Investigación: Alejandro Cristian Bresler
Secretario Académico: Germán Ibáñez
Secretario Administrativo: Juan Ignacio Martín
Secretaria de Extensión: Elina Alejandra Giménez

Comité Académico

Alejandro Cristian Bresler
Alejandro de Oto
Ariadna Somoza
Ariel Fazio
Aritz Recalde
Fernando Delfino Polo
Germán Ibáñez
Gonzalo Barciela
Graciela Barbieri
Inés Vázquez
Isabel Rauber
Juan Francisco Martínez Peria
María Marta Quintana
Martín Forciniti
Nicolás Pagura
Pablo Quintero

Miembros del CIPPLA:

Alejandro Cristian Bresler
Ariadna Somoza
Ariel Fazio
Aritz Recalde
Fernando Delfino Polo
Germán Ibáñez
Gonzalo Barciela
Juan Francisco Martínez Peria
María Marta Quintana
Martín Forciniti
Nicolás Pagura
Pablo Quintero

FUNDAMENTACION DEL CIPPLA

América es un continente explotado en proceso de emancipación. La ocupación europea reprodujo en América, genocidio(s) mediante, la lógica capitalista que necesitaba mercancías libres y hombres y mujeres esclavizados. La maquinaria colonial imprimió a esta dinámica de saqueo una originalidad de escala, produciendo países cuyo destino histórico sería proveer a las potencias colonizadoras todo el bienestar posible, al precio de la felicidad negada a los pueblos sometidos. Esa maquinaria, que contó con una imprescindible formación de cuadros políticos locales, produjo como contrapartida del colonialismo externo un colonialismo interno feroz, que acompañó la negación de la identidad de los pueblos con una sólida instauración imaginaria de la naturalidad de las relaciones de explotación capitalista. La estructura de clases encontró, a lo largo del proceso colonial, su realización acabada en la identificación del "buen nativo" con el trabajador dependiente y explotado: pueblos enteros reducidos a la animalidad y destinados a obrar como engranajes maquinales, bajo la atenta mirada de autoproclamados hombres "*verdaderos*", dueños de la tierra y la palabra.

América es, también, un continente colonizado en proceso de liberación. Más de cinco siglos de colonialismo han producido representaciones imaginarias, tanto culturales como políticas, en las cuales predominó la propiedad de una culpa constitutiva ante el deseo emancipatorio. Los breves procesos de construcción de perspectivas propias fueron sistemáticamente combatidos por élites extranjerizantes que no dudaron en masacrar al pueblo cuando sus estrategias de dominación cultural se hicieron inefaces.

Pero América es hoy, sobre todo, un despertar incontenible.

Los últimos años han visto surgir, en América Latina, procesos políticos regionalistas avanzando en pos de la integración continental; movimientos decididos a protagonizar una ruptura con los dictados neoliberales consolidados en las tres décadas finales del siglo XX, que denotan la fisura y el debilitamiento de la hegemonía ideológica del proyecto globalizador promovido por las naciones centrales. La constitución de sujetos y regiones subalternizados por el impacto (geo)político de la matriz colonial capitalista se encuentra interpelada por la insolencia plebeya de un nuevo sentido común que pugna y crece. Las subjetividades colonizadas comienzan a transformar en idioma su dialecto de resistencia y ya no resisten, sino que avanzan y reclaman, con términos propios, su dignidad soberana.

El Centro de Investigaciones en Pensamiento Político Latinoamericano se propone construir un espacio de investigación, de trabajo, de debate y de lucha, recuperando la perspectiva de los marcos del pensamiento que contribuyan a emancipar al pueblo. Este pensamiento crítico puede ser rastreado en su origen desde las producciones del universo amerindio, en las elaboraciones afrocaribeñas o desde las contribuciones de los pensadores y los dirigentes políticos americanos de la independencia, entre otras fuentes. La matriz de pensamiento nacional y popular latinoamericano recupera los nodos y posicionamientos teóricos y las praxis políticas de movimientos populares.

A partir de aquí, el CIPPLA se propone la producción de saberes y la elucidación de problemáticas con la finalidad de contribuir a la emancipación de las comunidades y los pueblos del país y de Nuestra América, re-

cuperando esta categoría martiana que nos permite incluir no sólo la enunciación latinoamericanista, sino además la caribeña, la afrodescendiente y la de los pueblos indígenas de América del Norte. Esto no significa, en absoluto, obviar la problemática del latinoamericanismo (y el americanismo todo) como prédica, que encuentra en algunos desarrollos teóricos la objeción de proponerse como una postura esencialista y cerrada en sí misma, ajena (y adversa) a formulaciones y teorizaciones foráneas. Por el contrario, asumirse latinoamericanista implica, para cada integrante del CIPPLA, comprender la complejidad de todo proceso de descolonización, reencontrar voces propias largamente silenciadas, pero sin desdeñar marcos teóricos y posicionamientos críticos de otras regiones que asuman posiciones emancipadoras y que contribuyan a la definitiva liberación de la Patria Grande y de todos los pueblos del mundo.

Por otra parte, el CIPPLA toma como tarea fundamental quebrar la limitación político cultural de la mirada moderna (y modernizante) que compartimenta y escinde, dotando de una falsa independencia, lo político de lo social, de lo económico, de lo jurídico. Esta visión, encarnada en instituciones formadoras de "especialistas" ciegos a la vitalidad propia de las necesidades del pueblo, es la que permitió transformar el saber en mercancía y no en praxis comunitaria. Por la misma razón, el CIPPLA será espacio de sistematización de prácticas populares, de encuentro con la vida política activa, de discursos subalternizados. El pensamiento, bien lo enseñaron las Madres de Plaza de Mayo, vive tanto en los libros como en las calles, las plazas, las manifestaciones culturales populares.

El CIPPLA pretende, por tanto, ser una instancia convocante, inclusiva, democrática y participativa, que se propone como objetivos:

- Aportar a la descolonización cultural y epistémica del pensamiento político y social hegemónico en América Latina.
- Producir investigaciones que recuperen el pensamiento político latinoamericano, haciendo hincapié en sus vertientes emancipadoras, nacionales y populares.
- Elaborar nuevos marcos de pensamiento político a partir de la discusión colectiva interna y del diálogo permanente con las organizaciones libres del pueblo.
- Contribuir a la profundización del desarrollo del pensamiento descolonial, abordando en toda su complejidad problemática la cuestión del reconocimiento y determinación de lo propio, en el marco del proceso de descolonización.
- Promover y divulgar las investigaciones en eventos, jornadas y congresos, generando ámbitos para la apropiación social del conocimiento por parte de las organizaciones libres del pueblo.
- Desarrollar publicaciones en diferentes formatos y de diverso tipo, como boletines, revistas y libros.
- Fomentar acciones de cooperación con instituciones e investigadores de diferentes lugares del país y de América Latina.

DATOS SOBRE EL CONGRESO

Mesas:

Mesa 1: Perspectiva Descolonial / Praxis Descoloniales: Cuestiones Abiertas

Mesa 2: Propuestas y desafíos epistémico—políticos desde América Latina en clave decolonial

Mesa 3: Espectros de Fanon. Descolonización, militancia y teoría social (1961—2011)

Mesa 4: El pensamiento situado de Rodolfo Kusch: una aproximación interdisciplinaria a su obra

Mesa 5: Trauma y acción colectiva: investigando el genocidio desde las fuerzas sociales (CIG)

Mesa 6: Pensar y actuar por la liberación

Mesa 7: Hacia una revisión crítica del derecho

Mesa 8: Sustentabilidad, buen vivir y alternativas al capitalismo

Mesa 9: Subjetivación política, militancia y prácticas colectivas

Mesa 10: Arte y pensamiento político: reflexiones críticas sobre el rol del arte en los procesos emancipatorios

Mesa 11: El lado oscuro de la Tierra: la colonialidad y las insurgencias descoloniales

Mesa 12: América Latina: Liberación o dependencia. El pensamiento político de Martí, Jauretche y Freire

Mesa 13: Pensamiento Económico Argentino y nuevo modelo económico

Paneles:

PANEL 1 — **Políticas y epistemologías en tiempos descoloniales: genealogías para un pensamiento otro**

Alejandro De Oto (INCIHUSA / CONICET)

Juan Francisco Martínez Peria (UPMPM / CIPPLA)

Hugo Biagini (UNLa / CONICET / Academia de Ciencias)

María Eugenia Borsani (UNCo / CEAPEDI)

PANEL 2 — **Descolonialidad e Interculturalidad: Luchas Epistémico—Políticas**

Zulma Palermo (Prof. Emérita UNSa)

Miguel García (L'QATAXAC NAM QOMPI)

Pablo Quintero (UBA / CONICET / CIPPLA)

Aureliana González (QOMLASHEPI)

PANEL 3 — **Universidad, política y construcción colectiva del conocimiento**

Inés Vázquez (Rectora UPMPM)

Hugo Trinchero (Decano FFyL — UBA / Inv. Principal CONICET)

Florencia Saintout (Decana F. de Periodismo — UNLP)

PANEL 4 — **La comunicación social como producción política de sentidos**

Cynthia Ottaviano (Radio Nacional / Diario Tiempo Argentino)

Roberto Caballero (Radio Nacional / Diario Tiempo Argentino)

Víctor Ego Ducrot (FPyCS – UNLP)

Pablo Caruso (Resp. de la Dir. Artística de AM 530 La voz de las Madres)

PANEL 5 – Pensamiento nacional y popular: complejidades y derroteros del pensamiento político emancipador en las periferias colonizadas

Hebe de Bonafini (Presidenta de la Asoc. Madres de Plaza de Mayo / Rectora Honorífica UPMPM)

Norberto Galasso (Director del Centro Cultural Enrique Santos Discépolo)

Isabel Rauber (UNLa / UPMPM)

Aritz Recalde (UNLa / UPMPM)

PONENCIAS

Klostera–Rogulich, Guillermo – *Epistemología del desencuentro*

Wahren, Cecilia (UBA / CONICET / CIPPLA) y Concha, Paz (UBA / CIPPLA) – *Los usos de la memoria: co-nocimientos para que, para quien, de quien*

Garbe, Sebastian (Universidad De Viena) – *El oficio de la antropología después del giro decolonial – Desafíos metodológicos*

López, Martín Daniel (UPMPM) – *La historia como discurso político*

Li Rosi, Federico (FFyL – UBA) – *La revolución boliviana de 1952*

Carrillo Nieto, Juan José (UNAM) – *La celebración del bicentenario en México: un proyecto de país que quedó en el olvido*

Fallacara, Malena (C. C. de la Cooperación) – *Trabajo y autogestión: emprendimientos productivos autogestivos y cooperativos florecidos luego de la crisis de 2001 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*

Agudelo Piza, Nayibe (Universidad Libre de Colombia) – *¿La vida de quién?*

Di Genaro, Nicolás – *Acumulación por desposesión y democracia participativa: excursus de una interrelación compleja en las antinomias del extractivismo argentino*

Verde, Michel; Forquera Varela, David y Correale, Juan (Colectivo de Estudiantes de la UPMPM) – *Propuesta para una economía sustentable: Seamos tierra para alimentar a nuestros pueblos*

Forciniti, Martín – *La trinidad filosófica Pueblo–Cultura–Liberación, entre la herejía y el dogma* (GEL / CIPPLA)

Palumbo, Mercedes y Ramati, Soledad – *Influencia de Esteban Echeverría en el Diseño Global Imperial. Reflexiones desde el Pensamiento Descolonial* (GEL / CIPPLA)

Pinacchio, Ezequiel – *¿Es posible, y es deseable, una ontología del pobre? Kusch, Fanon y la descolonialidad del ser* (GEL / CIPPLA)

Spinelli, Juan Manuel (Universidad de Morón) – *El bisturí y el megáfono: la redefinición neozapatista de la "función intelectual"*

Roldán, David y Rodríguez, Pablo (Universidad de Morón – FIET) – *Reformulación de la teología cristiana en el contexto latinoamericano: cómo acompaña la teología un proceso de transformación social*

Lighezzolo, Luis Ángel (Universidad de Morón – FIET) – *Filosofía de la liberación: un proyecto abierto al futuro*

Díaz, Martín E. (UNCo / CEAPEDI) – *Nación y otredad. Apuntes sobre la invención de lo extraño y peligroso en*

la Argentina moderna

Sartino, Julieta (UNRN / CEAPEDI) – *América Latina: el Populismo en contexto*

Borsani, María Eugenia (UNCo / CEAPEDI) – *Un viraje hacia hermenéuticas otras*

Médiçi, Alejandro (UNCo / CEAPEDI) – *Neoconstitucionalismo, giro decolonial y ecología política en Nuestra América*

Martini, Florencia (UNCo) – *Derechos de la Naturaleza y Buen Vivir en los Estados plurinacionales e interculturales: Hacia un contrato social y solidario ampliado*

Murmis, Diego (UBA / CIPPLA) – *Una negación y una afirmación para la antropología. Notas para la descolonización epistémica*

Concha, Paz (UBA / CIPPLA) y Garbe, Sebastian (Universidad de Viena) – *Desafíos teórico-prácticos desde la descolonialidad: Investigación-acción transcultural en el Chaco Argentino*

Figueira, Patricia (UBA / CIPPLA) – *Entre memorias y olvidos. Los silencios selectivos de la Institución Escolar Delgado de la Rosa, Juan Antonio (Cooperativa Gredos san Diego) – Fundamentación ética y jurídica de los derechos humanos. In memoriam José María Díez Alegría*

Nogueroles Jové, Marta (Univ. Autónoma De Madrid) – *Agustín García Calvo: la actualidad del anarquismo*

Bertachi, Julián (UNGS) – *Educación en Derechos Humanos y no meramente enseñarlos*

Nápoli, Bruno (UPMPM) – *Políticas de memoria y Derechos Humanos, una relación en discordia*

Senlle Seif, Sebastián – *La imposible tarea de civilizar bárbaros. O el eterno retorno de la barbarie*

Zorzoli, Facundo – *Desarrollo y Colonialidad: vigencia estructural de la colonialidad en el discurso del desarrollo*

Quintero, Pablo (UBA / CONICET / CIPPLA) – *¿Solidaridad sin Descolonialidad?*

Delfino Polo, Fernando (UBA / CIPPLA) – *La Nación en la enrucijada*

Vozzi, Natalia (UBA / CIPPLA) – *El drama de América o del afán de ser—alguien. Una aproximación a la valoración del saber popular en la obra de Rodolfo Kusch como herramienta para pensar el sujeto político latinoamericano*

Gutiérrez, Eduardo Daniel – *Cultura, política y modernización técnica en Kusch. Algunas observaciones*

De Oto, Alejandro (INCHUSA / CONICET) y Quintana, María Marta (CIPPLA / IIDyPCa/CONICET) – *Frantz Fanon, los espectros y lo trágico*

Barciela, Gonzalo (UPMPM / CIPPLA) – *El científico social, el intelectual y el militante. Lo formal, lo concreto y lo político en la obra de Roberto Carri*

Flores Torres, Mariela (UNPSJB / CONICET) – *Los condenados de "medio oriente". Una lectura desde Frantz Fanon y Edward Said*

Martínez Peria, Juan Francisco (UPMPM / CIPPLA) – *Y el Islam, ¿dónde está? Fanon, la revolución argelina y el problema del Islam*

De Angelis, Javier (FFyL – UBA) – *Resistencias del peronismo. Daniel James y su lectura del plebeyismo en la cultura peronista de la clase obrera argentina*

Greca, Leandro – *Instantáneas de una derrota. Testimonios en tensión y a tientas en las entrevistas de Controversia (1979–1981)*

Fortunato, Andrés (FFyL – UBA) – *Filosofía política del movimiento obrero*

Baeza, Gustavo (UPMPM) – *Imperialismo, extranjerización de la economía nacional y la resistencia insurreccional del pueblo argentino*

Donnantuoni Moratto, Mauro A. – *Inflexiones de la comunidad nacional: las posiciones de la particularidad en*

el pensamiento de Carlos Astrada

Sánchez, Santiago — *Temas y problemas del pensamiento indígena. Un acercamiento a dos obras fundamentales de Fausto Reinaga: "Tesis India" y "La Revolución India"* (GEL / CIPPLA)

Palumbo, Mercedes y Vacca, Laura Celina — *Heterogeneidad epistémica y movimientos sociales latinoamericanos*

Rodríguez Lopes, Gabriel (UNSAM) — *Contribuciones del Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) en la re-conceptualización del Desarrollo*

Giller, Diego Martín (FSoc — UBA / CONICET) — *El pensamiento de Fausto Reinaga. Notas para un acercamiento a la ideología indianista*

Silva, Santiago — *Bolivia: La descolonialidad en práctica*

Lisanti, Liliana (UPMPM) — *El lenguaje y el derecho*

López, Mario (UPMPM) — *Ser, deber ser y relaciones sociales*

Peláez, Rodolfo (UPMPM) — *Notas sobre el derecho*

Equipo UBACyT "Las disputas por la hegemonía en el siglo XXI latinoamericano: el nuevo carácter de los conflictos" (FSoc — UBA) — *Reflexión conceptual sobre las cuestiones de la actual coyuntura latinoamericana*

Agrupación Estudiantil Marcelo Feito (FSoc — UBA) — *Perspectivas críticas en las ciencias sociales latinoamericanas*

Bordese, Paula; Forclaz, Zarina Nahir; Gatica, Santiago (Investigadores independientes) — *Escribir en paisano y pensar en nacional. Colonización pedagógica y conciencia nacional en la universidad argentina*

Wajnerman, Carolina (IUNA) — *Pensar desde América Latina. Arte y política*

Vergara, Ximena (UBA / CONICET) — *Polémicas culturales de los años sesenta en Cuba: historia, contextos y actualidad*

Serbent, Mariana (UBA / CONICET) — *"Opinião '65": Arte/política entre el morro, el museo y los medios de comunicación*

Maribondo Barboza, Leila (Universidade Federal Fluminense) y Faria Pinheiro, Lucí (Universidade Federal Fluminense) — *El arte como expresión y la elevación de la conciencia humana*

Guilis, Alberto y Ángel, Raquel — *Los Derechos Humanos en el capitalismo: la astucia de la razón*

Fernández Mouján, Inés (UNRN) — *La huella de Fanon en el discurso freireano*

Pérez Álvarez, Gonzalo (UNPSJB) — *GPS de los oprimidos: buscando nuevos/viejos caminos. Fanon, Cooke y la creación heroica*

Cedriani, Juan Pablo (UNRC) — *Cuerpos para armar. Lecturas fanonianas de conflictos en la integración de la imagen corporal en América Latina*

Blanco, Pablo (UNPSJB) — *Fanon y el cuerpo. Reflexiones en torno a la colonialidad del ser*

Muñoz, Alejandro (FCPyS — UNCuyo) — *Frantz Fanon: la violencia, la historicidad colonial y la cultura nacional*

Sosa, Ernesto Sebastián — *Repensando desde América*

Pérez Sosa, Juan Diego — *La responsabilidad ética de la cultura latinoamericana*

Nogueira, Juan Manuel — *La ontología de lo mestizo, de lo vegetal a lo social en la obra de Rodolfo Kusch*

Benegas Loyo, Diego (UPMPM / CIG) — *Investigar un pasado genocida desde un presente militante, discutiendo el modelo traumático*

Blanco, Agustina (CIG / UBA) — *Reflexiones en torno a la subjetividad y la apropiación*

Martínez Peria, Juan Francisco — *Calibanizando el positivismo. El pensamiento Descolonial de Antenor Firmin*

Basso, Juan Ignacio — *Populismo Cultural* (GEL / CIPPLA)

- Aguer, Bárbara — *Mitología y sacrificios modernos, una respuesta desde el sur* (GEL / CIPPLA)
- Azalli, Javier; Ibáñez, Germán (UPMPM); Scheines, Ramón y Espasande, Mara (UPMPM) — *América Latina: Liberación o dependencia. El pensamiento político de Martí, Jauretche y Freire*
- Mattos, Ernesto (CEMoP / UPMP / Cátedra Nacional De Economía Arturo Jauretche) y López, Rodrigo (UBA / Cátedra Nacional De Economía Arturo Jauretche) — *Cuestiones abiertas sobre el pensamiento económico nacional*
- Carrillo Nieto, Juan José (UNAM) — *La crisis política en México y los Derechos Humanos: ¿Guerra contra la delincuencia o guerra contrainsurgente?*
- Heffes, Ezequiel (FFyL, Derecho — UBA) — *Del Derecho Internacional Humanitario a la CONADEP. Causas, Justificaciones y ius post bellum en la búsqueda de la memoria*
- García, Lila (UBA — CONICET) — *Derecho a humano a migrar... ¿Y después qué? Nueva política migratoria y protección de derechos en el Poder Judicial*
- De Castro Santos, Bruna Izidio (Faculdades Integradas "Antonio Eufrásio de Toledo"; Brasil) — *O princípio contramajoritário como mecanismo regulamentador da soberania*
- Bindi, Facundo (UBA) — *Manuela Sáenz: libertadora de América*
- Balbi, Gladis María (Grupo Entrerriano de Estudios para la Emancipación) y Richardet, Alejandro Jorge (Grupo Entrerriano de Estudios para la Emancipación) — *Artigas y Los Pueblos Libres. ¿El primer populismo?*
- Melendi, Lucila P. (UBA / IEALC) — *El lugar de la integración regional en el pensamiento latinoamericano*
- Viloria, Mauricio (UPMPM) — *Aproximaciones históricas a los planteamientos políticos de la insurgencia colombiana*
- Moreno Guevara, Jessica Viviana; Pereira Fuyo, Laura Fernanda (Universidad Libre de Colombia) — *Los movimientos sociales como posibilidad de bloque contra hegemónico en la transición democrática: caso colombiano*
- Peralta Mariñelarena, Rebeca (UNAM) — *Emancipaciones, resistencias y autonomías. Apuntes para una cartografía de las luchas populares en México*
- Melgarito Rocha, Blanca Estela (UNAM) — *La Criminalización de la protesta social en México, el caso Oaxaca 2006*
- Camacho Corzo, Pedro (Universidad Libre de Colombia) — *La enunciación de los movimientos sociales en Colombia y Latinoamérica*
- Fazio, Ariel (FFyL — UBA) — *La filosofía del peronismo y el problema de la transformación política*
- Sarobe, Sebastián (FFyL — UBA) — *Militancia y territorio: algunas notas sobre nuestra práctica política*
- Hage, José Elías (FFyL — UBA) — *Militancia: entre el mito y la dialéctica*
- Heredia, Juan Manuel (FFyL — UBA) — *Individuación y transformación de un pueblo, según Simondon*
- Somoza, Ariadna (UPMPM) — *La Economía Social en la posconvertibilidad*
- Fraschina, Santiago — *El nuevo modelo económico de la posconvertibilidad*



A continuación se ofrece una selección de estas ponencias, con la intención de que el lector disponga de una muestra suficientemente representativa de la gran variedad de temas y abordajes que presentaron las diversas mesas. A pesar de esta multiplicidad, puede apreciarse en los textos un rasgo común, que responde sin lugar a dudas a las características de la institución desde la cual se realizó la convocatoria al congreso: la reflexión crítica y latinoamericana sobre los efectos políticos del pensamiento, dondequiera que éste se desarrolle, ya sea en ámbitos académicos, periodísticos o militantes. Es precisamente en torno a esta reflexión que se constituyó el CIPPLA, siendo el evento que aquí se reseña apenas un mojón en un largo camino a transitar, en pos de una fructífera articulación entre teoría y práctica política que colabore en la construcción de una Patria Grande finalmente descolonizada.



FRANTZ FANON, LOS ESPECTROS Y LO TRÁGICO

Alejandro De Oto* & María Marta Quintana**

Resumen

En este trabajo se problematiza la visión dialéctica de la historia en oposición a una visión trágica de la misma. Al respecto, se entiende que Fanon concibe al sujeto colonial trágicamente habitado por fantasmas y modelado por representaciones epidérmico-raciales. Nuestra hipótesis de lectura es que si bien Fanon intenta exorcizar al cuerpo colonial dándole nombre a los espectros que lo sujetan, "sabe" que toda posición es fantasmática, que la contraparte de la conjura espectral es la *fijación*. Desde la perspectiva fanoniana, y a diferencia de la lectura de Sartre, el cuerpo que surge monstruoso del colonialismo lejos de "encarnar" un momento *superador* se mueve por las tramas de una historia emancipatoria que (todavía) debe construir.

Palabras clave: Frantz Fanon — Dialéctica — Tragedia

*¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de
mí un hombre que interroga!*

Frantz Fanon

*La vida de un hombre, tan única
como su muerte, será siempre más
que un paradigma; otra cosa que un
símbolo. Y es esto precisamente lo
que un nombre propio debería
siempre nombrar.*

Jacques Derrida

A 50 años de la muerte de Frantz Fanon dejarse interpelar por sus espectros resulta fundamental. Espectros que refieren tanto a las múltiples recepciones de su obra, como a los fantasmas que la acechan. Nombrar a Fanon es evocar a un intelectual cuyos escritos ponen en evidencia la complejidad del mundo que el colonialismo produjo, incluidos los procesos de subjetivación en los que todavía podemos reconocernos. Por eso, Fanon, es mucho más que el nombre de un intelectual: es el nombre de uno de los militantes más importantes del movimiento crítico del colonialismo moderno.

El activismo y la obra fanoniana recorren cada uno de los escenarios en los que se discute y discurren dos fenómenos profundamente entrelazados: la modernidad y la colonialidad. En relación con esto, hablar de lo espectral supone el desafío de ir más allá de cualquier reaseguro ontológico (desafío que Fanon radicaliza como ningún otro). En efecto, Fanon *está más allá* de la ontología cuando constata que ésta no implica al sujeto colonial más que al modo de un tenue reflejo, de un fantasma. Tal constatación dispone una noción de *conflicto*, como fenómeno inscripto en la historia, según la cual los sujetos se articulan en prácticas y no como resultado del encuentro de esencias ulteriores de la identidad. Así, en Fanon, lo espectral se articula en un triple movimiento: como crítica a la ontología y sus lógicas epistémico-categoriales; como constatación de la inexistencia del *negro* (del sujeto colonial) y como compulsió a la lucha político-emancipatoria.

En este artículo, en homenaje a quien sin *ser* propiamente *ahí* no deja de anunciarse y de *habitar* en la teoría política y en la política de la teoría, nos proponemos, en primer lugar, trazar un breve mapa de las reapropiaciones de la escritura fanoniana; y luego, retomando el prólogo de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra* (1961–1994), confrontar dos sentidos de la historia: el trágico y el dialéctico. Respecto de esto último, cabe adelantar que en contraposición con el prólogo de Sartre que ocluye la *novedad* en favor de la síntesis dialéctica, Fanon destaca la dimensión productiva de la historia y la responsabilidad del cuerpo/sujeto colonial en los procesos descoloniales.

Espectros fanonianos en la teoría

Como alguna vez sostuvo Edward Said, el legado fanoniano ha experimentado múltiples "re-igniciones". Por esta razón, parafraseando la expresión derridiana, se puede decir que del mismo modo que no existe ni un único espíritu del marxismo, ni un único Marx *después de Marx*, tampoco existe ni un único Fanon *después de Fanon*, ni un único espíritu de su obra¹. Hagamos un breve repaso.

Las primeras lecturas, inmediatamente posteriores a la muerte de Fanon en 1961, se concentran en el potencial emancipador y revolucionario de sus textos. Esa saga fue inaugurada por el famoso prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*, el cual alcanzó tan alta repercusión que por momentos opacó al propio libro de Fanon. Por aquellos años de descolonización y de opciones ideológicas que se debatían entre las tensiones de los bloques, los textos del martiniqués circulaban como manuales de uso para la comprensión de los procesos de liberación nacional, en especial en regiones de África, de Asia y de América Latina.

En Argentina, por ejemplo, en un contexto de gran movilización social y política, en el que también ocurría la proscripción del peronismo, y de discusiones sobre el futuro que involucraban los términos de "liberación nacional" y de "revolución", se referenciaba a Fanon en diversas publicaciones de las organizaciones de izquierda o simpatizantes de éstas. La *Revista de la Liberación y Pasado y Presente* constituyen dos ejemplos de la circulación fanoniana en nuestro país. En la primera, en 1964, el prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra* es presentado por José Szabón como un adelanto de la edición en español. En la segunda, Francisco Delich escribe "La teoría de la revolución en Frantz Fanon" (1964: 338–348), artículo que retoma los planteos revolucionarios de Fanon y los analiza en su originalidad y en sus debilidades.

A principios de la década del setenta, Carlos A. Fernández Pardo publica *Frantz Fanon* (1971), fuertemente influenciado por la lectura de la obra homónima de Renate Zahar. Allí, Pardo reflexiona sobre las dimensiones que de un modo u otro atraviesan la escritura de Fanon, pero los tópicos y el lenguaje con el que estaban presentados revelan rápidamente una de las tramas más inquietantes de la escritura fanoniana: el problema de la nación y de la cultura nacional. Algunos de los problemas que recorre el índice del libro de Pardo son: "personalidad nacional y negritud"; "descolonización y lucha de clases"; "liberación nacional y cultura política", entre otros. El texto resuena de manera acorde con lecturas actuales de Fanon, y lleva a cabo las reflexiones sobre el impacto de la dialéctica sartreana en la lectura del colonialismo y la negritud —sobre este aspecto volveremos en la parte central de este artículo—. En cierta forma, entre las lecturas de Pardo, de Delich y de Szabón se podrían establecer gran parte de las coordenadas en las que circulaban los textos de Fanon en el debate argentino de entonces, en un espectro que va desde los avatares del pensamiento nacional, vinculado a las izquierdas del peronismo, hasta lecturas más propiamente marxistas de sus textos —con todas las advertencias contextuales del caso, especialmente en lo que refiere a trabajos como los de Delich que surgen del proyecto de *Pasado y Presente*—. Por otra parte, lo interesante del texto de Pardo es que detecta que el colonialismo de la descripción fanoniana desborda el marco de las luchas argelinas, dando lugar a la emergencia de una sociología colonial (1971: 13). Esta dimensión de la obra de Fanon, aunque con un carácter menos vinculado a la construcción de un saber y más como clave analítica del colonialismo, y sin aparente conexión

con el trabajo de Pardo, también estará presente en las tesis sobre la *sociogenia* de la pensadora caribeña Sylvia Wynter (2009). Y, años más tarde, en los trabajos de la comunidad que gira alrededor de la noción de "Shifting the Geography of Reason", en especial en las lecturas de Lewis Gordon².

Asimismo, cabe señalar que hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta, en el espacio ampliado de América Latina hay dos circulaciones que nos gustaría definir como fanonianas, que merecen ser invocadas en tanto impactan directamente sobre el problema de la filosofía en el continente, sus límites y acechanzas. Se trata de la lectura de Augusto Salazar Bondy en Perú, quien, con su famoso trabajo *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), propone que la autenticidad de un pensamiento filosófico americano depende de cuán lejos podamos situarnos de la alienación. Lo interesante del caso es que Salazar Bondy asume esa posición a partir de una noción de "alienación" en la situación colonial, correlativa con la representación de la alienación en Fanon, sin que medie una mención explícita de la obra de este último. La otra circulación, crítica de esta primera, se lleva a cabo con el famoso texto de Leopoldo Zea, titulado *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). En ese contexto, Zea recupera a Fanon para pensar que la filosofía latinoamericana se desarrolla a partir de la condición subalterna, esto es, en la encrucijada del colonialismo. Las tensiones entre ambas lecturas ilustran un capítulo central de la filosofía latinoamericana, y el papel que en ella juega la obra de Fanon. Años después, en 1974, Salazar Bondy publica en la *Revista Crisis*: "Diálogos indios entre Bartolomé de las Casas, Frantz Fanon, el cacique Huatuey y Ginés de Sepúlveda", texto en el que pone en boca de "Frans" un alegato contra el humanismo de Bartolomé y el llamado a Huatuey, el indígena, a una conciencia otra. Esta aparición explícita de Fanon en el texto de Bondy, permite inferir retrospectivamente que su lectura informaba la noción de alienación del primer ensayo mencionado.

Casi en simultáneo, pero con otra clave de interpretación que comenzaba hacia fines de los '70 y se extendía por casi dos décadas, Fanon se convertía en fuente de inspiración para una reflexión renovada sobre la dinámica cultural del imperialismo. Fue Said quien situándolo en la encrucijada de cultura e imperio, encontró en él una figura crucial en el viaje de la resistencia al colonialismo moderno de los siglos XIX y XX. El legado fanoniano se volvió fecundo para la configuración de un campo de lecturas denominado "crítica poscolonial". En ese espacio, en particular a partir del trabajo de Homi Bhabha, Fanon se tornó central para analizar y criticar la problemática de la racialización y de las dinámicas de identificación/representación coloniales³. De este modo, ya entrados los años '80, se dio un doble proceso global sobre su obra: si bien las lecturas marxistas persistieron, se fue esbozando una línea de reflexión que le prestaba mayor atención a los procesos de subjetivación propios del colonialismo y a las situaciones de subordinación/subalternidad. En ese marco, el texto revolucionario fanoniano mutó dando lugar a un trabajo fuertemente analítico acerca de la subjetividad, la democracia y las formas de producir "mundo" en términos del discurso colonial.

Las décadas siguientes, en especial la de los noventa, tuvieron resultados dispares en relación con la escritura de Fanon. En América Latina prácticamente se dejó de mencionarlo, y cuando se lo hacía era para ofrecer caracterizaciones que situaban al *corpus* fanoniano en los anaqueles de una supuesta biblioteca "revolucionaria" *superada* por el curso indeclinable del neoliberalismo⁴. Por el contrario, en el norte, tanto en Estados Unidos como en el Caribe, su escritura fue objeto

de dos movimientos concurrentes: uno, ya mencionado, llamado "Shifting the Geography of Reason", que vinculaba la trama fanoniana con la reflexión fenomenológica posicionando a Fanon como la figura central de una ciencia/filosofía crítica de los fundamentos occidentales en clave poscolonial. El otro movimiento, denominado "giro descolonial", recuperaba parte de la perspectiva del primero pero inscribiendo a Fanon en una genealogía propia del pensamiento latinoamericano, no dependiente de las coordenadas imperiales y ubicado en la *diferencia colonial*. Es importante destacar que en esta última dirección, la obra de Fanon es leída como una fuente conceptual para pensar procesos que ocurren en la dinámica modernidad/colonialidad, es decir, en la tensión de un mundo moderno que no puede ser explicado sin su correlato colonial.

Este repaso pretende dar cuenta de la dinámica que fue y continúa siendo la recepción y apropiación de la obra de Fanon. Una multiplicación de lecturas que se ve favorecida por el hecho de que su escritura nunca se desenvuelve como un cúmulo de certezas sedimentadas. Por el contrario, la trama fanoniana se desempeña en cada caso con una tenacidad renovada que persigue derrotar al colonialismo, dándole rienda a los fantasmas que (lo) acechan. Y si Fanon procede exorcizando, conjurando *presencias* espectrales, lo hace con el propósito de emancipar a hombres y mujeres de las taras raciales y de la alienación provocada por condiciones sociales, políticas y económicas coloniales. Aunque también, ese mismo Fanon, o mejor, otro de sus espectros, avanza a martillazos contra la ontología, disponiéndose en la zona del no-ser, con el propósito de desnaturalizar *por fin* los mitos que hacen del *negro* y del *blanco* los arquetipos "fijados" de la esclavitud.

Los espectros de Fanon y la tragedia: el tiempo histórico desquiciado

No soy el prisionero de la Historia. No debo buscar allí mi destino. Debo recordar en todo momento que el verdadero salto consiste en introducir la invención en la existencia.

Frantz Fanon

Muchos son los fantasmas que acosan a Fanon en sus textos, siendo el del colonialismo el más persistente. Se trata de los fantasmas de la esclavitud, de los ancestros, de la genética, del racismo, de la inferioridad, del ritmo, de la sexualidad, de la pereza, del parecido, del servilismo... pero, sobre todo, de la blancura. Los fantasmas son del *blanco*, y el *negro* "lo sabe" como ningún otro. Esas presencias espectrales que lejos están de ser la condición de posibilidad de una ética hospitalaria de la alteridad, son, por el contrario, las que entran en el presente del sujeto colonial haciéndolo el *sujeto* de una idea, de una mistificación que se pretende por fuera de la Historia. Porque *ahí*, en la Historia del blanco, el negro *no es*.

En el camino por identificar los espectros, Fanon piensa intensamente al sujeto colonial, al que encuentra trágicamente habitado por éstos. Incluso su propio cuerpo se le aparece hasta la náusea modelado por la estructura misma de la representación colonial; más precisamente, por el esquema

histórico racial y el esquema epidérmico racial⁵. Pero hay algo en esa certeza, paradójico y potente, que cabe explicitar: porque si bien Fanon intenta exorcizar al cuerpo colonial poniéndole nombre a los espectros que lo rondan y que lo constituyen, al mismo tiempo sabe que toda posición es fantasmática y que la contraparte de la conjura espectral es la *fijación* (entendida como violencia cosificadora de la ontología). Fanon sabe que el cuerpo que surge monstruoso del colonialismo, incluso aquel que hace la crítica de los espectros, no está ahí para confirmar la regla de la inteligibilidad histórica sino para moverse tortuosamente por las tramas de una historia que debe construir. Y es a propósito de esa urgencia política, de esa historia que hay que *inventar*, que la perspectiva fanoniana se contrapone y se aparta del despliegue de la dialéctica sartreana. De—tengámonos aquí, entonces.

Esa polémica entre Fanon y Sartre tiene una historia que se remonta al capítulo cinco de *Piel negra, máscaras blancas* (1952–2009: 111–133). En ese capítulo, Fanon discute la limitación que impone a la negritud el registro dialéctico de la lectura sartreana. Cabe recordar que en su famosa introducción a la poesía de la negritud, publicada años antes con el título de *Orfeo negro*, Sartre sostenía que la negritud implicaba el momento antitético de la sociedad racista colonial, de la que se seguiría el momento de síntesis histórica post—racial. Por su parte, Fanon, en una situación de equilibrio complejo con la negritud, puesto que es irónico con ella, entiende que la propuesta de Sartre desactiva el presente de una afirmación identitaria, tanto en términos políticos como culturales, para hacerla transitar por la dialéctica de la historia. En otras palabras, Fanon le recrimina a Sartre el debilitamiento de la *politicidad* que la negritud conlleva como práctica histórica y social novedosa.

Leamos al propio Fanon:

Y resulta que no soy yo quien crea un sentido para mí, sino que el sentido estaba allí, preexistente, esperándome. No es con mi miseria de mal *negro*, mis dientes de mal negro, mi hambre de mal negro con lo que modelo una antorcha para prender el fuego que incendiará este mundo, sino que la antorcha ya estaba allí, esperando esta ocasión histórica.

[...] Jean—Paul Sartre, en este estudio, ha destruido el entusiasmo negro. Contra el devenir histórico se podía poner la imprevisibilidad (2009: 127).

En efecto, la escritura de Fanon no estaba allí para hablar de una suerte de historia lateral de la modernidad, importante pero subsidiaria de ésta, sino para ponerla de cabeza, para criticarla en sus modos y procesos históricos, epistemológicos, sociales.

¿Qué ocurre, una década después, con *Los condenados de la tierra*? Este libro escrito por Fanon en el fragor de guerra anticolonial de Argelia, destinado a pensarla y a contar con un instrumento que analiza las acechanzas de la sociedad poscolonial en ciernes, representa nuevamente el carácter disruptivo de su escritura. Gran parte del mismo es una reflexión sobre las condiciones de la sociedad colonial, su sociogenia, y las formas en las que se articula la resistencia a la misma, así como también una suerte de prefiguración de la sociedad poscolonial. Sin embargo, desde la partida algo queda claro en el texto: los colonizados no están en el mundo para certificar un proceso histórico, están en el mundo por la razón más pedestre y concreta de la dominación que se

despliega con el colonialismo. En ese sentido, el texto no espera de una validación en referencia de un proceso histórico dialéctico y eurocentrado. Por su parte, el prólogo de Sartre, de tanta influencia a nivel global, pero en especial en las lecturas argentinas y latinoamericanas –véase el texto de Zea mencionado–, establece un vínculo problemático con lo que prologa. Por un lado, porque vuelve evidente que el saber disponible hasta *Los condenados*. . . es un saber eurocéntrico –lo cual queda en evidencia en tanto el texto de Fanon no se anuda en la misma geopolítica del conocimiento que las lecturas metropolitanas críticas del colonialismo, sino que pone en tela de juicio el vínculo tenaz entre conocimiento y poder, un vínculo histórico y social específico, ofreciendo una alternativa–. Por otra parte, porque reproduce la mirada dialéctica de la que Fanon había abjurado casi diez años antes. De esa manera, la lectura sartreana revela una tensión irresoluble. Todo el carácter disruptivo del texto fanoniano entra en zona de riesgo y el prólogo, organizado en torno de la clave dialéctica de la historia, ahoga la *novedad* de lo que está ocurriendo, tanto en el plano de la escritura fanoniana como en el de los acontecimientos vinculados a la descolonización africana. En esta misma dirección, Judith Butler destaca que Sartre

[p]or una parte, está defendiendo que las cicatrices y cadenas del colonizado [...] hacen que el colonizador vuelva a hallar su reflejo en sí mismo, por lo que se convierte en un instrumento de la tarea de autoconocimiento del europeo. Por otra parte, está defendiendo que las cicatrices y cadenas son, por así decir, los motores de la historia, sus momentos fundamentales; como las vivas huellas de una subyugación que conduce a la muerte, estas cicatrices y cadenas ponen en movimiento una inexorable lógica histórica que, en su debido momento, culmina con la desaparición del poder colonial⁶ (2009: 199).

Dos movimientos, entonces, aunque con destinos diferentes. Uno de desocultamiento, otro de reducción. Hay un elemento más, sin embargo, que torna más atractiva la discusión que propone Sartre en el prólogo, siendo lo que Butler piensa como la constitución de un movimiento en gestación en la figura de Fanon. Al respecto, dice que

[...] el texto de Fanon, concebido por Sartre como un texto coral y fraterno –es decir, como una conversación que tiene lugar entre un grupo de hombres–, acaba con la idea de Fanon en tanto que autor individual. Fanon es un movimiento en gestación (Butler, 2009: 195).

Para retomar el problema del inicio, cuando Fanon piensa dramáticamente la cuestión de la ontología lo hace desde su imposibilidad, y allí no se detiene puesto que encuentra el camino para pensar en contra de la representación. El conflicto con Sartre bien podría ser pensado en esta clave, en el hecho de que la historia no puede ser comprendida como el desarrollo dialéctico/ontológico resolutorio o superador de las tensiones sociales, políticas, económicas y culturales. El procedimiento sartreano al optar por la "síntesis" dialéctica interrumpe y niega, como dijimos, el carácter novedoso y disruptivo de la emancipación. De este modo, se constituye en una máquina

de conjura espectral, de reinscripción en lo *ya conocido*. Precisamente, porque en el marco del devenir dialéctico de la historia, el cual reproduce las violencias/condiciones coloniales tanto en sus aspectos ontológicos como epistemológicos, la radicalidad de la advertencia fanoniana, a propósito del *no ser* del negro y el sentido eminentemente político que conlleva en términos de *liberación*, vuelve a ser desoida. En otras palabras, si Fanon llama a la invención de la historia, Sartre, en su prólogo, describe el trayecto indeclinable de la dialéctica occidental, lo cual, en el terreno de las experiencias concretas, implica una (nueva) forma de olvido de lo que el colonialismo y la colonialidad han producido en los cuerpos. Olvido que además supone una visión "compensatoria" de la historia (incluso de la justicia), porque si reparamos en la gramática de la dialéctica, en su lengua, las luchas por la descolonización no parecieran ser más que un último esfuerzo de las víctimas por dejarnos una *síntesis* mejor —dado que sus vidas y sus cuerpos son propiedad de lo universal—.

Pero leamos a Fanon:

De vez en cuando dan ganas de detenerse. Expresar la realidad es arduo. Pero cuando a uno se le mete en la cabeza el querer expresar la existencia, se arriesga a encontrar lo inexistente. Lo que es seguro es que, en el momento en que intento aprehender mi ser, Sartre, que sigue siendo el Otro, al nombrarme me arrebatara toda ilusión. Entonces le digo:

Mi negritud no es ni una torre ni una catedral
se hunde en la carne ardiente del suelo,
se hunde en la carne ardiente del cielo
agujerea la hartura opaca de su recta paciencia...
mientras que yo, en el paroxismo de lo vivido y de la furia proclamo esto: él me recuerda que mi negritud no es sino un momento débil. En verdad, en verdad os digo, mis espaldas se han deslizado de la estructura del mundo, mis pies ya no sienten la caricia del suelo. Sin pasado *negro*, sin futuro *negro*, me era imposible vivir mi negrez. Aún no blanco, para nada negro, era un condenado. Jean—Paul Sartre ha olvidado que el *negro* sufre en su cuerpo de forma distinta que el blanco (Fanon, 2009:130).

Contra la dialéctica Fanon quiere su cuerpo para sí, lo quiere para la invención de una historia sin promesas redentoras.

Una de las posibles interpretaciones acerca de la no resistencia ontológica del *negro* frente al *blanco*, que Fanon menciona en varios pasajes de *Piel Negra*..., nos remite nuevamente a la espectralidad, en tanto en el marco de la dialéctica el *negro* resulta la negación constitutiva del *blanco*, es decir, su contraparte especular. En este sentido, el movimiento dialéctico tampoco se hace cargo de la *responsabilidad* histórica frente a la producción político—colonial de cuerpos racializados, al ponerla como algo a superar. En otras palabras, al integrar (desintegrando) a la crítica y a la lucha descoloniales la dialéctica/Sartre no se deja interpelar por los "condenados de la tierra", teniendo en cuenta que según su perspectiva son el último estadio de lo *ya conocido*. De esta manera, el conflicto desaparece, y el *blanco*, "incapaz de hacer frente a todas las reivindi—

caciones, se descarga de responsabilidades" (Fanon, 2009: 106).

En consecuencia, lo que queda es la responsabilidad del colonizado, frente a condicionamientos que no están definidos en términos exteriores a él, por inventar su propia historia emancipatoria. En este sentido, creemos que en Fanon el colonizado es una figura doblemente trágica porque no tiene opciones frente a la racialización y la colonización, teniendo en cuenta que la historia ocurre en su propio cuerpo, pero justamente en virtud de eso tampoco tiene la opción de abdicar políticamente. Si la tragedia del colonizado es él mismo, entonces no cabe la posibilidad de eludir la responsabilidad de subvertir las condiciones que lo convierten a cada milímetro de su epidermis en el escarnio del colonialismo. Por eso, escribe Fanon,

[d]icho de otra manera, el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar consciencia de una posibilidad de existir [...] mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de *elegir* la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales (2009: 104).

Llegamos, entonces, al meollo de nuestro texto: diferenciar la historia como tragedia de la historia como dialéctica. El conflicto trágico a diferencia del dialéctico no está en el mundo para avisarnos de una nueva síntesis, sino para advertirnos que las marcas de aquello con lo que nos enfrentamos perduran. Esas marcas son para decirlo de una manera simple, inolvidables. En consecuencia, no hay ontología que pueda restituir ni el tiempo ni el espacio perdidos de los cuerpos afectados por el colonialismo; no hay, pues, salvación en la historia moderno/colonial que nos arroje, finalmente, al mundo de la felicidad. Hay, antes que nada, una decisión basada en el hecho de dar respuesta, porque el cuerpo implicado no puede sólo olvidar esa historia colonial.

Por su parte, Fanon no se rinde ante la irreversibilidad del tiempo, aunque asume sin engañarse que la aniquilación colonial no se soluciona con promesas compensatorias. Las vidas no vuelven, los muertos no resucitan, sin embargo, y pese a toda brutalidad colonial, la responsabilidad persiste. En este sentido, una de las cuestiones centrales de la prosa fanoniana radica en el énfasis puesto en el potencial emancipatorio de los colonizados, en su capacidad y urgencia de articular una ética y una política desde la zona del *no-ser* (a pesar, incluso, de su posible aridez). Y esa ética y esa política no son compensatorias, es decir, no ocurren como formas discursivas que buscan llenar de otro modo el pasado colonial. Por el contrario, se trata de una apuesta por la responsabilidad trágica cuando del cuerpo y del pasado no hay escapatoria, cuando no hay compensación posible frente al colonialismo, ni tampoco justicia retrospectiva. Pero es precisamente a causa de eso, que lo trágico puede revertir el presente en el tiempo de la acción, en el tiempo de la creación o invención de un sujeto *accional* que carga con la responsabilidad de responder.

Entonces, hagamos caso al viejo Fanon y

[h]uyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral,

de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multipicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar (Fanon, 1994: 290).

Bibliografía

Bhabha, Homi. 1994. *El lugar de la cultura*. Manantial, Buenos Aires, 2007.

Butler, Judith. 2009. "Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon". Frantz Fanon, *Piel negras, máscaras blancas*. Akal, Madrid: 193–216.

De Oto, Alejandro. 2009. "Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Año 10, Nº 11, Mendoza: 25–34.

Delich, Francisco. 1964. "La teoría de la revolución en Franz Fanon". *Pasado y Presente*, Año 1, nº 4, Córdoba: 338–348.

Fanon, Frantz. 1961. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1994.

Fanon, Frantz. 1952. *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, Madrid, 2009.

Fernández Pardo, Carlos A. 1971. *Frantz Fanon*. Galerna, Buenos Aires.

Gordon, Lewis. 1995. *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Routledge, Nueva York– Londres.

Salazar Bondy, Augusto. 1968. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, México, 2006.

Salazar Bondy, Augusto. 1974. "Diálogos indios entre Bartolomé de las Casas, Frantz Fanon, el cacique Hatuey y Ginés de Sepúlveda". *Revista Crisis* Nº 12, abril, Buenos Aires.

Sartre, Jean Paul. 1994. "Prólogo". Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México D. F.: 7–29.

Sazbón, José. 1964. "Introducción al Prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon". *Revista de la liberación*, Buenos Aires, nº 2: 18.

Sylvia Wynter. 2009. "Tras el 'Hombre', su última palabra: sobre el posmodernismo, les demanès y el principio sociogénico". Walter Mignolo (ed.). *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Ediciones del Signo /Globalization and the Humanities Project (Duke University), Buenos Aires: 51–124.

Zea, Leopoldo. 1969. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, México D.F., 2010.

* Investigador Independiente– INCHUSA– CCT Mendoza– CONICET

** Becaria doctoral CONICET – IIDyPCA/UNRN; CIPPLA/UPMPPM.

¹ Nos referimos a la expresión de Jacques Derrida (2003) en *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo*

y la nueva internacional. Madrid: Trotta.

² Cfr. Gordon, Lewis. *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. (1995).

³ Cf. Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial (2007)

⁴ Al respecto, cf. De Oto, Alejandro. "Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano" (2009).

⁵ Fanon toma de Merleau Ponty la noción de esquema corporal desarrollada en la *Fenomenología de la percepción*, con el objeto de analizar el modo en que la sociedad colonial ha desnaturalizado el cuerpo del negro colonizado hasta el punto de que sus esquemas corporales ya no son el resultado de una interacción de su cuerpo con el mundo, en el espacio y el tiempo, sino una función de la representación colonial. Ella ocurre primero como un esquema histórico racial que destaca la inadecuación del cuerpo negro en la historia (es elocuente Fanon al señalar las anécdotas, dichos, etc., que definen el cuerpo negro como un cuerpo fallido para la historia) y luego con un esquema epidérmico racial que deposita toda su operación en la dimensión visible, en la epidermis, y que modela en ella esa "falta" postulada por los discursos civilizatorios y coloniales. En esa secuencia donde no puede haber un esquema corporal naturalizado debido al colonialismo y, por lo tanto, el cuerpo colonial es siempre uno al que se le reclama un suplemento, Fanon talla las tramas de la tarea de des-alienación que ilumina la mayor parte de *Piel negra, máscaras blancas*.

⁶ En este sentido, Butler también señala que mientras el libro de Fanon no está escrito con la intención de pedirle al europeo liberal que se haga cargo de la supuesta complicidad con la violencia desatada en Argelia, el prólogo de Sartre sí lo está (2009: 198).

LA UNIVERSALIZACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE EL IDEARIO POLÍTICO DE LOS ESCLAVOS REBELDES DE HAÍTÍ¹

Juan Francisco Martínez Peria

Universidad de Buenos Aires

*“Escuchemos en nuestros corazones
el llamado de la libertad”²*

Introducción

En el ámbito de la historiografía sobre la Revolución Haitiana, existe una interpretación tradicional que plantea que la rebelión de los esclavos, fue un movimiento promovido por los colonos realistas a los fines obstaculizar el avance de la revolución francesa. Asimismo según esta mirada, los esclavos al levantarse, reivindicaron una ideología realista y reclamaron que se introdujeran mínimas reformas a la esclavitud. Convencido de las limitaciones de dicha lectura, en este trabajo me propongo analizar, el carácter de la participación de los esclavos en la rebelión, intentando demostrar que fue un proceso insurreccional autónomo, que apuntaba desde el inicio al fin de

la esclavitud y el racismo. Asimismo, procurare demostrar que el ideario político de los insurgentes era heterogéneo, pudiéndose distinguir un ideario realista africano entre los bozales y entre los criollos dos tendencias: una realista (que reivindicaba al Rey Francés pero de forma disruptiva) y otra que asumía y resignificaba, univ—salizándolo, el discurso de los Derechos del Hombre. Asimismo intentare mostrar como al calor de los acontecimientos, en 1792, la vertiente ilustrada—universalista fue la que se torno hegemónica entre los esclavos rebeldes

La Rebelión de Esclavos de Saint Domingue

Entre 1789 y mediados 1791, los grand blanc, los petit blancs y los affranchis, se movilizaron en Saint Domingue, en una batalla semiótica, política y militar en torno al sentido de la libertad y la igualdad expresada en la ideología de la Revolución Fran—cesa³. Sonthonax afirma : " (...) la primera noticia que arriba a la colonia de la toma de la Bastilla electriza todos los espíritus , todo el mundo quiso ser libre , pero cada uno quiso serlo a su manera, los blancos quisieron ser libres , pero quisieron rechazar de la asamblea a los hombres de color , los blancos quisieron sacudir el yugo de los intendentes , de los gobernadores (...), pero rechazaron a los que hablaban de libertad para otros que no fueran ellos , pero quisieron la esclavitud eterna de las colonias y la eterna servidumbre de los negros"⁴. Los esclavos, no ocuparon el centro de la escena, sin embargo, a pesar de los intentos de las autoridades por aislarlos, estos tomaron conocimiento de los sucesos metropolitanos y del ideario revolucio—nario, gracias a las acciones de los amos⁵. De esta manera, entre 1789 y 1791, los esclavos comenzaron a movilizarse lenta y clandestinamente. Aumentó el cimarronaje y se dieron algunos conatos de rebelión en el oeste y en el sur de la isla, los cuales fueron reprimidos⁶. Empero, distinta resultó la historia en la región norte, la más poblada y próspera de la isla. Allí, el 14 de Agosto, en la plantación Lenormand de Mezy, se dio una reunión en la que participaron más de 200 esclavos⁷. En la misma, discutieron las novedades políticas y luego de deliberar, organizaron su propia rebelión, programada para el 24 de Agosto. El plan implicaba sublevar a 120.000 esclavos de las plantaciones del Norte y a los 6.000 domésticos de Le Cape⁸. El líder de la conspiración era Dutty Boukman, un ex—esclavo afro—jamaíquino que había sido capataz en la plantación Clement. Sin embargo, según Jean Fouchard,

para aquel año era un activo cimarrón rebelde. Asimismo, era un sacerdote vodu carismático, con una fuerte adhesión entre sus pares⁹. Sus lugartenientes eran Jean Francois, Biassou, Paul y Jeannot¹⁰. En cuanto al rol de Toussaint Louverture, es un tema discutido en la historiografía, algunos como Franco, Korngold, Parkinson consideran que fue el instigador de la revuelta¹¹, mientras que otros como Beard, Fick, James, Dubois y Popkin plantean que este tuvo poco o nada que ver con la organización y se mantuvo inicialmente al margen de la insurrección¹². A pesar del cronograma fijado, algunos esclavos se apresuraron y el 17 de agosto quemaron una plantación. Estos fueron apresados y delataron la conspiración¹³. Uno confesó que: "todos los mayores (...) domésticos y negros de confianza de las plantaciones vecinas y adyacentes habían formulado un complot para incendiar las habitaciones y matar a todos los blancos"¹⁴. Otro admitió: "Todos los negros de la colonia saben del plan, el cual es quemar las plantaciones matar a los blancos y tomar control sobre el país"¹⁵. Las autoridades comenzaron a inquietarse, sin embargo no tomaron suficientes medidas como para frenar el vendaval que se avecinaba. Los insurrectos, por su parte, alertados de que debían apurarse si querían tener éxito, se reunieron la noche del 21 de Agosto, en Bois Caiman. Allí Boukman, dio una arenga política cargada de simbologías vodú, contra los amos. Frente a los conjurados dijo: "El buen Dios que ha hecho el sol, que nos alumbra desde lo alto, que agita el mar que hace rugir la tempestad, escúchenme, vosotros, el buen Dios esta oculto entre las nubes. Allá, el nos contempla y ve todo lo que hacen los blancos. El Dios de los blancos orden el crimen, el nuestro solicita las buenas acciones. Pero ese Dios que es tan bueno, nos ordena la venganza. El va a conducir nuestros brazos y darnos asistencia. Destruyamos la imagen del Dios de los blancos que tiene sed de nuestras lagrimas; escuchemos en nuestros corazones el llamado de la libertad"¹⁶. De esta manera, el vodú fue central en los inicios de la revuelta, constituyendo un elemento primordial en la ideología político—religiosa de los revolucionarios. El encuentro, finalizó con la reprogramación del levantamiento para la noche siguiente y con un emotivo ritual, los insurrectos se juraron vencer o morir en su lucha por la libertad¹⁷. Finalmente, la noche del 22 al 23 de Agosto, miles de esclavos armados con palos y machetes se rebelaron y prendieron fuego cientos de plantaciones, destruyeron refineras y masacraron a todos los blancos que encontraron en su camino¹⁸. El cónsul británico Bryan Edwards, muestra el terror que sintieron los blancos de la isla,

"(...) personas salvajes, habituadas a las barbaridades de África aprovechándose del silencio y la oscuridad de la noche y cayeron sobre pacíficos e ingenuos plantadores, como tantos tigres sedientos de sangre humana. Revuelta, conflagración y masacre, en todos lados hacían su progreso, y la muerte en todo su horror, de crueldades y escándalos, comparado con lo que una muerte inmediata es misericordia, esperaban a los ancianos y los jóvenes por igual, las vírgenes y los infantes. Ninguna condición, ni edad, ni sexo se salvaron, (...). La furia del fuego consume lo que la espada es incapaz de destruir y en pocas horas terribles, la mas fértil y bella de las planicies en el mundo son convertidas en un vasto campo de carnicería, una salvaje desolación!"¹⁹.

El pánico cundió entre la sacarocracia y aquellos que pudieron zafarse de las armas de los esclavos, escaparon raudamente hacia Le Cape. Allí el Gobernador Blachelade organizó la defensa alistando a las guardias nacionales y armando a los civiles blancos. Alertados de que los domésticos, estaban conspirando, llevaron adelante detenciones que lograron abortar a tiempo la rebelión urbana. Un anónimo nos dice: "Debido a que los negros de la ciudad parecían peligrosos se pusieron puestos de guardias en todas las entradas de la ciudad, los ciudadanos pasaban la noche en la puerta de sus casas armados para prevenir que se provocaran incendios. Algunos individuos para controlar a sus negros los encerraban a la noche en la catedral o en barcos en el puerto. Otros los mandaron a la cárcel o al puerto seco de Grammont, una pequeña isla a media legua de la costa (...)"²⁰ y "El 28 de Agosto (...) 20 bandidos negros que fueron capturados fueron puestos en un barco y ahogados en alta mar (...)"²¹.

Asimismo la Asamblea Colonial envió delegaciones urgentes a Estados Unidos, Santo Domingo, Cuba, Jamaica pidiendo el auxilio de las potencias esclavistas²². Además le escribió con desesperación al Rey y a la Asamblea Nacional contando lo sucedido y solicitando socorro. A pesar de la situación crítica que vivían los colonos, la paz entre los blancos y los affranchis estaba muy lejos de ser total. Muchos petit blancs, llenos de ira racista acusaron a estos últimos de ser responsables de la rebelión, atacándolos en las calles de la ciudad²³. Sin embargo, finalmente las autoridades impusieron el orden y la mayoría de los affranchis, impresionados por el caos, se acercaron a los grand blancs y pusieron sus armas al servicio de la defensa de la ciudad.

Para principios de septiembre los insurgentes se habían convertido en más de

20.000, e intentaron tomar la urbe, pero fueron repelidos por sus defensores²⁴. Para noviembre los rebeldes sufrieron una baja importantísima, Boukman fue muerto en combate²⁵. Los testimonios, lo muestran dirigiendo la lucha, arengando a sus hermanos, con su mensaje de rebelión: "Coute la liberte li pale coeur nous Tous!"²⁶. Cuando los amos finalmente lo apresaron, lo decapitaron y expusieron ejemplarmente su cabeza en una pica²⁷. Un miliciano relata lo acontecido, "esa noche hicimos nuestra entrada a la ciudad con el cañón tomado del enemigo y con la cabeza de Boukman en una pica que después fue expuesta en la Plaza de armas"²⁸.

Muerto el líder principal y Paul, Jean François, Biassou²⁹ quedaron como caudillos del movimiento y al tiempo se les unieron, como figuras intermedias, Jean Jacques Dessalines, esclavo carpintero y Henri Cristophe, un negro libre que había participado de la revolución norteamericana y que recientemente se desempeñaba como camarero³⁰. Por último se sumó Toussaint Louverture, quien poco después se convertirá en el líder indiscutido de los rebeldes. Toussaint nació en 1746 como esclavo en la plantación Breda³¹. Su padre era un ex-príncipe arada que lo formó en la cultura africana y su padrino Pierre Baptiste, era un liberto, quien lo adoctrinó en el catolicismo y le enseñó a leer y escribir. De esta manera pudo leer las obras de Diderot, Voltaire y el Abbe Raynal, asumiendo el ideario ilustrado³². Mostrando aptitudes excepcionales, fue ascendido a cochero y veterinario por el administrador de la plantación, Bayou de Libertas. Con el tiempo, entre ambos surgió una amistad, coronada con la manumisión de Toussaint en 1776. Agradecido, quedó muy apegado al administrador, sin embargo, adquirió dinero como para comprar sus propios terrenos y ponerlos a producir³³. Toussaint, estaba al tanto los planes de insurrección, pero recién pasado un mes, luego de proteger a la familia de su ex-amo, se pasó abiertamente al bando rebelde³⁴.

¿Rebelión autónoma o instigada por los colonos?

En torno a los orígenes de la revuelta existen una serie de debates historiográficos, sobre los cuales nos parece relevante llamar la atención. Al momento de la rebelión surgieron dos interpretaciones explicativas, sostenidas por diversos partícipes y testigos de los acontecimientos. Una primera, defendida por los colonos blancos conservadores, que responsabilizaba a los *affranchis*, a los *Amis des Noris* y a los progresista metropolitanos, de ser los instigadores de la insurrección, mediante la cual buscaban destruir a los colonos y al sistema esclavista. Esta lectura puede

encontrarse en el relato de Bryan Edwards³⁵ y en el del colono blanco, J.G Hopkirk, quien afirma que los Amis des Noirs: "(...) reunieron algunas personas de color en Francia (...) invitándolos a unir su causa con la de los negros. Estos hombres pasaron a Saint Domingue en una suerte de delirio causada por su doctrina (...) trajeron panfletos y libelos, que envalentonaron a los affranchis y los esclavos a insurreccionarse y masacrar a los blancos de la colonia"³⁶. Y otra segunda, postulada por los colonos "progresistas", los Amis des Noires y sectores de izquierda metropolitanos, según la cual la rebelión, había sido propiciada por los emigres aristocráticos y los colonos realistas. Estos le habrían hecho creer a los cautivos que el rey les había concedido tres días de descanso y que los patriotas no se los querían conceder, todo con el objetivo de frenar el avance de la revolución en Francia y en la isla³⁷. La intención de éstos, era la de sublevar a los esclavos, para luego controlarlos y dirigirlos contra sus enemigos, en función de sus propios intereses³⁸. Esta lectura puede encontrarse esbozada por M. Gros quien dice : "diversas razones me llevaron a creer que nuestra ruina sólo podía deberse al golpe de una contra revolución aristocrática"³⁹ y por el autor anónimo de *The Revolution of Saint Domingue* quien afirma que ante la pregunta de por que se rebelaban dos negros le dijeron "que era por los aristócratas blancos de Francia , que su objetivo era castigar a los colonos por que habían destronado al rey (...) y por que habían quemado el decreto que daba tres días de descanso a la semana(...)"⁴⁰. Ambas lecturas pueden resultar sorprendentes sin embargo tienen su lógica dado que, aunque los amos siempre temían a la posibilidad de una insurrección de los esclavos, en el fondo estos no consideraban que una revolución fuera verdaderamente factible. Como señalan Michel Rolph-Trouillot e Yves Benot un suceso de esa magnitud y entidad era algo "impensable" para los colonos. En su imaginario racista/colonial el esclavo era un ser violento e indómito pero no un sujeto racional capaz de realizar un proceso revolucionario semejante a los de Estados Unidos o Europa⁴¹. De las dos interpretaciones, la primera quedó en el olvido, sin embargo la segunda perduró influyendo en gran parte de la historiografía posterior, siendo reivindicada por diversos autores. Así, podemos encontrarla en primer lugar como una hipótesis fuerte en las obras de: De Vastey, Madiou, Ardouin, Beard, Korngold, Lothrop, Franco⁴². De esta manera a principios del siglo XIX De Vastey uno de los primeros intelectuales haitianos plantea: "Los grandes plantadores armaron a los negros en nombre del rey de Francia y España para oponerse a los republicanos"⁴³ y mas de un siglo después en 1966 Franco afirma: "El propio gobernador Blachelande (...) apoyó los planes de los realistas contrarrevolucionarios

que querían aprovechar la agitación de los esclavos de algunas plantaciones para provocar disturbios no a favor de los negros, sino con el objeto de paralizar a la Asamblea Colonial⁴⁴.

En segundo lugar la encontramos afirmada como una tesis muy plausible (aunque discutible) en los trabajos de Torcuato Di Tella, Madison Smartt Bell y hasta para—
dójicamente en el de una historiadora, que asume una mirada subalterna, como Carolyn Fick⁴⁵. Por mi parte, siguiendo a otros como Elliot, James, Parkinson, Geggus, Benot, Dubois, y Popkin, considero que la rebelión constituyó un levantamiento autónomo, organizado por los esclavos con la finalidad de alcanzar sus propios objetivos revolucionarios⁴⁶. En mi opinión la tesis de un complot realista carece de solidez por diversos motivos, metodológicos e históricos que reseñare brevemente. En primer lugar, por que se basa en textos escritos por sujetos que, aunque participaron de los acontecimientos, no fueron testigos directos de las reuniones donde se organizó la revuelta. Estos escribieron sus relatos en base a rumores sin aportar, como dice Popkin, pruebas de la supuesta conspiración⁴⁷. En segundo, lugar por que estos autores eran colonos blancos cuyos odios raciales aumentaron con la rebelión, tiñendo sus textos de fuertes prejuicios. Elementos que nos obligan a leer aquellos testimonios con mucho cuidado y a dudar de la veracidad de sus argumentos cuando no pueden ser confirmados por otras fuentes. En tercer lugar, por que esta lectura se basa únicamente en los testimonios de estos sectores y no hay ninguna otra prueba fehaciente que confirme esos dichos, ni documentos de parte de los realistas supuestamente involucrados, ni de las autoridades coloniales. Por ultimo, por que como veremos, los sucesos posteriores, demuestran que no fue una iniciativa conservadora que se escapo de control, sino una rebelión hecha por y para los esclavos. No sólo por el accionar de los insurrectos sino también por el de los colonos realistas que, lejos de usufructuar la situación a su favor, buscaron por sofocar el levantamiento.

Las Demandas iniciales y el ideario político de los esclavos rebeldes

Otra pregunta central en la historiografía sobre la revolución haitiana, es la siguiente ¿Cuáles fueron las demandas iniciales y el ideario político de los esclavos rebeldes? Descifrar las incógnitas en torno a este tema, es complejo debido a la heterogeneidad interna de este amplio actor social y a los pocos documentos escritos por los propios insurrectos. A esta dificultad, a su vez se añade las diversas fuentes culturales que

confluyen en este ideario que tornan aun mas complejo la identificación precisa del mismo. En particular, sobre las demandas de los esclavos hay una línea interpretativa que considera que los esclavos inicialmente no se levantaron en pos de la libertad universal sino para pedir 3 días de descanso que supuestamente el Rey les había otorgado. Asimismo, algunos historiadores que plantean esta interpretación agregan que los rebeldes reclamaban la vuelta del Rey. Esta interpretación podemos encontrarla con distinto énfasis, en autores como De Vastey, Madiou, Ardouin, Beard, Korngold, Lothrop, Franco, Di Tella y Smartt Bell⁴⁸. Korngold por ejemplo afirma "Los Negros de Saint Domingue no (...) se rebelaron para obtener su libertad. (...) Su principal demanda era un día mas de descanso para cultivar sus parcelas de tierra"⁴⁹.

Según esta lectura, recién con el paso del tiempo y con la lucha, los esclavos se irían radicalizando e irían tomando conciencia política hasta llegar a reclamar la libertad universal. Esta mirada, que a su vez plantea que el levantamiento fue instigado por los *grand blancs* realista, se basa en algunos documentos escritos por blancos, en las declaraciones de los líderes esclavos y en la identificación monárquica de muchos insurrectos. Aunque sin duda esta lectura puede ser acertada para algunos sectores de los cautivos y para un momento del proceso, creo que no hace honor a la radicalidad de la lucha de los esclavos. Abordemos el tema detenidamente.

En primer lugar, considero que la demanda inicial de la mayoría de los insurrectos no fueron los tres días de descanso sino el de la emancipación universal. El discurso de Boukman en Bois Caiman y su prédica de "Escuchemos en nuestros corazones el llamado de la libertad"⁵⁰ apuntan hacia ese horizonte. Además, lo que es mas importante y que debe tenerse en cuenta, es el accionar bélico libertario extremo que tomó el movimiento. Este hecho, nos advierte que las masas no se proponían una reforma, sino una alteración total del sistema. ¿Qué lógica hubiera tenido, matar a miles de plantadores, destruir ingenios, molinos, etc, si la intención era pactar al poco tiempo y volver a trabajar pacíficamente en las haciendas un día menos, como si nada hubiera ocurrido? Por supuesto, esta interpretación que sostengo, también se basa en testimonios de la época que dan cuenta de los reclamos de los rebeldes. Así, un oficial francés relata que a comienzos del estallido un grupo de esclavos se le apersonó pidiendo la liberación de todos los cautivos, a cambio de la rendición y de no ser así estaban "dispuestos a morir con las armas en la mano, antes de entregarse sin una promesa de libertad"⁵¹. Según otro testimonio: "el líder de un grupo de insurgentes se apersonó frente a nosotros diciendo que deseaban los derechos del hombre o un perdón general de parte del gobernador"⁵². Idéntico argumento es—

bozaron mucho de los esclavos que fueron capturados, cuando se les preguntó por el motivo de la insurrección⁵³. En otro caso un plantador anónimo nos cuenta que luego de matar a un rebelde: "encontramos en su bolsillo panfletos impresos en Francia, llenos de referencias a los derechos del hombre (...). En su pecho tenía un pequeño saco lleno de pelos, hierbas, huesos, lo que ellos llaman un fetiche, que esperan que los proteja de los peligros."⁵⁴.

De esta manera, pienso que a partir de las acciones de los esclavos y los testimonios sobre sus reclamos, es posible afirmar que un sector importante luchaba por la emancipación general desde el inicio. Algo que no debería sorprendernos si tenemos en cuenta la larga tradición de resistencia contra la esclavitud que existía entre los esclavos de la isla.

Pero no sólo la emancipación general fue una demanda importante y generalizada, sino que según Benot, hubo esclavos que también plantearon de forma embrionaria la independencia de la colonia, refiriéndose a ella como la toma del control de la isla. Así por ejemplo, un rebelde afirmó: " todos los negros en la colonia saben del plan , es prender fuego a las plantaciones, matar a los blancos y tomar control del país"⁵⁵. Otro plantador anónimo señaló que al preguntarle a los insurrectos cuales eran sus objetivos estos contestaron que consistía en " la destrucción de todos los blancos, excepto algunos que no tenían propiedad, algunos curas, algunos médicos, algunas mujeres, prender fuego a todas las plantaciones y convertirse en los amos del país"⁵⁶

A pesar de todo, es difícil de negar que algunos sectores minoritarios, entre ellos los líderes Jean Francois y Biassou (no así Paul y Boukman) no estaban del todo convencidos sobre la posibilidad de la emancipación general y recién lo hicieron a partir de su experiencia política como revolucionarios y de las presiones de sus seguidores. Como veremos, estos iniciarán negociaciones con los comisionados metropolitanos en las que sí reclamarán 3 días de descanso y una reforma del sistema esclavista. Asimismo contamos con la supuesta confesión de Jean François a su secretario/prisionero Gros en la que plantea; "(...) al tomar las armas nunca fue mi intención luchar por la libertad general, que creo que es una ilusión, por una parte por las necesidades coloniales de Francia y por el peligro que acarrea otorgarle a hordas incivilizadas un derecho que sería infinitamente peligroso para ellas y que inevitablemente llevarían a la destrucción de la colonia (...)"⁵⁷. Aún suponiendo que este documento esta parcialmente sesgado por que quien lo relata, la realidad es que Jean François, busco negociar a fines de 1791 un acuerdo muy moderado con los

amos.

Coincidiendo con Benot, considero que al inicio de la rebelión existían dos demandas en tensión, por un lado la de la emancipación general sostenida por la masa de los insurrectos y sus líderes mas radicales y por el otro un reclamo reformista reivindicada por los líderes moderados. Asimismo, la noción de independencia emergió como reclamo, pero de una forma vaga y no generalizada⁵⁸. De hecho esta tensión de la que hablo, aparecerá en el momento de las negociaciones de diciembre de 1791, cuando la masa de esclavos comience a oponerse a los acuerdos de sus jefes⁵⁹.

Con respecto al ideario político y las fuentes del mismo, la cuestión también es compleja ya que el paisaje es confuso y heterogéneo. No es posible encontrar un solo ideario o una sola única fuente de donde este provenga. Así, en primer lugar, existía un ideario que apelaba al discurso ilustrado y de los derechos del hombre imbricado fuertemente con lenguajes propios del vodú. Y en segundo lugar, una fuerte corriente realista, que se expresó en los estandartes pro monárquicos enarbolados por los rebeldes, en la coronación de reyes que hicieron los insurrectos y en el autotonombramiento de Jean François, como Generalísimo del Rey⁶⁰. Empero, vale la pena preguntarse ¿Qué tipo de monarquismo era este? La mayoría de los autores que han sostenido la tesis de rebelión como conspiración interpretan, que era un realismo idéntico al de los colonos conservadores y de los nobles franceses, sin embargo, siguiendo a Thorton, Dubois, Benot y Cesaire creo que aquella identidad no es tal. Siguiendo, a estos autores, podemos decir que el realismo de los rebeldes, allí donde existió, apuntaba a dos coordenadas distintas, por un lado a la figura de Luis XVI y por el otro a la tradición monárquica africana. Probablemente el sector criollo, del movimiento fue el que más reivindicó al Rey francés, empero al hacerlo no defendía a un Rey absolutista, sino a una figura que pensaba paternalista y que los defendía de sus amos. Sobre este punto Benot dice: "Sea como sea, el Rey era una figura remota para los esclavos, a diferencia de los colonos y la administración local, este nos les había causado ningún daño."⁶¹. En este sentido, como nos dice Dubois, en su predica el rey como símbolo adquiría un sentido revulsivo que apuntaba a la transformación de la realidad social de la Isla⁶². A pesar de ello, es importante destacar que a partir de los sucesos posteriores y sobre todo con la instauración de la república francesa y de la abolición de la esclavitud en 1793–1794, esta tendencia realista se ira diluyendo y los líderes, especialmente Toussaint, asumirán con decisión la ideología republicana. La monarquía también aparecía como ideología

de los bozales, sin embargo, aquí la referencia era la tradición política africana, especialmente congoleña. En dicha región, siguiendo a Thorton, existían dos tipos de concepciones realista, una en la cual el Rey tenía un poder absoluto y otra mas "liberal" en la cual el soberano era electo y debía gobernar a favor del pueblo, con limitaciones a su poder. Sería esta última, la línea que prevaleció en el ideario político de los bozales y la cual los llevó a coronar a esclavos, como sus representantes políticos. Nuevamente, en este sentido, podemos decir que el realismo, que tantas veces se ha tomado como una muestra de la ideología reaccionaria de los esclavos, aunque existió, es cualitativamente muy distinto al que muchos historiadores interpretaron⁶³.

Mas a allá de estos idearios, según Nick Nesbitt, es plausible, que un discurso aún más radical haya provenido desde África, el de la Charte du Mandé. Esta, era una carta de derechos, promulgada en 1222, por el Rey Soundiata Keïta de la nación Mande (actual Malí) para terminar con la esclavitud que imponían los árabes en la región⁶⁴. Esta carta, proclamaba el derecho universal de todos los hombres a ser libres y no esclavizados. En este sentido se basaba en "en el entendimiento, armonía, amor, libertad y en la fraternidad"⁶⁵ y proclamaba como verdad universal "todo vida humana es una vida humana."⁶⁶ Asimismo establecía que "la esencia de la esclavitud queda prohibida de una frontera a la otra de Mandé"⁶⁷. Según, Nesbitt, es posible que este ideario anti-esclavista e igualitarista haya perdurado en África y que haya atravesado el océano hacia Haití en los barcos esclavistas. Una prueba de ello, en su opinión es el proverbio haitiano que dice "Tout moun se moun"⁶⁸ o "todo hombre es un hombre"⁶⁹ el cual recuerda claramente las palabras de la Charte du Mandé. A pesar de ser sugerente, esta hipótesis todavía no ha sido explorada históricamente, pero no por ello deja de ser plausible y lo cierto es que, antes de la revolución francesa, los esclavos ya reivindicaban sus propias nociones de libertad e igualdad. Como vemos la diversidad de las fuentes de la ideología del movimiento rebelde de esclavos, es notoria. Lejos de cualquier esquematismo podemos decir que en ellas hay raíces, africanas, criollas, religiosas y francesas dando por resultado un complejo, sincrético y caleidoscópico ideario político.

El arribo de los Comisionados y el inicio de las negociaciones

El levantamiento agitó la isla, pero no puso un fin inmediato a los conflictos entre los blancos y los affranchis. Sin embargo, luego de una serie de batallas, llegaron

a un acuerdo entre ambos bandos, paradójicamente en el mismo momento en el cual la Asamblea Francesa, abolía el decreto de la ciudadanía para los mulatos que había promulgado en mayo. De esta manera, la paz duró poco, ya que cuando llegaron noticias de la decisión metropolitana, los blancos abjuraron de lo pactado, desatándose nuevamente la violencia entre ambos sectores. A fines de ese año, la Asamblea Legislativa envió cinco comisionados, con tropas, a Saint Domingue, para restablecer el orden. Estos arribaron a la isla a fines de Noviembre de 1791⁷⁰ y buscaron la forma de controlar el caos imperante. Traían consigo una ley de amnistía para los *affranchis* y trataron de aplicarlo para apaciguar a dicho sector⁷¹. Inesperadamente la amnistía atrajo a los líderes esclavos rebeldes, a Jean François y Biassou, quienes vieron la oportunidad de llegar a un acuerdo. ¿Cuáles fueron los motivos de este acercamiento? Al parecer, los caudillos no estaban convencidos de la posibilidad de alcanzar la emancipación universal, consideraban que la rebelión estaba estancada, temían a los refuerzos recién llegados de Francia y además se dejaron seducir por el secretario/prisionero blanco M.Gros quien les aseguro que ese era el mejor camino a seguir. Sobre aquellas razones este último afirma: "La continuación de la guerra (...), la mención de los comisionados del rey impresionaron su mente, sobre todo el reporte que se expandió por todo el campamento de que habían arribado 15.000 soldados. Estas varias razones (...) pesaron sobre la mayoría de los líderes en convenir la paz. La imagen que coloreé exageradamente, haciéndolos imaginar los males que habían causado en la colonia, que ya estaban sintiéndose en Francia, les dio terror y la idea de un amnistía o perdón no les dejó ninguna duda."⁷². Así, el 8 de diciembre mandaron delegados a la Asamblea Colonial con una carta de intención para negociar, pero ni siquiera fueron recibidos por los *grand blancs*, que se oponían al diálogo⁷³. Insistiendo el 12 de diciembre enviaron una misiva a los comisionados, en la que cuales expresaban sus moderadas demandas; Libertad para los líderes y para algunos cientos de esclavos, amnistía para los insurrectos y reformas mínimas a la esclavitud. A cambio de esto, ellos, se comprometían a arriar, a sus seguidores a las plantaciones. En sus palabras: "Nosotros debemos por ello (...), convencerlos de otorgar la libertad al número de jefes que sugerimos.(...). Ayudados por un (...) número de jefes principales, son los únicos que pueden alcanzar un objetivo que de otra manera llevaría un largo tiempo con muchas tropas y gran dificultad, en un proceso que arruinaría por completo la riqueza de los propietarios. Sin embargo, no podemos ocultar que este proceso tiene sus dificultades (...) Por ello señores, creemos que lo mejor sería darle la libertad a los capataces, dejándole la decisión a los

generales por que ellos saben bien quienes tienen influencia sobre los negros.(...) La tarea no estará terminada necesitaremos la ayuda de las tropas del Rey, las cuales (...) En la medida, que ustedes estén liderando las tropas todo saldrá bien, y nosotros haremos el resto de la tarea .(...) ”⁷⁴. Los caudillos, recibieron como respuesta de la Asamblea Colonial una carta, donde rechazaban todo tipo de acuerdo hasta que los insurrectos no depusieran las armas. Además insistía con la idea de que los negros, eran la cara visible de un complot ejecutado por la izquierda francesa⁷⁵. Ante el rechazo, Jean Francois y Biassou, volvieron a insistir enviando una tercera misiva en la que exponían sus reclamos y proponían la misma solución: “hemos trabajado para tranquilizar a nuestros seguidores quienes estaban fuertemente excitados. Reafirmados con el perdón general del Rey, todavía creemos que con toda firmeza podremos evitar un baño de sangre.”⁷⁶. Sin embargo les advertían a los comisionados, que a pesar de sus buenas intenciones, y del poder que tenían sobre las masas rebeldes (que ya alcanzaban casi 80 mil hombres)⁷⁷, éstas se encontraban inquietas por las negociaciones y difícilmente se tranquilizarían en las plantaciones a no ser que se introdujeran algunas reformas al sistema esclavista. Así decían “Deben saber que en nuestro rol de jefes tenemos un gran poder sobre ellos. Desde el primer día en que tuvieron el honor de compartir con nosotros sus intenciones ,hemos trabajado para calmar sus mentes que estaban excitadas en el más alto grado.(...)Pero todavía hay cosas que todavía los retienen .(...) Oh señores, en el nombre de la humanidad, tengan en cuenta a estos desafortunados ilegalizando el maltrato ,aboliendo las prisiones de las plantaciones (...) y traten de mejorar las condiciones de estas clase de personas tan necesarias para la colonia ,y les aseguramos que volverán a trabajar y el orden se restablecerá.”⁷⁸. La propuesta iba claramente en el sentido inverso de la rebelión. Jean Francois y Biassou, finalmente se reunieron el 22 de Diciembre con los comisionados franceses, para delinear y formalizar un pacto⁷⁹. Allí se llegó a un acuerdo que establecía 400 manumisiones y amnistía general a cambio de la vuelta a la esclavitud de la masa de rebeldes. A su vez, como muestra de buena voluntad se daría lugar, como primera medida, al intercambio de prisioneros de ambos bandos⁸⁰. El primer paso de este arreglo, se llevó parcialmente adelante, pero no sin generar grandes resistencias entre la masa de esclavos que comenzaban a dudar de la lealtad de sus líderes. M.Gros, uno de los prisioneros blancos que fueron llevados hacia Le Cap, nos cuenta: “en nuestro camino a Le Cap vimos negros reunidos y corriendo hacia nosotros con sables en sus manos, amenazando de enviar solamente, nuestras cabezas a Le Cap, insultando la paz de sus generales.”⁸¹. Finalmente, para

la desazón de los Comisionados y los líderes rebeldes, el acuerdo se vino abajo por la férrea oposición de la Asamblea Colonial a pactar. Toussaint, por su parte, también torpedeo el acuerdo, entendiendo que la única opción era la emancipación universal⁸². Los franceses perdieron, una oportunidad única, para aprovechar la división entre los insurgentes y terminar con la rebelión. Gros nos relata la reacción de Jean François frente al fracaso de las negociaciones y su decisión de retomar la lucha revolucionaria: "no parecía el mismo hombre, reunió a su consejo, y explicó que estaba resuelto a continuar la guerra y a destruir lo que todavía sobrevivía, desde las planicies y los montañas."⁸³. El fracaso de las negociaciones trajo la expansión de la revuelta, por el Sur y el Oeste, agravada por la continuación de la lucha entre blancos y af-franchis.

Las nuevas negociaciones y la cristalización del ideario político de los esclavos rebeldes

En julio de 1792, luego de largos meses de lucha revolucionaria, los líderes rebeldes enviaron una nueva misiva a la Asamblea Colonial y al delegado Roume en la que expresaban un giro radical en su cosmovisión política y su intención de lograr una salida negociada al conflicto. Dicha carta, firmada por Jean François, Biassou y Charles Belair (en nombre de su tío Toussaint), es uno de los documentos más radicales del proceso haitiano y de la era de las revoluciones como tal. Un documento, que era desconocido hasta hace pocos años y que por ese motivo no había sido tenido en cuenta por gran parte de la historiografía especializada. En ella, los líderes hacían una crítica profunda al sistema esclavista, al racismo y a la barbarie de los colonos. Declaraban:

"somos una clase de hombre, a la cual hasta ahora han fracasado en reconocer como semejantes (...). Nosotros no sabemos utilizar grandes palabras, pero vamos a mostrarles a ustedes y al mundo la justicia de nuestra causa (...) somos a quienes ustedes llaman sus esclavos y quienes reclamamos los derechos a los cuales todos los hombres pueden aspirar. (...) Bajo el golpe de su látigo (...) hemos acumulado para ustedes los tesoros que disfrutaban en esta colonia; la raza humana ha tenido que sufrir la barbarie con que ustedes tratan hombres como ustedes— si hombres— sobre los cuales ustedes no tienen otro derecho que ser más fuertes y más bárbaros que nosotros, ustedes han entrado en el tráfico de esclavos, (...) Nosotros somos negros, es verdad, pero díganos caballeros (...) ¿cuál es la ley que dice que el hombre

negro debe pertenecer al hombre blanco? Definitivamente ustedes no podrán mostrarnos donde ella existe, si no es en otro lugar que su imaginación, siempre propensa a crear nuevas fantasías con tal de que los favorezcan. Si caballeros, somos tan libres como ustedes, y es sólo por su avaricia y nuestra ignorancia que todavía hay esclavitud y no encontramos el derecho que ustedes pretendan tener sobre nosotros, ni nada que nos lo pueda probar. (...).Somos sus iguales, por derecho natural, y si la naturaleza se congratula asimismo dando una diversidad de colores a la raza humana, no es un crimen haber nacido negro, ni una ventaja haber nacido blanco."⁸⁴. A su vez, también hacían explícita referencia a la contradicción entre la universalidad de la declaración de los derechos humanos y a la actitud racista y eurocéntrica de los colonos, que se negaban a aplicarla en la isla. Así decían: "Han olvidado que juraron solemnemente la declaración universal de los Derechos del Hombre que dice que todos los hombres nacen libres, iguales en sus derechos, que sus derechos naturales incluyen la libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión? Entonces, como no pueden negar lo que juraron, nosotros estamos en nuestro derecho y ustedes deben reconocerse como perjurios, por sus decretos reconocen que todos los hombres son libres, pero a la misma vez quieren mantener en la esclavitud a 480.000 hombres que les permiten disfrutar todas sus posesiones."⁸⁵.

La misiva concluía con la proposición de un acuerdo ecuaníme, la abolición de la esclavitud a cambio de la paz y la vuelta al trabajo en las plantaciones bajo un sistema laboral remunerado mediante un salario digno y justo. Terminaban la misiva con las siguientes palabras "Aquí, Señores, están las demandas, de hombres que son como ustedes, y aquí su última resolución, están decididos a VIVIR LIBRES O MORIR"⁸⁶. Así, los insurrectos y sus líderes, a partir de la experiencia de la esclavitud, armados con sus tradiciones políticas y religiosas, luego de largos meses de lucha, tomaron con fuerza los principios de la revolución francesa resignificándolos más allá de sus límites burgueses y raciales, dando por resultado un ideario político absolutamente radical anti-esclavista y anti-racista que proclamaba la libertad y la igualdad universal. Esta negociación también fracasó, si los colonos no estaban dispuestos a pactar una céntrica de manumisiones, mucho menos podían aceptar la posición radical de abolir la esclavitud. Ninguno de los bandos depuso las armas y la isla se mantuvo en un estado generalizado de guerra y rebeldía que a esa altura involucraba a todos los sectores de la colonia.

Bibliografía:

- ¹ Una versión de este artículo será publicado en el libro, Sergio Caba M. Patricia Sebastián O. y Gonzalo García G.(comps) *Observaciones Latinoamericanas*, Editoriales Universitarias de Valparaíso de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 2012.
- ²Carolyn Fick, *The Making of The Haitian Revolution*, The University of Tennessee Press, Knoxville, 1990, pg. 93
- ³Nick Nesbitt, *Universal Emancipation*, Ed.University Virginia Press, pgs. 127–142.
- ⁴Citado en J.L Franco, *Documentos para la historia de Haití en el Archivo Nacional*, Publicaciones del Archivo Nacional, La Habana, 1954, pg. 20.
- ⁵J.L Franco, *Historia de la Revolución de Haití* pg. 203, C. Fick, *op cit*, pg. 86.
- ⁶Stoddard, Lothrop, *The French Revolution in San Domingo* Ed Kessinger Publishing, 2007 pg. 129, Yves Benot, Yves Benot, *The insurgents leaders and the concept of independence*, compilado en D.Geggus y Norman Fiering *The World of the Haitian Revolution*, Indiana University Press, USA, 2008, pg. 154.
- ⁷Madiou Thomas, *Histoire D'Haiti*, Torno I, Port au Prince, Imprimie de Jh Courtouis, 1847, pg. 70.
- ⁸Geggus, David Patrick: *Haitian Revolutionary Studies*, Indiana University Press, Bloomington, 2002 pg. 86, James CLR: *The Black Jacobins*, Ed Vintage Books, New York, 1989, pg. 86 y Dubois, Laurent: *Avengers of the New World* Ed. Harvard University .Press ,USA, 2004, pgs 97,98.
- ⁹C. Fick, *op cit* , pg 92, J. Fouchard, *Les Marrons de la Liberte*, Editions de L' Ecole, Paris , 1972 pgs 526,527
- ¹⁰De Vastey, Pompee, *An essay on the causes of the revolution and civil wars of Hayti*, Liverpool , 1820,pg 20.
- ¹¹Parkinson Wanda: *The Gilded African Toussaint L'Overture*, Ed Quartet, London, 1978. pg 38, Korngold Ralph , *Citizen Toussaint*, Ed Gollanz, Londres 1944 pg 60 , Franco, José Luciano: *Historia de la revolución de Haití*, Santo Domingo , Editora Nacional, La Habana , 1971 , pgs 207 , 211.
- ¹²C. Fick, *op cit*, pg 95, Jean Beard, *op cit Toussaint Louverture Biography and Autobiography*. Ed.Cosimo Classics 1886 pg s, 47,48.
- ¹³C. Fick, *op cit*, pg 95.
- ¹⁴J.L Franco , *op cit* pg 208 , J. Fouchard , *op cit*, pg 529 , J.G Hopkirk , *An Acoount of the Insurrectio of St Domingo*, William Blackwood ,Edinburgh, Londres, 1833, pg 15
- ¹⁵Citado por Yves Benot , *op cit*, pg 105.
- ¹⁶J. Fouchard , *op cit* , pg 529, C. Fick , *op cit* , pg 93 , C.L.R James , *op cit* , pg 87 , J. L , Franco , *op cit* , pg 208
- ¹⁷D.Geggus, *op cit*, pg 92.
- ¹⁸Louis, Dubroca , *Vida de J.J. Dessallines Gefé de los negros de Santo Domingo* ,México , 1806 , pgs 2, 3 y Th. Madiou , *op cit*, pg 71 , C. Fick, *op cit*, pg 97 Ott, Thomas: *The Haitian Revolution*, University Tennessee Press ,Knoxville , 1973.
- ¹⁹Edwards, Bryan, *An Historical Survey of the French Colony in the Island of St Domingo*, Jone Stockdale, Londres , 1797,pg 64.
- ²⁰Anónimo , *The Revolution of Saint Domingue*, compilado por Jeremy Popkin , *Facing Racial Revolution*, University Chicago Press, Chicago 1992 , pg 56.
- ²¹Anónimo , *op cit* , compilado por J.Popkin , *op cit* , pg 57
- ²²C.L.R James , *op cit* , pg 95.
- ²³C.W Elliot , *St Domingo its Revolution and its Hero Toussaint Louverture*, JA Dix Publisher, New York, 1855, pg 17

²⁴Wenda Parkinson , *op cit* , pg 93.

²⁵Benot , *op cit* , pg 107.

²⁶C. Fick , *op cit* , pg 93.

²⁷Th. Madiou , *op cit* , pg 73.

²⁸Anónimo , *op cit*, compilado por J. Popkin , *op cit* , pg 58

²⁹Jean François al momento de la revuelta era un cimarrón de vieja data, Blassou un esclavo de una orden religiosa y Jeannot esclavo de una plantación. C.L.R James, *op cit* , pg 93.

³⁰J.L Franco , *op cit* , pgs 210,211.

³¹Louis Dubroca , *The life of Toussaint Louverture* , London 1802 , pg 2 Madison Smartt Bell , *Toussaint Louverture* Vintage Boos, New York , 2007 , pg 61.

³²L. Dubois , *op cit* , pgs 96,97 y 171,172, M. Smartt Bell , *op cit* , pg 61 , C.W Elliot, *op cit* , pg 27

³³Dubois , *op cit* ,171,172 , Smartt Bell Smartt Bell, M, *op cit* , pgs 59,76.

³⁴M.Gros , *op cit*, compilado en J.Popkin, *op cit* , pg 147 ,C.L.R James, *op cit* , pg 94 , C.W Elliot, *op cit* , pg 27.

³⁵B. Edwards, *op cit* , pgs xx, xxi.

³⁶J.G Hopkirk, *op cit* , pg 36.

³⁷M Smartt Bell, *op cit* ,pg 79 Este argumento fue utilizado tiempo después por Sonthonax en Francia para acusar y ejecutar al propio Gobernador Blanchelade quien como realista habría participado del complot.

³⁸Malick Ghachem, *The colonial Vendée*, compilado en D.Geggus y Norman Fiering (eds), *op. cit*, pg 156–177 C.L.R James se refiere a ambas interpretaciones en *op cit* , pg 95 , también P.Lacroix , *op cit* , tomo I pg. 91 .

³⁹M.Gros, *op cit*, compilado por J.Popkin, *op cit* , pg 128, Garra D'Coulon dice "era una opinión generalmente aceptada entre los blancos de la colonia que la rebelión fue exitada por el gobierno y por el partido contrario al Saint Marc" Garra, *op cit* , tomo I ,pg 193.

⁴⁰Anónimo, *op cit* , compilado por J.Popkin, *op cit* , pg 53.

⁴¹Yves Benot, *op cit*, pg 104 Trouillot, Michel Rolph : *Silencing the past* , Beacon Press ,Boston, 1995,pgs 83,84.

⁴²P. De Vastey , *op cit*, pg 20 , Th.Madiou , *op cit* , pgs 72,76 , John Beard, *op cit* , pg 52, Ralph Korngold , *op cit*, pg 59, Stoddard , *op cit* , pg ,133 ; Franco , *op cit* , pgs 204,207 Ardouin, Beaubrun, *Etudes sur la Histoire D'Haiti*, tomo 3 , Saint Denis ,185,pgs 233,234.

⁴³P. De Vastey , *op cit* , pg 20 .

⁴⁴J.L Franco , *op cit* , pg 204.

⁴⁵C.Fick, *op cit*, pg 92., Di Tella, *op. Cit*. Pg. 71–72, Di tella aunque termina asumiendo esta interpretación admite que es polémica y que puede haber surgido con una carga racista fuerte. M.Smartt Bell, *op. Cit*. Pg. 79–83 Este autor admite que la tesis ha sido descartada por los historiadores mas recientes, sin embargo aún así considera que tiene cierto grado de veracidad y que merece ser tenida en cuenta.

⁴⁶D.Geggus, *op. cit*, pg. 88; Dubois, *op. Cit*. Pg. 104, Yves Benot, *op. Cit*. Pg. 103 J. Popkin, *op. Cit*. Pg. 107, C.L.R James , *op cit* , pg 95 ,W. Parkinson, *op cit* , pg 48 ,C.W Elliot, *op. cit*. pg. 20.

⁴⁷J.Popkin, *op cit*. pg. 107. Desde ya con esto no quiero decir que los testimonios de blancos no deben ser tenidos en cuenta, todo lo contrario son esenciales para la historia de la revolución por que tenemos pocos testimonios expresados por los propios esclavos. Sin embargo mi intención es señalar que deben ser leídos de manera atenta y crítica buscando siempre otras pruebas que permitan confirmar los dichos de estos actores.

⁴⁸P. De Vastey, *op. Cit*. Pg. 20, Th. Madiou, *op. cit*. Pg. 72,76 B. Ardouin, *op. cit*., pgs. 233, 234, J. Beard, *op. cit*., pg. 52, R. Korngold, *op. cit*, pg. 32 S. Lothrop, *op. cit*., pg. 133, J.L Franco, *op. cit* , pg,207, T. Di tella, *op. cit*. Pg. 70, Smartt Bell, *op. cit*. Pg. 33.

⁴⁹R.Korngold, *op cit*, pg 32.

⁵⁰C. Fick, *op. cit.* pg. 93.

⁵¹L. Dubois, *op. cit.* pg. 105.

⁵²Citado por Y. Benot, *op. cit.*, compilado en D. Geggus y N. Feargin, *op cit.* Pg. 106.

⁵³*Ibidem*, pg. 10.

⁵⁴Anónimo, *op. cit.* compilado por J. Popkin, *op. cit.* pg. 79.

⁵⁵Citado por Y. Benot, *op. cit.*, compilado en D. Geggus y N. Feargin, *op. cit.* Pg. 105.

⁵⁶Anónimo, *The Saint Domingue revolution*, compilado por J. Popkin, *op. cit.* Pg. 53.

⁵⁷M. Gros, *op cit*, compilado por, J. Popkin, *op. cit.* pg. 139.

⁵⁸Y. Benot, *op cit*, compilado en D. Geggus y N. Feargin, *op cit* pgs 106–108.

⁵⁹L. Dubois y J. Garrigus, pgs 102, 103.

⁶⁰Th. Madiou, *op cit*, pg 79, C.L.R James, *op cit*, pg 95.

⁶¹Y. Benot, *op cit*, compilado en D. Geggus y N. Feargin, *op cit* pg 105.

⁶²L. Dubois, *op cit*, pgs 107 y 108.

⁶³J. Thorton, *op cit*, pgs 182–201.

⁶⁴N. Nesbitt, *op cit*, pg 45.

⁶⁵*Ibidem*, pg. 106.

⁶⁶*Ibidem*, pg. 106.

⁶⁷*Ibidem*, pg 107.

⁶⁸*Ibidem*, pg 107.

⁶⁹*Ibidem*, pg 107.

⁷⁰P. Lacroix, *op. cit.* pg. 144, M. Rainsford, *op cit*, pg. 152, B. Edwards, *op. cit.*, pg. 102.

⁷¹B. Edwards, *op cit*, pg 103, Th Madiou, *op cit*, pg. 89.

⁷²M. Gros *op cit*, compilado por J. Popkin, *op. cit.* pg. 143.

⁷³Ott, *op cit*, pg 57.

⁷⁴"Carta de Jean François y George Biassou a los comisionados, del 12 de Diciembre de 1791" Publicado por Dubois y Garrigus, en "Slave Revolution in the Caribbean 1789–1804" pg. 101.

⁷⁵J.L. Franco, *op cit*, pg 223.

⁷⁶"Carta de Jean François y George Biassou a los comisionados, del 21 de Diciembre de 1791" Publicado por Dubois y Garrigus, *op. cit.* Pg. 102.

⁷⁷C. Fick, *op cit*, pg 106.

⁷⁸*Ibidem*, pg. 102.

⁷⁹Ott, *op cit*, pg 57, Madiou, *op cit*, pg 90–91, C.L.R James, *op. cit.* pg. 106, 107.

⁸⁰CLR James, *op. cit.* pg 107.

⁸¹M. Gros *op cit*, compilado por J. Popkin, *op cit*, pg 144.

⁸²CLR James, *op cit*, pgs, 107–108, L. Dubois, *op cit*, pg 128, Th. Madiou, *op cit*, pg 91.

⁸³M. Gros, *op. cit.*, compilado por J. Popkin, *op. cit.* pg. 153.

⁸⁴"Carta a la Asamblea General de Jean François., Biassou y Belair (Toussaint), Julio 1792" Compilada por Jean Bertrand Aristide y Nick Nesbitt en "Toussaint Louverture" Ed Verso 2009, pgs. 5, 6, 1.

⁸⁵*Ibidem*, p 7.

⁸⁶*Ibidem*, pgs 7, 6.



LA TRINIDAD FILOSÓFICA PUEBLO—CULTURA—LIBERACIÓN, ENTRE LA HEREJÍA Y EL DOGMA

Martín S. Forciniti*

El objetivo primordial de esta comunicación consiste en analizar las conceptualizaciones que algunos autores de la Filosofía de la Liberación desarrollaron en torno a la idea de "pueblo" y de "cultura popular", y de qué manera las vincularon con lo que para ellos significaba la "liberación". Las obras que abordo son, fundamentalmente, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973) y *Cultura popular y filosofía de la liberación* (1975), dos volúmenes que compilan artículos de la mayoría de quienes adhirieron, en diversos momentos, a esta corriente de pensamiento. Este análisis pretende ser el comienzo de una evaluación crítica sobre las herramientas que puede aportarnos (o no) la Filosofía de la Liberación a la hora de pensar los actuales movimientos y estrategias de liberación latinoamericanos. En tal sentido, concluiré destacando los posibles puntos de contacto, así como las distancias, entre la Filosofía de la Liberación y la perspectiva descolonial, desde la cual me ubico para llevar adelante estas reflexiones.

El pueblo como Otro

Una de las decisiones fundacionales de esta corriente, sostenida por la gran mayoría sus miembros, consistió en tomar la filosofía del lituano—francés Emmanuel Levinas como punto de partida para pensar la situación latinoamericana. En su clásico *Totalidad e Infinito* (1961), Levinas sistematiza una propuesta filosófica que ya en sus escritos anteriores se había ocupado de resaltar las falencias éticas de la tradición filosófica occidental. En tal sentido postula la necesidad de fundar una nueva ética, para lo cual la filosofía debe ocuparse, en primer lugar, del vínculo entre "el Mismo" y "el Otro" (o "yo" y "usted"), y sólo en sentido derivado de las temáticas heideggerianas por excelencia: la diferencia entre el ser y el ente, o la situación del "ser—en—el—mundo". Levinas sigue a Heidegger en la idea de que el ser humano es un ente privilegiado (un existente) en un mundo de entes, y que este mundo cobra sentido en función de la comprensión general, mediada por el lenguaje, que este ente posee de lo que significa "ser"; sin embargo, agrega que a esta relación hombre—mundo (ontológica) le precede una relación hombre—hombre (ética), ya que es a partir del Otro que dispongo de un lenguaje y de una comprensión general del mundo. Más aún, es el Otro el que puede criticar y poner en cuestión mi comprensión del mundo, mi "Totalidad", ya que este Otro siempre me habla desde la "Exterioridad". Esto significa que ese Otro nunca podrá ser totalmente incorporado a mi totalidad de sentido, sin importar cuánto yo lo comprenda o conozca; ninguna representación o explicación que formule sobre él podrá agotarlo, pues el Otro es por definición *infinito* y se halla a una distancia infinita del Mismo y su mismidad. Aquél que reduce al Otro a lo que piensa de él (en último término, a su comprensión general de lo que significa "ser"), lo iguala al resto de los entes, lo reduce a la condición de ser *una cosa más* de todas las que pueblan el mundo. Esto habilita la posesión, manipulación e incluso la eliminación de ese Otro, lo cual implica la sustracción de su carácter de "ente privilegiado" o, en términos de Levinas, la negación de su *rostro*, atributo exclusivo del ser humano. En esto consiste propiamente la *injusticia*, mientras que *hacer justicia* al Otro significa respetar su infinita alteridad, escuchar su palabra interpelante (que siempre enseña) y hacerse infinitamente responsable ante su sufrimiento. Levinas funda así la prioridad de la ética frente a la ontología, sustrayéndole legitimidad a todo vínculo entre seres humanos que consista en la dominación, explotación y/o asesinato del Otro.

Los filósofos de la liberación se hacen eco de estas definiciones, si bien consideran que la ética levinasiana requiere ser fuertemente *política* para tornarse útil en la descripción de la situación de *dependencia* latinoamericana y, sobre todo, para la promoción de un verdadero proyecto de liberación. Es así que "el Otro" será pensado ya no como un concepto general que se refiere a cualquier sujeto individual con el que "el Mismo" convive en una sociedad, sino que será identificado con todo "el Pueblo"¹. El Otro es entonces un sujeto colectivo, no un individuo; y es también un Otro relacional, ya que es pensado fundamentalmente a partir de la dicotomía opresor—oprimido². A su vez, este Pueblo es siempre el latinoamericano, y su situación geopolítica (tal como ya la había conceptualizado la "teoría" de la dependencia) consiste en habitar Estados—nación "semi—coloniales" o "periféricos", sometidos a una *dependencia económica y cultural* por parte de las potencias occidentales modernas: los Estados—nación "centrales". Pero sin lugar a dudas la principal característica de este pueblo en tanto Otro es, siguiendo a Levinas, su *exterioridad*. ¿Qué significa este concepto aplicado a un sujeto colectivo, político, latinoamericano y sometido a la dependencia? En principio, que el Pueblo excede constantemente a toda totalidad política, ya

sea un Estado—nación, una clase o una ideología. Es siempre una *alteridad radical*, cuya sola existencia exterior implica un cuestionamiento y una crítica a la totalidad (o "sistema") que se presenta como autosuficiente y perfecto.

Para precisar las características de esta exterioridad del pueblo, así como las relaciones que mantiene con la totalidad, debemos tomar en cuenta que los filósofos de la liberación la conceptualizan de dos formas diferentes pero complementarias. Por un lado, algunos de ellos se ocupan preferentemente de desarrollar una *exterioridad política*, según la cual el pueblo se identifica con el excluido del Estado—nación, en el sentido del elemento poblacional *todavía no incluido*. Pero por otro lado también podemos encontrar una concepción diferente, que considera a la exterioridad del pueblo como una *exterioridad cultural*; desde esta perspectiva el pueblo sigue siendo el excluido, pero se trata de aquél *imposible de ser incluido*. En lo que sigue nos ocuparemos entonces de profundizar estas dos formas que asume la exterioridad popular.

La exterioridad política y su proyecto político: el Estado— nación futuro

Este primer tipo de exterioridad ha sido tratado, en las dos obras mencionadas, fundamentalmente por Carlos Cullen y Mario Casalla³. Me limitaré a reponer brevemente los argumentos del segundo, que sostienen convicciones similares a las de Cullen, pero con un desarrollo más extenso y explícito. Para Casalla, el concepto de "pueblo" es particularmente útil para describir la situación, tanto tercermundista en general como latinoamericana en particular, de *dependencia* en proceso de *liberación*. Por el contrario, las nociones de "individuo" (liberal) y "clase" (marxista), no alcanzan para dar cuenta de nuestra realidad puesto que "... el marxismo — al igual que el liberalismo — es un producto (tardío) de la modernidad europea y que, en cuanto tal, comparte idéntico horizonte ontológico" (Ardiles et. al., 1975: 41). Poner las esperanzas de la ruptura de la dependencia latinoamericana en la acción libre de los individuos o en la lucha de clases es pensar la realidad autóctona en términos eurocéntricos. Cualquier proyecto político de liberación que surja desde esta perspectiva está condenado al fracaso, ya que en una situación *colonial* o *semi-colonial* el principal enemigo no es el otro individuo, ni tampoco la otra clase;

... antes bien, un enfrentamiento mucho más ancestral y profundo será el que determina la estructura social básica de la colonia: *la conflictiva relación opresor imperial/oprimido colonial*. Es la *voluntad integral de dominación imperial* (histórica—política—cultural—humana y no sólo, ni prioritariamente, "económica") quien reubica y enajena a los hombres en la situación colonial. Y, el alineamiento por

"clases", no es sino un resultado de este extrañamiento prioritario. (Ardiles et. al., 1975: 50).

La totalidad ontológico—política del Tercer Mundo no está estructurada de la misma manera que la de Europa. Ningún revolucionario europeo posee entonces la clave de su modificación, justamente porque carece de la experiencia humana de haber habitado la Exterioridad de esta Totalidad, es decir, de *ser el colonizado*. Esta experiencia única e insustituible revela que solamente la unidad antiimperialista de *todo* el pueblo oprimido (por encima de su división clasista) es capaz de efectuar la derrota de la voluntad opresora imperial. Casalla menciona los casos históricos de China, bajo la dirección de Mao Tse Tung, y de Indochina, con el liderazgo de Ho Chi Minh, como ejemplos exitosos de esta estrategia⁴.

Ahora bien, ¿cómo caracteriza Casalla a este "pueblo"? En principio, aclara que no es posible ofrecer una definición universalmente válida de esta noción, porque todo pueblo es *historia* y *conflicto*. En otras palabras, se trata de una *unidad histórica conflictiva*, de bases multitudinarias, con diferencias internas (individuos y clases), y que comparte un pasado o *memoria común* y un futuro o *destino* igualmente *común*. Éstos intentan ser regimentados y apropiados por las diversas partes del pueblo a lo largo de su historia; de ahí el carácter conflictivo de esta unidad. Ahora bien, lo que caracteriza específicamente al *pueblo latinoamericano* es su voluntad de liberación, su perenne *resistencia* contra la opresión:

Desde la dicotomía dependencia/liberación el "pueblo" es el oprimido que busca liberarse. En este sentido, *el "pueblo" es siempre exterior al sistema estatuido*; sistema con el cual se relaciona *negativamente* (padecimiento/voluntad de liberación). El "pueblo" es la *alteridad crítica del sistema*. (Ardiles et. al., 1975: 57).

He aquí la *exterioridad política*. En consecuencia, a lo largo de la historia argentina, el pueblo ha adquirido diversos rostros multitudinarios: se ha identificado con *los indígenas* contra los conquistadores españoles, con *los gauchos* en las guerras de independencia contra los realistas, con *los federales* contra los unitarios, y finalmente con *los yrigoyenistas* y con *los peronistas* contra la oligarquía. Así, al final de esta historia, "... "pueblo" es ahora el "cabecita negra", el "descamisado", la "flor de ceibo", en fin, todo aquél que acompañase objetivamente el proceso liberador." (Ardiles et. al., 1975: 60). En suma, siempre ha sido la mayoría excluida de la nación, y su conflictiva historia de lucha y resistencia no es otra cosa que *la lenta conformación de la nacionalidad como proyecto de liberación integral*, para todos los habitantes de la nación. A esta mayoría se le ha opuesto históricamente una *élite* minoritaria, que interpreta el pasado y el destino de la comunidad solamente en función de sus intereses particulares: el *antipueblo*.

Por su parte, el proyecto de liberación del pueblo requiere la asistencia de la filosofía para efectivizarse. Pero la filosofía no es para Casalla la propiedad privada de un intelectual, sino que

... una filosofía latinoamericanamente situada comprenderá al *Pueblo como sujeto histórico del filosofar* (...) La "Comunidad" organizada como Pueblo es el reducto primero y último del

filosofar. El filósofo individual no es sino uno de sus portavoces e interlocutores (...) En ese sentido *su misión como "filósofo" se halla indisolublemente unida a su papel de "ciudadano"*; su tarea intelectual vitalmente conectada con su tarea política. (Ardiles et. al., 1973: 46–47).

En suma, el intelectual comprometido no tiene prácticamente ningún otro rol que el de reflejar lo que el pueblo *ya piensa* y *ya hace* en su práctica cotidiana de liberación, sin aportar ningún elemento nuevo a su "conciencia".

Finalmente, Casalla agrega que en su lucha contra el *antipueblo* por el triunfo de su proyecto de liberación (la conformación de un Estado–nación *nuevo*), el pueblo nunca se convierte en *sistema* ni se identifica con una *totalidad cerrada*; por el contrario, por definición, se encuentra siempre *abierto* "... a la historia y traspasado de un extremo a otro por los conflictos que sintetiza: *el pueblo es siempre revolucionario* (...) Alteridad que continuamente ve más allá y abre la totalidad instalada hacia sus propios límites y fundamentos." (Ardiles et. al., 1975: 61–62). De manera que, aún cuando triunfe, el pueblo nunca resultará del todo incluido en el Estado–nación, sino que siempre lo cuestionará desde su exterioridad, marcándole sus límites y sus injusticias. Esto parece significar que no existe algo así como un "triunfo definitivo" del pueblo, sino que siempre habrá opresiones que será necesario rectificar. Pero, de acuerdo con la historia progresiva que traza Casalla (que claramente llega a un punto culminante con el peronismo), estas opresiones que so–meten al pueblo deberían ser cada vez menores conforme avanza el proceso de liberación popular. Ahora bien, esta idea entra en contradicción con la afirmación de Casalla según la cual el pueblo es siempre "... la "mayoría" (cuantitativa y cualitativa)..." de una nación (Ardiles et. al., 1975: 64). En otros términos, no importa cuán perfectamente la *exterioridad política* o *mayoría sea incluida*, ésta siempre permanece siendo una *mayoría excluida* de una nación. Se trata a todas luces de una contradicción, que consideramos se genera en la obra de Casalla a causa de que intuye, pero no distingue con suficiente claridad, la diferencia entre una *exterioridad política* y otra *cultural–metafísica*, como sí hacen otros filósofos de la liberación. Abordaremos entonces algunos artículos de otros integrantes de esta corriente, para buscar en ellos alguna salida a la aporía a la que hemos arribado.

La exterioridad cultural del pueblo

Las reflexiones en torno a este concepto se encuentran en los artículos de la mayoría de los pensadores que escriben en los dos volúmenes mencionados. Las más destacadas son las de Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Julio de Zan, Enrique Dussel y Rodolfo Kusch. Todos ellos com–parten la idea de que el pueblo es un Otro cuya exterioridad no se reduce a encontrarse *provisoriamente* por fuera de una nación, es decir, a no haber sido *todavía* incluido convenientemente en las instituciones políticas vigentes. La exterioridad del pueblo sería, en realidad, *absoluta* e *im–posible de ser incluida*, quedando por fuera no sólo de las instituciones políticas, sino también de cualquier institución humana. Es por esto que podemos denominarla *exterioridad cultural–metafísica*. Siguiendo a Paul Ricoeur, nuestros filósofos denominan a esta exterioridad cultural del pueblo

"núcleo ético—mítico" o simplemente "*ethos*"; Kusch representa una notable excepción a esta nomenclatura, prefiriendo el concepto de "estar"⁵. Para realizar una primera aproximación a estas ideas, caracterizaremos las reflexiones de Ardiles y De Zan al respecto⁶.

Según De Zan, el *ethos* de un pueblo es "... una determinada *actitud fundamental* frente a la existencia, constituida por una especial comprensión del mundo, es decir, una forma de comprenderse y valorarse a sí mismos, a los otros y a la naturaleza..." (Ardiles et. al., 1975: 100). Ardiles agrega que este *ethos* o *carácter* constituye "... el núcleo aptitudinal que tiñe vitalmente la peculiar existencia del grupo y del individuo asimilado a él (...) está alimentado por valores que forman sistemas representativos de base que concretizan mediante el símbolo y la imagen la comprensión fundamental de un pueblo." (Ardiles et. al., 1975: 22). El *ethos* es entonces lo que le brinda a cada pueblo tanto su *identidad* como su *unidad*. Sin este *ethos* común, ningún grupo humano constituiría propiamente un "pueblo", sino meramente una "multitud"⁷. Los autores aclaran que se trata de una identidad y una unidad *históricas*, ya que se forman en una determinada época y van sufriendo modificaciones a lo largo de la vida y la experiencia del pueblo en cuestión. Por otro lado, es importante reparar en la mención que en ambas citas se hace de la noción de *existencia*. De Zan y Ardiles manifiestan en este punto su deuda con la filosofía de Heidegger, ya que postulan que todo pueblo desarrolla, a partir de su *ethos*, un determinado *proyecto existencial* o *antropológico* — tal como lo hace el *dasein* a partir de sus "existenciarios" y de su "estado—de—yectorio". En otras palabras, el particular carácter de un pueblo le abre un horizonte de experiencias de vida posibles en relación a la naturaleza y a los otros pueblos, al mismo tiempo que le cierra otras. Estas posibilidades de existencia se concretizan, como afirma Ardiles, mediante la producción de *símbolos* e *imágenes*.

Podemos darle el nombre de "cultura" a todo este discurrir vital—existencial del pueblo, desde la identidad del núcleo ético—mítico hasta la producción de sistemas simbólicos, aclarando que estos últimos no son meras fantasías o creencias (como podría hacer creer erróneamente el uso de los términos "símbolo" e "imagen"), sino que se trata propiamente de *instituciones*, como por ejemplo la ley, la moral y las costumbres. Nos encontramos, pues, de lleno en el campo político, por lo que resulta fundamental indagar cuál es el vínculo entre pueblo, cultura y política. Para Ardiles y De Zan, la política es un elemento esencial del proyecto existencial—antropológico de cada pueblo. En ese sentido, el primero sostiene que "... la política da sentido a la cultura y conduce la historia..." (Ardiles et. al., 1975: 21). Y para De Zan:

El proyecto político, en cuanto idea y fuerza actuante en la conciencia y la voluntad del pueblo, puede situarse entonces en el nivel de las objetivaciones culturales básicas (hablábamos de la posibilidad de establecer una jerarquía entre las formas culturales, este proyecto debería ocupar uno de los primeros grados de esa jerarquía). El proyecto político, como se ha dicho del proyecto antropológico del cual es una de las objetivaciones más inmediatas, no es invención de los ideólogos ni de los políticos, sino

que nace del pueblo mismo. (Ardiles et. al., 1975: 125–126).

Así, la política es también una creación cultural del pueblo; pero no cualquiera, puesto que ocupa el privilegiado rol de oficiar de *guía* de todas las otras. Entonces, recapitulando, es posible distinguir tres elementos en la vida de un pueblo: 1) su *ethos*; de él emana un 2) *proyecto existencial–antropológico*; éste se concretiza en una serie de 3) *instituciones, sistemas y formas culturales* jerarquizados, entre los cuales el *proyecto político* es el de mayor importancia. Existe entre estos elementos una relación de influencia recíproca, que es tanto lineal (de 1 a 3), pero también circular (de 3 a 1); Ardiles resume esta relación afirmando que el hombre es tanto *creador* como *creatura* de su mundo cultural.

Entonces si, según lo dicho, toda esta compleja existencia del pueblo no es otra cosa que "cultura", en un amplio sentido de la palabra, ¿por qué el *ethos* produce una *exterioridad cultural–metafísica* para el pueblo, como anticipamos? De Zan es claro al respecto:

El *ethos*, como el contenido esencial y el sentido inmediato de la vida misma de un pueblo, mantiene una *radical exterioridad* con respecto al sistema, puesto que desborda todas las objetivaciones que cristalizan las respuestas que desde él se han dado a las diversas situaciones por las que la comunidad ha ido atravesando. La vida no se deja encerrar en las formas, aunque necesita de ellas, avanza siempre más allá. Las formas culturales, en cambio, cristalizan en estructuras rígidas, resistentes al cambio. (Ardiles et. al., 1975: 118).

El *ethos*, carácter o núcleo ético–mítico asegura la exterioridad cultural del pueblo porque, gracias a él, el pueblo siempre es más que el sistema o totalidad cultural que se crea para vivir cada momento de su historia. El *ethos* siempre permanece como un resto inasible que nunca se vuelve propiamente un *objeto*, porque es una fuente de sentido y de producción cultural que jamás se agota en sus creaciones concretas (instituciones, formas, símbolos, imágenes, héroes, mitos, etc.); siempre las antecede y excede. Aquí encuentra una posible respuesta "la aporía de Casalla": el pueblo, como mayoría, sin importar cuán perfectamente sea incluido por un sistema político, siempre permanecerá como una mayoría excluida. El pueblo es siempre más que su totalidad cultural objetivada, de la cual el sistema político forma apenas una parte. Y esta excedencia–exterioridad no es histórica o coyuntural, sino *metafísica*; no hay manera de incluir al *ethos*, pues es *lo nunca incluido* por definición.

Sobre la base de estas consideraciones generales, nuestros filósofos deciden abordar el caso específico del pueblo latinoamericano. Y lo que encuentran es el proceso histórico de formación de un *ethos* en el cual la conquista española marca un antes y un después. Pues con la llegada de los españoles se produjo una disrupción en el desarrollo de los diversos núcleos ético–míticos,

tanto en el de los conquistadores como en el de poblaciones indígenas preexistentes. La dispersión cultural que implicó el acontecimiento de la conquista para los diversos pueblos que lo padecieron comenzó a subsanarse a lo largo de la historia de la colonia, durante la cual se produjo una "hibridación étnico cultural" que dio nacimiento a la "etnia criolla", característica de Latinoamérica (Ardiles et. al, 1975: 97–98). Esta etnia criolla ya se encuentra ampliamente consolidada en la Argentina para fines del siglo XIX, por lo cual

... los nuevos inmigrantes no imponen al país un proyecto propio (...). No imponen tampoco ni su cultura ni su idioma de origen (...) forzados a adaptarse a formas de trabajo y condiciones ecológicas completamente nuevas, terminan por acriollarse más o menos superficialmente primero. Luego, cuando la crisis del país ganadero y granero del mundo arroja a sus hijos y nietos a las grandes ciudades, éstos terminan por identificarse totalmente con la causa de los criollos nativos. (Ardiles et. al., 1975: 98).

Si bien esta cita corresponde al artículo de Julio de Zan (el autor que más espacio le dedica a la conformación histórica de la "etnia criolla", siguiendo en parte los análisis de Darcy Ribeiro), podemos afirmar que la gran mayoría de los filósofos de la liberación que escribieron en los dos volúmenes mencionados consideran que la identidad del pueblo latinoamericano es *mestiza, híbrida*, en suma, *indo–ibero–americana*⁸. Este "*ethos* mestizo" se formó durante la experiencia histórica de tres siglos dominación colonial, a lo largo de la cual indígenas y españoles forjaron una cultura en común que disolvió la distancia entre sus particularidades identitarias. Ahora bien, lo que resulta extraño de este planteo es que, dada la historicidad característica de todo *ethos* popular, el latinoamericano no se haya modificado en casi (para la época) dos siglos de independencia. Por alguna razón, los poderosos influjos culturales ilustrados (sobre todo franceses, ingleses y norteamericanos) que se desplegaron sobre América desde fines del siglo XVIII y principios del XIX, no fueron suficientes para modificar el núcleo ético–mítico del pueblo. Por el contrario, en lugar de nuevas *hibridaciones* se produjo una *resistencia* cultural, desde ese núcleo hacia la cultura foránea de la ilustración. Por eso es que, refiriéndose a la situación vigente desde el siglo XIX, Ardiles habla de la presencia en América de una "dualidad cultural" en la que se diferencia una voluntad de "tener" y "ser–como", propia de las clases semicultas, de una voluntad *de ser* de las masas (Ardiles et. al., 1973: 17). De Zan modifica levemente este diagnóstico, sosteniendo que en la Argentina

... no es correcto hablar de dos culturas, una dominante y una dominada; lo que hay en realidad son dos miembros o segmentos de cultura que no se conectan entre sí porque son heterogéneos. Las elites desarraigadas manejan un

conjunto de formas y operan con ellas, pero sin haberse consustanciado con el *ethos* de los pueblos que les dio origen y vida (...). Por otro lado, debajo de esta fachada de país oficial, subsistió la otra Argentina, el país real, el pueblo que siempre quedó sustancialmente fuera del sistema, la Argentina interior hundida en la po-breza, pero depositaria viviente de "esa cuenca de imágenes y símbolos" que constituye el "núcleo ético-mítico" de la única cultura auténtica, con vitalidad propia (...). Estos son los dos segmentos de cultura superpuestos y en pugna; *un conjunto de objetivaciones vacías de sentido y un sentido vivo que no alcanzaba a objetivarse*. (Ardiles et. al., 1975: 129-130).

En suma, para ambos autores, la situación de *dependencia* nacional no conlleva una transformación cultural del pueblo periférico, sino sólo un sometimiento de tipo *superestructural*. Ya sea postulando la oposición entre una cultura ilustrada y una cultura popular (Ardiles), ya la de formas sin *ethos* frente a un *ethos* sin formas (De Zan), el drama cultural de la Argentina dependiente es paralelo a su drama político: consiste en el enfrentamiento de una elite incluida con una mayoría excluida. En consecuencia, descubrimos aquí un segundo sentido de *exterioridad cultural*, que no habíamos advertido hasta ahora. Según lo dicho, el pueblo es exterior porque su *ethos* es una sustancia o fuente de sentido que jamás se agota en sus manifestaciones y objetivaciones; llamamos a esto *exterioridad cultural-metafísica*. Pero también se nos revela como exterior dado que, en una situación estructural de dependencia, ninguna de esas objetivaciones culturales del pueblo será reconocida jamás como digna de formar parte de la "cultura oficial". Llamaremos a ésta *exterioridad cultural-periférica*, ya que da cuenta no de una situación esencial de todo pueblo, sino específicamente del caso de aquellos que habitan en países sometidos a una relación de dependencia respecto a los países centrales. Es una exterioridad verdaderamente dramática, porque tanto el *ethos* de un pueblo como todas sus objetivaciones institucionales y simbólicas (de haberlas) resultan excluidos.

Cabe pues preguntarse de qué manera esta la idea de una *exterioridad cultural-periférica* enriquece los postulados de los filósofos que reflexionaron sobre la *exterioridad política* (Cullen y Casalla). Sostengo que la diferencia principal entre ambos planteos radica en el lugar que el proyecto político y el Estado-nación ocupan en la vida histórica del pueblo. Para Ardiles y De Zan el proyecto político es sólo una (si bien la más importante) de las manifestaciones culturales del proyecto existencial-antropológico de un pueblo; a su vez, ese proyecto político no se identifica necesariamente con la constitución de un nuevo Estado-nación. Por el contrario, para Cullen y Casalla la nación es el proyecto político del pueblo y, aún más, es su proyecto existencial.

El concepto de *exterioridad cultural-periférica* no habla solamente de un "afuera político", sino más bien de un "afuera cultural-existencial", creado por un Estado-nación que también es concebido como una creación cultural, pero de *otra* cultura, antagónica con la excluida. En conse-

cuencia, nos permite pensar la idea de que esta exclusión se haya producido porque *la misma estructura del Estado-nación* es excluyente de determinadas formas de vida, y no sólo porque ese Estado-nación está gobernado por una élite. De manera que esta nueva exterioridad puede motorizar un proyecto político que *no necesariamente* deba ser identificado con la *inclusión* en un Estado-nación existente o con la construcción de un *nuevo* Estado-nación. *Puede serlo*; pero esto no se determina *a priori*, sino en cada caso, lo cual quiere decir que el concepto de "Estado-nación" no es universalmente el proyecto político de todo pueblo, ni siquiera necesariamente el del pueblo latinoamericano. Puede serlo o haberlo sido en determinadas condiciones históricas y dejar de serlo en otras, *pudiendo* dar lugar a otros, impensables a partir de las tradicionales categorías modernas y eurocéntricas de "Estado" y "nación"⁹. En este caso el pueblo sí sería verdaderamente "revolucionario", como quería Casalla. Es por esto que para denominar el proyecto político revolucionario de un pueblo condenado a la exterioridad cultural-periférica debemos recurrir a los conceptos de "nuevo mundo" y "nueva patria".

El "nuevo mundo" como proyecto político

Si la exterioridad cultural-periférica se produce porque el Estado-nación dependiente es la creación institucional y simbólica de una cultura europeísta, ilustrada y elitista, que no reconoce las objetivaciones culturales populares como dignas de formar parte de ella, es en último término porque no reconoce al pueblo como un verdadero *sujeto cultural*. Y si la existencia del pueblo no es otra cosa que su agencia cultural, negarle esa agencia implica negarle su misma existencia. Toda la vida del pueblo es interpretada como no-cultura, como no-humanidad, en suma, como *nada*. Se trata una constatación similar a la que ya había realizado Casalla. La diferencia en este caso radica en que, para resolver su exclusión del mundo del *ser*, el pueblo debe hacer reconocer no sólo sus manifestaciones culturales, sino sobre todo su proyecto existencial (liderado por el proyecto político), y finalmente la fuente de su vida, su *ethos*. Quien formula de manera más sugestiva esta posibilidad de liberación del pueblo de su condena a la nada es Aníbal Fornari¹⁰. Antes de reseñar su posición, recordemos brevemente las diversas formulaciones de la exterioridad cultural-periférica. Según Ardiles, la misma se producía en el marco de dos culturas enfrentadas, la popular y la ilustrada, cada una con sus respectivos *ethos*, proyectos y formas culturales. Por su parte De Zan decía que no se trataba de dos culturas, sino de dos *segmentos* de cultura enfrentados: un *ethos* sin formas y unas formas sin *ethos*. Fornari parece tomar lo más dramático de cada postura para componer su diagnóstico de la situación latinoamericana. Consiste en dos *ethos* enfrentados, el popular y el ilustrado, sólo que el primero carece de formas culturales (las denomina "mediaciones") mientras que el segundo sí ha logrado concretizarlas. ¿En qué sentido esta formulación resulta más complicada para el pueblo? En que desde la perspectiva de Ardiles el pueblo no está tan oprimido como para no haber concretizado su cultura; tiene una difícil lucha por delante, contra otra cultura instituida y completamente antagónica, pero dispone de las armas simbólicas para llevarla adelante. Por otro lado, según De Zan, el pueblo carece de estas armas, pero en este caso las formas culturales opresoras no disponen de un *ethos* vivo que las respalde y regenere constantemente. Se trata de cáscaras vacías y en tanto tales pareciera ser más sencillo desembarazarse de ellas. Para Fornari, el pueblo está igualmente desarmado que para De Zan y se enfrenta a un enemigo tan formidable como el que describe Ardiles. En ese sentido, su camino

de liberación será mucho más prolongado, pero también más radical.

Este autor aclara en primer lugar que la exterioridad cultural—periférica no es absoluta; pues, dado que el pueblo oprimido carece de formas culturales propias, muchas veces adopta aquéllas que han sido creadas por la Totalidad—Sistema—Estado opresor. Esto le garantiza cierto pasaje de la *nada* al *ser*. En efecto, la totalidad niega el hecho de que haya "oprimidos"; sólo admite la existencia de "desafortunados" y "subdesarrollados". En consecuencia, si el oprimido se reconoce como "desafortunado" (una institución cultural creada por la totalidad) y, adoptando ese papel, inicia una práctica intrasistémica (por ejemplo, le reclama al Estado una asistencia económica que alivie su situación) ingresa al horizonte ontológico de la totalidad, pasando así de ser una nada—que—no—es a un ente—que—es. Esto no constituye ningún camino de liberación para Fornari, puesto que en un Estado—nación elitista siempre serán más los excluidos que los incluidos, además de que, adoptando la cultura del dominador, se renuncia al "ethos" popular y a su posibilidad peculiar de producción de instituciones culturales. Por lo tanto, es preciso antes que nada *producir la conciencia* o el *reconocimiento* de la unidad de los oprimidos en su exterioridad cultural, es decir, afirmarse en su "ser—oprimidos". Esto supone producir la nada del sistema como positiva. Es decir, se trata de otro pasaje de la nada al ser, pero accediendo a un ser que no es el pree—istente. Se trata de un ser que la Totalidad no reconoce, por lo que ya en este gesto se está es—bozando un nuevo horizonte ontológico, un *nuevo mundo*. Éste es el objetivo del *proyecto revolucionario* de liberación.

En efecto, éste no se nos presenta como la mera redistribución de los medios y los resultados de la producción económica de la sociedad, sino como fruto de una decisión y de una lucha *ontológico—política*. Esta apunta a la promoción del acontecimiento de un nuevo ámbito de sentido, de un nuevo mundo que se estructure desde *una nueva comprensión del Ser* como negación y trascendimiento de lo que para la totalidad significa Ser (...). Por ende, la tarea es *declarar la equivocidad de lo que para la totalidad significa Ser*, esto es cuestionar la totalidad como tal. (Ardiles et. al., 1973: 148).

A diferencia de lo postulado por Casalla, el lugar del filósofo resulta fundamental en este proceso, dado que es él el único capaz de comprender teóricamente el horizonte ontológico de la totalidad y de denunciar su carácter no sagrado, sino *histórico*, para así ayudar a profundizar la ideología crítica que el pueblo mismo ya sostiene (de manera no consciente) en su praxis de liberación. Se trata entonces de una "actividad pedagógica" de parte del filósofo, la cual no se ejerce totalmente desde un saber adquirido por fuera del pueblo, sino que surge en gran medida de una *escucha de la palabra popular* (Ardiles et. al., 1973: 151).

¿En qué radica este carácter "elegido" del filósofo? Según Fornari, siguiendo a Dussel, el filósofo puede desarrollar esta pedagógica en primer lugar por su *formación disciplinar*: ha sido entrenado,

en las instituciones del Sistema, para conceptualizar totalidades sociales. Pero, en segundo lugar, el filósofo debe desarrollar complementariamente una *actitud metafísica*, esto es, una "apertura" para escuchar la palabra de ese Otro que es el Pueblo. Su palabra es paradójicamente muda; son su situación de opresión y sus prácticas concretas de liberación las que "hablan" de la injusticia del Sistema. Por lo tanto la disposición para escuchar esta "palabra" no se aprende en ninguna universidad, sino que surge de una *opción ética*. Aquí se vuelve patente la influencia de la filosofía de Levinas. El oprimido posee un *rostro*, el cual da testimonio de la injusticia de la totalidad social vigente. Su sola existencia en la exterioridad es ya una *crítica* lanzada contra el mundo, pero también una *esperanza* de un *nuevo mundo*. El filósofo debe poder escuchar esta crítica y esta esperanza mudas, y articularlas en un discurso que describa lo más claramente posible las causas de la opresión y las posibilidades de liberación. Si logra esta *traducción* de lo mudo a lo audible, el discurso filosófico se transforma entonces en una "palabra profética" que de—nuncia lo dado y a—nuncia lo por venir¹¹. El efecto político de este discurso es, según Fornari, una "conversión" que consiste en ensanchar las bases del pueblo", dado que quienes la escuchan se sienten convocados a la lucha por la liberación, y se suman a ésta. Este discurso sirve a su vez para cohesionar a las fuerzas liberadoras, brindándoles una *unidad ideológica* (Ardiles et. al., 1973: 150)¹².

En suma, todo este proceso de afirmarse en su exterioridad cultural—periférica lleva al pueblo a realizar su propio *ethos* (recordemos, *mestizo*) desarrollando aquello que le estaba impedido: su proyecto existencial, a través una serie de producciones culturales que le otorgan un "horizonte ontológico" y una "comprensión de lo que significa ser" propios y totalmente incompatibles con los de la Totalidad y su *ethos*. El pueblo genera ahora sus propias instituciones, sus propias herramientas para dar cauce a su proyecto político. Ahora bien, la pregunta es si en este punto se institucionaliza un nuevo Estado—Nación. Como había adelantado, sostengo que los pensadores de la exterioridad cultural dejan lo más indeterminado posible la configuración institucional de la nueva Totalidad a la que aspira el pueblo en su proceso de liberación. En ese sentido, es importante reparar en que Fornari se vale de expresiones como "nuevo mundo" y "nueva patria" para referirse al futuro estado de cosas. Es entonces pensable que este proyecto no desemboque natural ni necesariamente en una configuración institucional eurocéntrica; todo dependerá de las decisiones populares. Por eso, en el proceso de liberación "... no se trata de repartir la miseria moral del sistema achicando las *diferencias* tras su reunión menos irritante en el Mismo Mundo sino de ir generando las condiciones de posibilidad para que el Otro como *distinto vaya creando* una Patria cada vez más Grande" (Ardiles et. al., 1973: 158). En tal sentido dice Fornari que es necesario "dejar—ser" a la Alteridad. A su vez, al igual que Casalla, insiste en la necesidad de que la nueva totalidad no sea cerrada sino abierta, apertura que debe ser mantenida por la praxis popular y por la ideología del filósofo—profeta.

Conclusiones

Para finalizar, realizaré en primer lugar una serie de críticas a algunas de las ideas aquí desarrolladas, poniendo de manifiesto el carácter "dogmático" de las mismas, es decir, la ausencia de un cuestionamiento en relación a la tradición de pensamiento "nacional y popular" de la cual, sin lugar a dudas, las heredan Casalla, Ardiles, De Zan y Fornari. En segundo lugar, me referiré a aquellos planteos que resultan "heréticos" para esa tradición y que, según creo, podrían significar

un aporte para la perspectiva descolonial en sus análisis de la realidad latinoamericana actual.

La primera convicción dogmática que comparten los filósofos de la liberación aquí analizados es que el "pueblo" de una nación es una entidad única y homogénea, tanto desde el punto de vista cultural como desde el étnico—racial; en suma, en la nación hay *un solo pueblo*, y éste es *mestizo*. De manera que ninguno de estos pensadores se ha dedicado a la complicada tarea de pensar la noción de "pueblo" como una totalidad heterogénea, compuesta de múltiples y diversos elementos culturales, los cuales en muchas ocasiones, lejos de fusionarse armónicamente, se mantienen en un tenso proceso de simultánea vinculación y separación. Ninguno de los aparatos conceptuales reseñados podría dar respuesta a una parte de la sociedad que se conciba como un "pueblo no—nacional", es decir, que aspire a desarrollar una praxis de liberación sin pretender representar a la totalidad social que habita un territorio nacional. Por ejemplo, una comunidad indígena, que se presenta y se re—presenta como un pueblo, pero sostiene una diferencia cultural irreducible en relación con el supuesto "pueblo nacional" (los "cabecitas negras", tan frecuentemente aludidos por los autores analizados), quedaría excluida de los proyectos políticos liberadores de estos filósofos. Así, la *actitud metafísica* de apertura y escucha a la Alteridad (propia del filósofo—profeta de Fornari y Dussel), en tanto se limita a abrirse y escuchar solamente a la *Alteridad mestiza*, reduce la comprensión de lo que significa la "liberación" para una filosofía que justamente se autodenomina "de la liberación".

El segundo dogma es el que establece que la convivencia colonial de tres siglos (XVI—XVIII) entre españoles e indígenas dio lugar a la formación de este *ethos* mestizo, mientras que el comercio con la cultura ilustrada "nordatlántica" durante dos siglos (XIX y XX) no ha introducido modificaciones sustanciales en el carácter del pueblo latinoamericano. En otros términos, el dominio cultural ilustrado anglo—francés es *superestructural*, no habiendo sido así el español. Esta idea no aparece fundamentada en los textos, sino aceptada de manera acrítica, probablemente en pos de justificar ontológicamente la existencia de una identidad y una unidad entre los pueblos latinoamericanos, más allá de la diversidad de las naciones. Ahora bien, si la exterioridad cultural—metafísica del *ethos* latinoamericano es ya decididamente mestiza, y no puede variar nunca más, sin importar las influencias que reciba, a menos que el pueblo se disuelva en una multitud amorfa... ¿no pierde entonces su carácter levinasiano de Exterioridad, de Otridad absoluta y abierta, trans—formándose en una nueva Totalidad ontológica, en una esencia cerrada con ciertos rasgos ya definidos, puros e inmutables? ¿Y no expulsa nuevamente este gran "pueblo latinoamericano" a todo aquél grupo humano multitudinario que no construya su identidad como cultural y étnicamente mestiza?

En último lugar, la idea que el pueblo no "habla" más que a través de sus acciones, y que es el filósofo quien debe "dar voz" a este verbo mudo, es otro dogma, el cual le otorga al discurso universitario y a sus portadores un valor de verdad y un rol en la liberación que jamás podría poseer un discurso salido desde el ámbito no—universitario. Es más, desde esta óptica, posiblemente un discurso no—universitario sería invisibilizado como un no—discurso. Se reproducen así jerarquías eurocéntricas y coloniales a las que se suponía haber escapado (saber científico/no—saber o *epistémel/dóxa*), y la supuesta capacidad de escucha de la alteridad que proclama el filósofo de la liberación como su propiedad privada es puesta seriamente en cuestión.

Si bien la noción de *ethos*, tal como ha sido desarrollada aquí, sostiene toda una serie de postulados dogmáticos, también abre un horizonte herético para el pensamiento nacional y popular.

En principio, la idea de que el pueblo es esencialmente exterior (exterioridad metafísico-cultural) le otorga, en una determinada coyuntura histórica, siempre más legitimidad a una praxis popular instituyente por sobre otra acción política que tienda a la conservación de lo instituido. Pues es el pueblo, en tanto creador de las mismas, el que decide hasta cuándo las instituciones culturales-políticas son funcionales para el desarrollo de su forma de vida, y en qué momento requieren ser modificadas. Esta idea socava la legitimidad de toda acción política conservadora o reaccionaria, que apele únicamente al "respeto a las instituciones" para justificarse, considerándolas como estructuras sagradas, perfectas e inmodificables. En términos levinasianos, se rechaza así toda sacralización de la Totalidad instituida, la cual, si bien siempre será necesaria para la organización de la vida en sociedad, requerirá ser revisada constantemente desde la Exterioridad para que no se absolutice ni se cierre, convirtiéndose en un sistema opresor. Más allá de su utilidad regulativa como un principio general ético-político, esta idea sigue siendo demasiado abstracta para funcionar por sí sola como un criterio de decisión en una coyuntura política determinada, ya que acarrea toda una serie de problemas ya mencionados, como el de determinar cuál es "el pueblo", quién tiene la potestad para decidirlo, y cuándo una acción instituyente es llevada a cabo efectivamente por ése sujeto político y no por otro grupo humano supuestamente "no popular".

En segundo lugar está la noción de *ethos* como una fuente de sentido, valoración y creación cultural compartida por un grupo humano multitudinario. Creo que este concepto posee cierto valor para pensar las praxis de liberación en tanto se refiere a aquello que otorga carácter identitario a un grupo oprimido. En tal sentido, puede encontrar una articulación con la idea de *colonialidad del poder*. La colonialidad es, según los pensadores de la red modernidad/colonialidad/descolonialidad (M/C/D), un patrón de poder mundial que establece clasificaciones sociales jerárquicas. Cada una de esas clasificaciones ("indio", "negro", etc.) fue producida a partir del encuentro entre colonizadores y colonizados desde la conquista de América, y apropiada de manera particular por los colonizados en sus prácticas de resistencia y liberación. Esto no quiere decir que se trate de identidades culturales esenciales y ontológicas, cada una con su inmutable núcleo ético-mítico. Pero tal vez sí pueda pensarse que estas "identidades" construidas históricamente durante la experiencia colonial (y todavía vigentes y oprimidas luego de terminados los procesos de emancipación nacional) acarrean una serie de marcas diferenciales cada una respecto de las otras, en virtud de su particular historia. En términos de Mignolo, cada una porta de una forma única el estigma de la *diferencia colonial*. Y en tal sentido, cada una posee una identidad, siempre histórica y en construcción, que no se agota en las producciones culturales que realiza en un determinado momento, sino que es la fuente de las mismas. Esta *identidad en construcción*, marcada por la diferencia colonial, se forjaría tanto a lo largo de su propia historia como en relación con las historias de las otras identidades, formando parte de lo que Quijano y Grosfoguel han conceptualizado como una *totalidad heterárquica*, en la que cada elemento posee una historia heterogénea y discontinua, y se relaciona con los otros de una manera también heterogénea y discontinua. Si así fuera, la noción de *ethos* o núcleo ético-mítico como exterioridad cultural nos podría ser de alguna utilidad para concebir los procesos históricos de construcción y modificación de las identidades sociales, siempre tomando dos recaudos: 1) no concebir que un territorio nacional alberga un sólo núcleo ético-mítico, sino pensarlos como múltiples; 2) no tornar esenciales e inmutables cada uno de los núcleos éticos-míticos que convivirían en ese territorio. De todas maneras, sólo la efectiva aplicación de esta categoría a una amplia gama de casos históricos concretos puede

otorgarnos una decisión al respecto de su efectiva, escasa o nula potencialidad¹³.

En último término, creo que la mencionada *actitud metafísica* de Fornari y Dussel, también caracterizada como "apertura", "fe" o "esperanza" en la palabra y el proyecto futuro "otro" de los pueblos, subsiste como parte de lo que podríamos llamar una *ética* de los intelectuales descoloniales. Nelson Maldonado-Torres ha denominado a esta posición de apertura al otro como "alteridad"¹⁴. También aparece en la "sociología de las ausencias" y la "sociología de las emergencias" de Boaventura De Sousa Santos¹⁵, quien no se reconoce como miembro del colectivo M/C/D, pero realiza fundamentales aportes al más amplio proyecto descolonial. Según este autor, frente a las prácticas de producción de ausencias de la racionalidad monocultural eurocéntrica, es necesario acompañar intelectualmente los proyectos políticos alternativos y liberadores que surgen desde la Exterioridad y que se ven invisibilizados por la Totalidad, si bien no actuando como el profeta iluminado de Fornari y Dussel, sino como un colaborador más. Conceptualizar un proyecto político como una alternativa liberadora digna de ser atendida es entonces una *decisión política y ética*, que ayuda a co-producir esa alternativa, reforzando estratégicamente su visibilidad en ámbitos a los que tal vez no accedería de otra manera. El hecho de que esta visibilidad ampliada pueda a su vez dar lugar tanto a movimientos más amplios de adhesión (la "conversión" de la que hablaba Fornari) pero también a iniciativas aún más poderosas de destrucción del proyecto político en cuestión no debe descartarse, por lo que su conveniencia deberá ser evaluada en cada caso.

En resumen, considero las ideas de la filosofía de la liberación (tanto las "dogmáticas" como las "heréticas" en relación a la tradición de pensamiento nacional y popular) merecen seguir siendo discutidas y puestas a prueba en su utilidad para el análisis, comprensión y colaboración con los movimientos de liberación de la realidad latinoamericana actual. Sostengo que la recientemente formulada *perspectiva descolonial* constituye un consistente anclaje teórico para oficiar de puente entre aquellas conceptualizaciones desarrolladas durante la década de los '70s y los nuevos fenómenos y coyunturas históricas específicas que se presentan en Latinoamérica en el siglo XXI. Continuaremos pues desarrollando estas consideraciones en futuros escritos.

Bibliografía:

- Ardiles, Osvaldo et. al. 1973. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Buenos Aires.
- Ardiles, Osvaldo et. al. 1975. *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Fernando García Gambeiro, Buenos Aires.
- Castro-Gómez, Santiago. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill, Barcelona.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). 2007. *El Giro Decolonial*. Siglo del Hombre, Bogotá.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1983. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Refundación del Estado en América Latina*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Lima.
- Dussel, Enrique. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". University of California, Berkeley.
- Heidegger, Martin. 1927. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Lander, Edgardo (ed.). 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO, Buenos Aires.
 Levinas, Immanuel. 1961. *Totalidad e infinito*. Biblioteca Nacional, Madrid, 2009.
 Maldonado-Torres, Nelson. 2008. *Against War*. Duke University Press, Durham.
 Mignolo, Walter. 2000. *Historias Locales /Diseños globales*. Akal, Madrid, 2003.

* CONICET-CIPPLA-GEL. martin.forciniti@gmail.com.

¹ Es importante aclarar que "el Otro" es "el Pueblo" desde el punto de vista político estrictamente, ya que Dussel, por ejemplo, no niega la existencia de "Otros" individuales; así, "el Otro" desde el punto de vista sexual es "la mujer", y desde el punto de vista pedagógico es "el hijo". De todas maneras estos otros son también, analógicamente, "pueblo". Cfr. Dussel 1973.

² Esta dicotomía básica puede hacer que la identidad del pueblo oprimido varíe según la del opresor. Así, Mario Casalla afirma que el pueblo se identifica, en su manifestación más reducida, con la clase social de los trabajadores (en este caso el opresor tomado en cuenta es la oligarquía criolla) y, en su faz más extensa, con la totalidad de las comunidades nacionales latinoamericanas (si el opresor considerado es la sinarquía internacional). Cfr. Casalla, M. "Algunas precisiones en torno al concepto de "pueblo" ", en Ardiles et. al. (1975: 68-69).

³ Cfr. Cullen, C., "El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía" y Casalla, M. "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea", en Ardiles et. al. (1973: 92-104 y 38-52 respectivamente); también, Casalla, M. "Algunas precisiones en torno al concepto de "pueblo" ", en Ardiles et. al. (1975: 33-69).

⁴ El hecho de recurrir a ejemplos de *colonias*, como Indochina, para ilustrar la experiencia vivida en las *semi-colonias* ha sido correctamente criticado. Cfr. Cerutti Guldberg (1983: 76).

⁵ Nos limitamos a esbozar este mínimo paralelismo entre la conceptualización de Kusch y la del resto de los filósofos de la liberación mencionados. El pensamiento kuschiano posee características muy peculiares, que lo alejan en gran medida del sentido común compartido por la mayoría de los pensadores de esta corriente. No será abordado pues en este escrito, dado que lo conduciría mucho más allá de sus pretensiones; sin embargo, su análisis será acometido en futuros textos.

⁶ Los artículos que analizaremos a continuación serán: Ardiles, O., "Ethos, Cultura y Liberación" y De Zan, J., "Filosofía de la cultura y filosofía política nacional". Cfr. Ardiles et. al. (1975: 9-32 y 87-139, respectivamente).

⁷ Cf. Ardiles et. al. (1975: 122). La relación entre este planteo y el concepto de Hardt y Negri debe ser todavía explorada.

⁸ Esta gran mayoría no coincide exactamente con los autores que Guldberg engloba bajo la denominación "sector populista". Por mencionar un ejemplo, Rodolfo Kusch, a quien Guldberg ubica en ese sector, no piensa al pueblo como mestizo.

⁹ Con esta afirmación no estoy sosteniendo que los filósofos de la liberación que estamos analizando hayan pensado efectivamente en una configuración política futura diferente a la del Estado-nación moderno; su contexto histórico posiblemente se los impedía. Lo que pretendo señalar es que sus conceptos permiten pensar más allá del Estado-nación moderno aún a pesar de las intenciones con que fueron acuñados. Se trata de evaluar en qué medida resultan apropiables desde las preocupaciones políticas de nuestro presente, tarea a la que nos abocaremos en las conclusiones finales.

¹⁰ Cfr. "Política liberadora, educación y filosofía. Un análisis del lugar de la filosofía en la praxis de liberación", en Ardiles et. al. (1973:138-164). Conviene aclarar que Fornari se vale ampliamente de los conceptos desarrollados por Enrique Dussel en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tal como él mismo aclara. El hecho de que cite su artículo, y no los que Dussel escribió para las publicaciones en que me baso, obedece al hecho de que Fornari trata con mayor especificidad y claridad las problemáticas que me interesan.

¹¹ Este filósofo-profeta que plantean Fornari y Dussel subsume de alguna manera al filósofo-intérprete postulado por Ardiles y de Zan. Éste se dedica a interpretar los símbolos del pueblo, es decir, sus producciones culturales, para desocultar el ethos que se esconde detrás de ellos pero nunca se hace presente en sí mismo. Es decir que también escucha las palabras mudas de la praxis popular para dar cuenta del proyecto existencial y político que se formula en ellas; es debido a esta semejanza que su figura no ha sido desarrollada aquí.

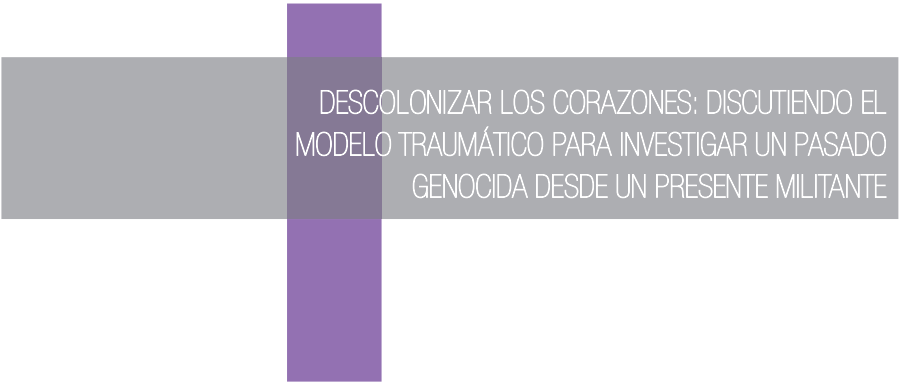
¹² Para una crítica, desde una perspectiva marxista, de la utilización ontológica del vocabulario cristiano, la naturalización de la división entre trabajo intelectual y manual, la proclamación de la superioridad de la filosofía por sobre otras disciplinas y el elitismo que contienen las reflexiones de los últimos dos párrafos, cfr. Guldberg (1983). Suscribo

estas críticas, si bien según lo explicitado no me coloco en la misma perspectiva que este autor.

¹³ Sería interesante evaluar también hasta qué punto desde la óptica del "multiculturalismo", e incluso desde algunas formulaciones del proyecto de la "interculturalidad", se concibe a las culturas como diversos *ethos* que difieren esencial—ontológicamente.

¹⁴ Cfr. Maldonado—Torres (2008).

¹⁵ Cfr. De Sousa Santos (2010).



DESCOLONIZAR LOS CORAZONES: DISCUTIENDO EL MODELO TRAUMÁTICO PARA INVESTIGAR UN PASADO GENOCIDA DESDE UN PRESENTE MILITANTE

Diego Benegas Loyo*

Tres imágenes: 1) Una muchedumbre; uno dice algo allá a lo lejos, otros más cerca nuestro repiten "los medios nos critican", otros repiten de nuevo, y se oye otra repetición aún más lejos. Luego una segunda frase allá lejos, luego repetida más cerca, "por no tener un mensaje coherente", y luego la oímos una tercera, y una cuarta vez allá a lo lejos. Es el "micrófono humano." Con la policía de Nueva York rondando y sin permiso para usar ampli-ficación, los acampantes de Wall Street en septiembre de 2011 usan este sistema para poder hacer asambleas y decidir horizontalmente y por consenso sus acciones y objetivos (YouTube, 2011a). 2) Otro video. Una mujer árabe, usando el tradicional *hejab* le habla directamente a la cámara en un video casero. Ella habla del miedo, de la dignidad, de la policía, de la injusticia. Es Asmaa Mahfouz, una activista egipcia que subió este video a su página de Facebook, llamando a manifestarse en la Plaza Tahrir el 25 de enero de 2011, en una manifestación que inició la caída de Mubarak, después de 40 años gobernando el país (YouTube, 2011b). 3) Otro video, más

cercano a nosotros. En una calle de un barrio, una multitud grita "si no hay justicia, hay escrache... no olvidamos, no perdonamos, no nos reconciliamos." Es un escrache de H.I.J.O.S. y la Mesa de Escrache Popular, en Buenos Aires, en 2002 (Mesa, 2003).

Cómo hacer para dar cuenta de cómo se organizan estas acciones colectivas, cómo se juega el afecto, el compañerismo, el cariño, pero también la pasión y ese desafío al miedo. Cómo dar cuenta de qué es lo que estas acciones producen. ¿Qué tipo de política producen? ¿Cómo podemos entender la relación entre estos ejemplos de acción colectiva y la violencia estatal, ya sea en forma de gatillo fácil policial o genocidio organizado. ¿Cómo articular las experiencias de mayor atropello a la subjetividad, ese arrasamiento de lo social y lo subjetivo que es el terrorismo de estado, con esas expresiones donde se muestra la subjetividad, la colectividad como una potencia política impresionante?

Proponemos usar el trauma, ese constructo teórico proveniente de la clínica de los accidentes, para pensar articulaciones de lo político con lo corporal y afectivo. Pero para usar una herramienta para otra cosa que lo que fue creada, primero hay que adaptarla. En lo que sigue explico la historia de ese concepto y planteo los desafíos de tomar ese articulador teórico para pensar la acción colectiva, descolonizadora, en una forma que tenga en cuenta la violencia estatal pero también la subjetividad el afecto.

Para pensar en el trauma debemos partir de otro tipo de escena. De esas que uno puede ver en las noticias: un accidente ferroviario. La gente involucrada ha pasado por una experiencia traumatizante. Quizás más tarde presenten síntomas como flashbacks o pesadillas u otras formas de experimentar nuevamente el suceso angustioso, sumadas a un estado de alerta aumentado, y a cierta más o menos grave restricción en su vida cotidiana. Eso es lo que hoy llamamos Trastorno por Estrés Postraumático, en otros momentos llamada también neurosis traumática.

El modelo traumático fue ampliamente usado en los juicios justamente por accidentes ferroviarios en el siglo XIX (Luckhurst, 2008). Permitía argumentar un daño invisible pero a la vez incapacitante. Surge así el trauma como hoy lo conocemos, como un producto de la modernidad. Este es más o menos el modelo que usa Sigmund Freud (1920) en su investigación de las neurosis de guerra, o sea las neurosis traumáticas de los ex combatientes de la Primera Guerra Mundial. Surgido en estos contextos, el jurídico y el clínico, este modelo teórico ha servido para explicar la relación de los sujetos con la violencia, pero luego también para explicar procesos sociales involucrados en el procesamiento subjetivo de la violencia.

Así, el modelo traumático tuvo un gran desarrollo en los escritos que trataron de dar cuenta de los grandes genocidios del siglo XX. Especialmente el genocidio Nazi, aunque también Hiroshima y Vietnam (cfr. Ortega, 2011). En estos escritos, por ejemplo, Cathy Caruth, Dori Laub, lo que se plantea una y otra vez es la dificultad de transmitir una experiencia que es de una magnitud extraordinaria. Notemos que hay ahí ya un salto grande desde la psicología individual a pensar lo social.

Se empieza a pensar en el trauma no solamente como un daño a la psique del individuo sino como una forma de objetivar el efecto de la violencia sobre el cuerpo social. Es decir, los efectos de largo plazo de la violencia en el tejido social, en las representaciones colectivas, en los lazos intersubjetivos. En ese contexto las discusiones sobre la memoria colectiva cobran gran significado porque el modelo traumático brinda la posibilidad de pensar una memoria particular, en acto, en el cuerpo, y fuera de la conciencia, automática, involuntaria, pero a la vez, transmisible y con efectos reales de largo plazo.

Y ahí nos insertamos nosotros, a cuestionarlo y tratar de ver si este modelo traumático nos sirve hoy, en el siglo XXI, para pensar la acción colectiva. O puesto al revés, pretendemos tomar la acción colectiva como un interlocutor importante a la hora de construir un modelo de funcionamiento de lo subjetivo, social, político.

Y aquí un punto importante de por qué. No se trata solamente de un modelo para entender lo social sino que también implica un modelo de acción. A partir del paradigma traumático se han propuesto modelos terapéuticos, que en nuestro contexto los entendemos como modelos que buscan explicar la forma de las acciones que resuelven la reproducción automática e involuntaria de los efectos de largo plazo de la violencia. El modelo traumático puede ser útil para pensar la interacción entre lo social y lo subjetivo, pero a condición de que incorporemos al nuestro paradigma la dimensión política de los actores sociales.

Entonces tomamos un modelo clínico devenido social, un modelo que explica destrucción y daño y queremos que nos explique como se construye subjetividad y agencia, y por último, un modelo de pensamiento que queramos que nos oriente en acciones, o sea que devenga un modelo de acción política. Suena un tanto ambicioso, no lo negamos.

Veamos algunos límites de este concepto, al menos para estar precavidos. Aunque siempre fue político, el modelo traumático polariza la violencia social. Pensado desde el genocidio Nazi, el modelo traumático, como lo piensa Cathy Caruth (2011), por ejemplo, priva de agencia a sus víctimas, ya que no pueden hacer nada. La acción está del lado de la fuerza estatal genocida y no hay ninguna posibilidad de agencia en los individuos objetos de esa violencia. (No se malentienda, no quiero argumentar ninguna simetría entre la maquinaria genocida y sus víctimas: un campo de concentración no es una batalla, la asimetría es absoluta. Sin embargo, creo que si perdemos de vista la dimensión política de las víctimas del genocidio, y esto es lo que el caso argentino nos muestra con mayor intensidad, perdemos un elemento esencial de todo el proceso.)

Y aún más, esta cierta despolitización del genocidio que el modelo traumático opera tiene otro riesgo. Puede estar bien intencionada puesto que va en el sentido de marcar la gratuidad, la inhumanidad del procedimiento genocida. Sin embargo, si excluimos de esta consideración la subjetividad de quienes son víctimas de la violencia estatal y especialmente lo político de su subjetividad, hacemos un recorte que me pregunto hasta qué punto honra la memoria de los asesinados. A la vez corremos el riesgo de no entender nada del procedimiento genocida, al menos en lo que refiere a la Argentina, puesto que su motivación fue política y su esfuerzo fue erradicar la oposición política. Es decir, hubo razones para que fueran asesinadas esas personas, y no otras.

Pero esto nos muestra un peligro mayor del uso de este paradigma traumático. Siendo que el terrorismo de estado de la última dictadura argentina buscó eliminar la oposición política y fue dirigido selectivamente a exterminar aquellas personas con capacidad de articulación política, el genocidio tuvo un interés en cierta forma "despolitizador" o de eliminar la militancia política como una forma válida de ejercicio del poder (Cf. Feierstein, 2007). Entonces ahí viene nuestro cuestionamiento, o caución, al pensar con el modelo traumático, porque si la despolitización fue un efecto buscado por el estado terrorista, entonces el usar el modelo traumático para analizar su mecanismo podría duplicar este efecto. Es decir, usar un modelo que despolitiza aquello que estudia puede replicar el efecto despolitizador del genocidio, y así, en cierta forma ayudar a consolidar sus efectos de largo plazo en la sociedad.

En este punto es necesario explicitar un par de posiciones éticas y epistemológicas que estructuran esta perspectiva. Primero, que la investigación que construye modelos que toman existencia por el hecho mismo de la narrativa que construye. La segunda que nosotros, trabajadores del conocimiento, producimos historias, narrativas, palabras, porque los modelos teóricos son herramientas para entender, pero son ante todo palabras. De las narrativas que construimos se derivan efectos políticos. De ahí deriva nuestro compromiso ético: somos responsables de lo que producimos.

A mí me preocupa el efecto político que tiene el investigar genocidios, traumas y torturas. Es decir, el efecto subjetivo-político. Porque esas técnicas, el genocidio, el terrorismo de estado, la tortura, se usan para instalar, como diría Michel Foucault acerca del suplicio, una marca "en el corazón de los hombres" (1975: 54). Entonces,

me pregunto, qué estamos haciendo cuando pensamos, leemos y estudiamos sobre los horrores de la tortura. ¿No estamos haciendo una cierta apología del horror? Seguro que no intentamos eso. No estamos mostrando los horrores para que la gente se espante. Pero, en tanto somos gente, nos espantamos igual. Entonces, como planteaba el video de la Mesa de Escrache ¿Qué hacer con eso? ¿Será que este es un horror al que es mejor no referirnos, no saber nada, mirar para otro lado? Ciertamente, tampoco eso.

Mi postura es que la acción colectiva encierra un diagnóstico y un remedio social a estos efectos del genocidio. Entonces nos proponemos interrogarla. El desafío es pensar el genocidio, la tortura, y sus efectos subjetivos, afectivos, que son también políticos, a partir de cómo se solucionan, cómo se cambian, cómo es que están haciendo distintos grupos, agrupaciones, colectivos militantes para cambiar esos efectos sociales políticos de largo plazo del terrorismo de estado.

El cuestionamiento que nos pueden hacer que con este planteo ya nos fuimos del modelo traumático, porque estamos hablando de intervenciones como por ejemplo los escraches, piquetes, asambleas, que de alguna manera no son traumatizantes. Esto es crucial: lo que más me interesa no es cómo se traumatiza a la gente. Mi pregunta, y es la invitación a que sea nuestra pregunta, es, *¿cómo se destraumatiza?* Que es una manera particular de encauzar una pregunta mayor, que es ¿cómo se descoloniza? Y usamos el paradigma traumático porque es el único que hasta ahora nos permite pensar una violencia política que actúa a través de efectos subjetivos, afectivos y que también nos permite pensar en una memoria involuntaria, transmisible, con efectos que no son buscados por los sujetos y también en acciones que podrían cancelar esa repetición de efectos de la violencia.

Entonces ¿cómo se organizan, sobre qué experiencias afectivas se arman los colectivos que actúan políticamente para cambiar el mundo desde abajo? Y en eso la experiencia Argentina es única en ciertos aspectos pero a la vez tiene algunos rasgos que comparte más allá de las fronteras nacionales. La experiencia asamblearia que se está desarrollando en Nueva York, tiene mucho e incluso reconoce explícitamente su genealogía en las asambleas del 2001 en Argentina (Sitirín, 2005; 2011), tanto como en la revolución egipcia y los acampes españoles del 2011, y más allá está el Zapatismo inspirándonos a todos. Por ejemplo, el "micrófono humano" que utilizan los acampantes neoyorquinos es una táctica de intervención no sólo política sino también sobre las subjetividades. Es otra realidad, y es otro momento, pero los escraches son una tecnología que también apunta a cambiar subjetividades políticas (Benegas, 2011). Eso es lo que nos interesa. Y si eso suena muy distinto del modelo traumático. Entonces significa que tenemos que cambiar ese modelo teórico, o quizás ya estemos construyendo otro.

Me gustaría sugerir algunas líneas de investigación que necesitamos encarar. Una es la investigación de cómo se recompone el campo popular, es decir, cómo se transmite una militancia atacada por el terrorismo de estado, o sea cómo es esa transmisión de experiencias de distintas generaciones que van tomando el lugar de las anteriores. Otro tema importante es cómo se construyen subjetividades minoritarias, cómo se plantean las diferencias, cómo se plantean subjetividades, experiencias, y reclamos políticos de género, de sexualidades, de clase, de etnia, de raza. Otra es cuáles son las prácticas que inciden sobre la sociedad, que cambian estas consecuencias de largo plazo del terrorismo de estado, y ahí tenemos distintas líneas, cuál es el rol del arte, la literatura, la prensa, pero también cuáles son las acciones de intervención política, manifestaciones, escraches, piquetes, y dónde inciden en este cuerpo social, de qué manera reconfiguran el campo político. Y también, en relación con la transmisión, cuáles son las prácticas de la militancia, pero esas prácticas cotidianas que nos constituyen como personas, que van moldeando poco a poco otras subjetividades, distintas de las que buscó armar la dictadura. Entonces, ése es el desafío, pensar el genocidio desde el punto de vista de qué hacemos con eso, como nos preguntaba

el video de la Mesa de Escache (2003), qué hacemos con eso, cómo des—traumatizamos, cómo descoloni—zamos los corazones, que no es otra cosa que preguntar, de conocer y reconocer, cómo trabajan las fuerzas sociales, la militancia, los compañeros y compañeras, en construir y construirnos como personas y como sociedad de una forma que dé lugar a sueños, a utopías, a prácticas que funcionen con otras lógicas y que construyan otro mundo, diferente y posible.

Bibliografía

- Benegas, Diego. 2011. "'If There's No Justice...' Trauma and Identity in Post Dictatorship Argentina". *Performance Research*, 16 (1), Londres: 20–30.
- Feierstein, Daniel. 2011. *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.
- Foucault, Michel. 1975. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Tr. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Freud, Sigmund. 1920. *Más allá del principio del placer*. Vol 18, 7–62. Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
- Luckhurst, Roger. 2008. *The Trauma Question*. Routledge, New York, 2008.
- Mesa [de Escache Popular e H.I.J.O.S.] 2003. *Escache a Donocik*. DVD, 44 min.
- Ortega, Francisco, ed. 2011. *Trauma, cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011.
- Sitrin, Marina, ed. 2005. *Horizontalidad: Voces de Poder Popular en Argentina*. Cooperativa Chilavert Artes Graficas, Buenos Aires, 2005.
- Sitrin, Marina. 2011. "La ocupación de Wall Street en clave argentina: entrevista a Marina Sitrin". *Lavaca*, 1 Octubre 2011, Buenos Aires. <http://lavaca.org/notas/la-ocupacion-de-wall-street-en-clave-argentina>, 1 Oct 2011, Web 7 Oct 2011.
- YouTube. 2011a. "The #OccupyWallStreet Human Microphone" <http://youtu.be/JCjs7YTxvUJ>, 30 Sep 2011, Web 7 Oct 2011.
- YouTube. 2011b. "Meet Asmaa Mahfouz and the vlog that Helped Spark the Revolution (fixed subs)". <http://youtu.be/eBg7O48vhLY>, 2 Feb 2011, Web 7 oct 2011.

* Diego Benegas Loyo, Investigador en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. dab310@gmail.com

POLÉMICAS CULTURALES DE LOS AÑOS SESENTA EN CUBA: HISTORIA, CONTEXTOS Y ACTUALIDAD

Vergara María Ximena*

Primera parte: La ramera respetuosa

*"Las ideas vienen en parejas y se contradicen,
Su oposición es el motor principal de la reflexión"*

Jean Paul Sartre

En 1960, a quince días de estar visitando Cuba, Jean Paul Sartre tuvo una reunión con varios intelectuales cubanos.¹ A propósito de una pregunta que le hiciera José Baragaño sobre la libertad del poeta, Sartre repuso lo sucedido con la puesta en escena de su obra de teatro "La ramera respetuosa" en Rusia. Según el autor, esa era una pieza sobre el racismo, en donde una prostituta trataba de rechazar en un primer momento y terminaba por ceder a la presión porque "no existía

nadie más respetuoso de las autoridades que una prostituta"². Es por esto, que no le parecía completamente normal a Sartre, mientras escribía la obra, terminar con una rebeldía total por parte de esa mujer ya que, figurada siempre entre lo que se llama "el parásito de la burguesía", no había razón alguna para creer que después de un momento de rebeldía ella pudiera ser otra cosa sin recaer en lo de antes. La pieza se presentó en Rusia y los rusos le dijeron que cambiara el final de la pieza por el final de la película que era optimista, es decir, la prostituta se dejaba meter en la cárcel para no tener que acusar al negro. Los rusos consideraban que al público no le gustaría el final pesimista. Sartre cuenta que aceptó (aunque un poco molesto) la propuesta ya que también había aceptado el cambio del final de la película. Al tiempo, un grupo de jóvenes obreros franceses que querían hacer teatro para el proletariado, quiso presentar la obra en un pueblecito en "tienda de campaña" durante las vacaciones, donde había sobre todo, obreros que trabajaban en las carreteras. Para sorpresa de Sartre, la reacción de estos obreros fue de disgusto. Planteaban que por qué la obra terminaba mal. Por qué la prostituta no se mantenía hasta el final: "¿Por qué es que cede?"³. Sartre traía a colación esta historia en aquella reunión con los intelectuales, ya que consideraba que planteaba un problema, que, a su vez, constituía una grave contradicción: aquella que existía en determinado momento entre los intelectuales que servían a una revolución (pero que no son revolucionarios) y las masas. La contradicción era: Si los intelectuales pensaban que una prostituta (teniendo en cuenta su manera de pensar) no era capaz de resistir a una presión de ese género, se debía o no hacer que esa prostituta tomara una actitud revolucionaria y se fuera a la clandestinidad sencillamente por ser agradable a las personas que no gustaban de un final de otro tipo? O en otros términos: se podía hacer una literatura que dijera sí, sí al conjunto, porque si uno no lo hiciera sería contrarrevolucionario?

A la problemática que Sartre plantea podríamos agregarle esta de la cual él no daba cuenta: el es un intelectual pensando lo que otro ser, no sólo piensa, sino lo que es capaz de hacer o dejar de hacer. En su relato también deja constancia de que, justamente, lo que un funcionario ruso estimaba iba a ser de mal gusto para su público obrero, resultó para otro público, también obrero pero distinta nacionalidad, en inquietud y disgusto pero por otros motivos. La literatura, claro está, es una lucha no exenta de contradicciones. En este sentido Ernesto Guevara, en un texto acerca del estudio de la ideología de la Revolución cubana⁴ afirmaba que la revolución podía hacerse si se interpretaba correctamente la realidad histórica y si se utilizaban correctamente las fuerzas que intervenían en ella, aún sin conocer la teoría. Si bien el conocimiento adecuado de la teoría simplificaba la tarea e impedía caer en peligrosos errores, todo ello era cierto, siempre y cuando esa teoría enunciada correspondiera a la verdad. Pues bien, parece que "la verdad" muchas veces excedía el pensamiento que los intelectuales tenían sobre la realidad.

La realidad se da de patadas con lo que se lee en los textos

*"Es muy cierto que la práctica crea
La idea que la aclara"*

Jean Paul Sartre

Decía Sartre también en *Ideología y revolución*⁵ un texto que se publicó en la revista *Lunes de Revolución*, que lo sorprendente primero en Cuba, sobre todo si se habían visitado primero los países del Este, era la ausencia aparente de ideología. A este efecto, los adversarios afirmaban que tal inexistencia era un engaño que escondía un marxismo riguroso que no se atrevían a desenmascarar o bien, que estaban improvisando. A ello, Sartre, había escuchado responder a menudo que "La Revolución es una praxis que forja sus ideas en la acción"⁶. Tras una charla con un jefe de la Revolución, comprendió que aquellas "improvisaciones" no eran de hecho otra cosa que una técnica defensiva: la Revolución cubana debía adaptarse constantemente a las maniobras enemigas. Las exigencias de la praxis cambiaban a esos dirigentes revolucionarios, y en esa etapa de la reflexión estaba el intelectual francés, cuando se produjo el sabotaje del "La Coubre" y el siguiente discurso que enunció Fidel Castro. Una agresión provocaba ese choque y el jefe de gobierno tenía que exigir aún más; reclamar la unidad indisoluble. Si dos días antes quedaba algún rasgo de pereza, reposo o abandono, el acto criminal barría con todo ello y los unía en el coraje. A fin de cuentas, Sartre concluía haber visto cómo una práctica lúcida había cambiado en Cuba la noción misma del hombre. Había visto también, cómo los problemas humanos abstractos (honestidad, soberanía) conducían a los problemas concretos de la producción, de las estructuras sociales, y cómo esos problemas constituían el aspecto práctico y material de una problemática humana y humanista. Por todo esto, frente a su duda primera acerca de si la Revolución cubana sería o no socialista, comprendía finalmente, por qué el Gobierno no se apuraba en formular declaraciones socialistas ya que si algún día fuese necesario, se haría primero para resistir al bloqueo y a título de economía de guerra. Es decir, sería una reacción, un contra-golpe⁷.

Segunda Parte: Palabras más, palabras menos...

"Ahora bien, ni a los cocineros les gusta mucho las recetas"

Jean Paul Sastre

Toda esta introducción al problema de las ideas y la praxis puede utilizarse para continuar (y por que no aportar) al problema que veníamos enunciando acerca de la relación entre el escritor/ intelectual, el público y la revolución. Se cumplieron este año, el 30 de junio, cincuenta años de las ya célebres "Palabras a los intelectuales"⁸, el conocido discurso de Fidel Castro en el cual expresó los principios de la política cultural del joven gobierno revolucionario. El aniversario motivó varias intervenciones de intelectuales y unas jornadas en la Biblioteca Nacional de Cuba. Es interesante reponer cómo a la luz de los años, los intelectuales y escritores cubanos, algunos que sufrieron incluso las consecuencias del denominado "Quinquenio Gris",⁹ analizan la realidad de antaño con respecto a la incipiente política cultural y sus derroteros.

Fernando Rojas¹⁰, actual viceministro de cultura, afirmaba que de las "Palabras a los intelectuales", solía recordarse solamente la sentencia de Fidel ("Dentro de la Revolución todo, contra la Revolución nada") que entró en la historia desde entonces, pero que el texto y su contexto eran mucho más. La convocatoria a las reuniones de intelectuales en la primavera y el verano de 1961, obedecía a una coyuntura por demás bastante fácil de superar, si sólo de eso de hubiera tratado.

PM, la película de Sabá Cabrera Infante y Orlando Jiménez Leal, que el ICAIC había decidido no exhibir, era un filme intrascendente. Su fama se debía, precisamente, a las reuniones de intelectuales de mediados de 1961. Según su perspectiva, a Fidel le interesaba sobre todo, contrarrestar la inquietud que el suceso con PM había despertado en intelectuales de mucha más valía que los directores del filme. A la vez, el Primer Ministro del Gobierno Revolucionario necesitaba zanjar esa cuestión para adentrarse en algo tan importante para él como la discusión sobre la censura y los límites a la creación. Así, el discurso de Fidel tenía, para Rojas, dos partes claramente identificables; pero la segunda casi ni se mencionaba. De la parte conocida y divulgada se citaba hasta la saciedad la célebre frase "dentro de la Revolución todo, contra la Revolución nada". Se citaba mal, confundiéndola a menudo, por distracción o a propósito, con una frase de Trotsky, —que no decía lo mismo— y sacándola del contexto, pues inmediatamente después Fidel se refería a cuestiones de derecho, en la lógica de la tradición iluminista, en el sentido de la revolución como fuente de derecho, apartándose un tanto de la cuestión de la libertad de creación. Pero sobre todo, se omitía todo lo que seguía sobre la relación de la Revolución con la libertad, que iba mucho más allá de la creación meramente artística y literaria, y se refería claramente a la actitud de la Revolución y su gobierno ante el pensamiento y la actividad creadora que le acompañaba. Fidel hablaba de que había que garantizar condiciones de trabajo a los escritores no revolucionarios, insistiendo en que debían poder trabajar en y con la Revolución. Esta perspectiva inclusiva, en otra parte del texto, se extendía a los contrarrevolucionarios: la Revolución solo renunciaba a los que fueran incorregiblemente reaccionarios, a los que fueran incorregiblemente contrarrevolucionarios. Es decir, se partía del criterio de que la posición contrarrevolucionaria podía ser coyuntural. Y, si de la creación se trataba, ese aserto significaba que sólo el proceso creador mismo y la circulación de la obra artística sería el escenario en que se ventilaran esas complejas cuestiones. La inclusión de todos, entonces, era la clave de las "Palabras..."¹¹. Años más tarde, Carlos Rafael Rodríguez diría que "el que no está contra nosotros, está con nosotros" y afirmaría que eran preferibles las dificultades por el exceso de libertad que las que provenían de la falta de ésta. Saldada por el momento la cuestión de la libertad de creación, siempre bajo la lupa de Rojas, el líder de la Revolución pasaba a explicar en extenso las ideas, discutidas previamente también con los artistas y escritores cubanos, sobre la promoción del arte y la literatura entre las grandes masas de la población. Las versiones manipuladoras de las "Palabras..." omitían según Rojas, completamente esta parte del texto. Ya para entonces, Fidel había lanzado el conocido apotegma sobre la libertad de pensamiento de todos los cubanos: "No le decimos al pueblo cree; le decimos lee". En junio del 61 ampliaba ese criterio con la idea de multiplicar las posibilidades de las grandes masas de acceder al arte y la literatura, como complemento de aquella otra de hacer todo lo posible porque esas mismas masas estuvieran en mejores condiciones para comprender más y mejor las manifestaciones del arte y la literatura. Para emprender esta titánica tarea, esbozaba el concepto de la formación de instructores de arte, cuya misión fundamental estaría en detectar los talentos que ingresarían al entonces incipiente sistema de enseñanza artística, y "formar el gusto artístico y la afición cultural" de la población. Se trataba, en primer término de garantizar el pleno acceso de la población a los bienes y servicios culturales, especialmente al libro. Se comprendía desde ya, que sólo el acceso masivo al arte y la cultura lograrían la elevación de la espiritualidad, y por tanto, de la calidad de vida de la población.

En este sentido Sartre marcaba algo de vital importancia con respecto al problema del realismo

socialista tras una pregunta que le hiciera Lisandro Otero¹². El problema era que en rigor, si se quería comprender el fondo del problema, había que tener en cuenta que las ediciones las promovía el Estado. Es decir, para favorecer la difusión del libro en una sociedad socialista, resultaba necesario hacer grandes inversiones en ediciones del Estado. El libro que aparecía, lo hacía patrocinado por el Estado, entonces el problema no era netamente, cultural, político, ético o estético. Había pues, un problema económico y al mismo tiempo práctico. Si los asuntos del contenido y la forma de la obra de arte no podían resolverse esencialmente en el acto de creación, como opinaba Fernando Rojas, y si bien la relación de las instituciones con los artistas y escritores arrancaría del apoyo irrestricto a la búsqueda creativa, a la experimentación y a la complejidad de la forma y el contenido, luego de 1968 se comenzó a comprobar que el Estado no iba a estar dispuesto a difundir cualquier búsqueda creativa. Al menos no sin una consideración pertinente y pública.¹³

A su vez, Fernando Martínez Heredia, premio Nacional en Ciencias Sociales en 2006, director de la clausurada revista *Pensamiento Crítico*, afirmaba también en esas jornadas realizadas en conmemoración de los cincuenta años de "Palabras...", que lo preocupaba mucho que la circunstancia de la cual era hija "Palabras a los intelectuales" hubiera sido olvidada. Recordaba el contexto en el que se habían desarrollado: "verano de 1961, cuando salían legalmente por el aeropuerto hacia Estados Unidos casi sesenta mil personas en tres meses. Es decir, un sector que podía viajar en avión se marchaba, horrorizado ante la victoria de los revolucionarios en Girón. El 1º de Mayo desfilaron los milicianos desde el amanecer hasta la noche. Una semana después, era nacionalizada toda la educación en el país. La administración de las grandes rotativas había pasado a la Imprenta Nacional de Cuba desde marzo de 1960; entre mayo y los inicios de 1961 desapareció o fue nacionalizada la mayoría de los medios de comunicación de propiedad privada. La prensa de la ciudad de La Habana era de una riqueza y una diversidad extraordinarias. Tenía más de una docena de diarios nacionales, varios de ellos con decenas de páginas y secciones en rotograbado, otros pequeños pero muy ágiles; estaban llenos de informaciones, reportajes, crónicas, secciones, cómics. Por toda la isla había numerosos diarios. La revista semanal Bohemia era la más leída e influyente, la más importante de su tipo en la región central del continente y fue una sistemática opositora a la dictadura. No debemos olvidar, decía, que el consumo de esos medios era la actividad intelectual más extendida e importante de las mayorías. Aquel mundo de tanta amplitud y alcance tenía a su cargo tareas principales de socialización de la palabra, escrita y hablada, esta última a través de un formidable conjunto de emisoras radiales, nacionales y regionales, que gozaba de una audiencia y una influencia descomunales. La novedosa televisión era la pionera de América Latina, se había implantado para todo el país y avanzaba en numerosos terrenos a una velocidad impresionante. Los medios cumplían funciones de la mayor importancia en el equilibrio tan complejo que mantuvo la hegemonía de la dominación durante la segunda república. Una libertad de expresión muy amplia había sido, al mismo tiempo, una gran conquista ciudadana y un instrumento delicado de manipulación de la opinión y de desmontaje de las rebeldías. Pero desde enero de 1959 estaban cambiando las ideas y los sentimientos, las motivaciones y los actos, en todas las esferas públicas, cada vez con más fuerza, extensión y profundidad, y este sistema social de reproducción —el universo de los medios, como diríamos ahora— tenía que transformarse a fondo, como tantos otros campos de la sociedad. Durante su vertiginoso proceso de eventos y cambios la Revolución trabajó con los medios que existían y con los que ella fue creando, en medio de conflictos crecientes. La intensificación de los enfrentamientos marcó la

crisis y el final de aquel sistema, mediante la expropiación de casi todas las empresas privadas de medios de comunicación. El Estado cubano se hizo cargo de ellas"¹⁴. Para Martínez Heredia, las artes tienen una importancia excepcional en las sociedades, por su naturaleza, sus significados y sus funciones sociales, pero es imposible entender nada de las ellas si no se sitúan en sus condicionamientos, en cada caso determinado históricamente. En aquel verano en que sucedían tantas cosas, la Revolución pretendía crear y desarrollar sus instituciones políticas, estatales y sociales. Cuba socialista necesitaba una unión de escritores y artistas, un partido político de la revolución, un aparato estatal apropiado, una asociación de agricultores y otras muchas instituciones y por ello le agrega otro condicionamiento: "La unidad política estaba en el centro de la estrategia de la dirección, en dos planos: la unidad del pueblo y la de los revolucionarios". En el curso de 1960 fue definida como unidad entre el Movimiento 26 de Julio, el Directorio Revolucionario 13 de Marzo y el Partido Socialista Popular. Fidel había completado su liderazgo y era el máximo referente popular. En medio de esta coyuntura, ganó mucha fuerza la idea de que era necesario tener un partido político de la Revolución que, además de expresar la unidad, tuviera una estructura muy definida y unas funciones importantes. Ese partido debía salir de las Organizaciones Revolucionarias Integradas, que la gente llamó "la ORI". Pero ella no supo expresar la vocación y los logros de unidad entre los revolucionarios, porque se convirtió en el instrumento de un grupo sectario y ambicioso que pretendió, en pleno Caribe, expropiar la revolución popular y convertir al país en una "democracia popular" como las que dirigía la URSS en Europa. El desvío del rumbo revolucionario y los malestares, contradicciones y conflictos que ese hecho generó eran una realidad dentro de otra en el proceso que se vivía.

Las reuniones de intelectuales celebradas en 1961 estaban muy relacionadas con el objetivo de la Revolución de crear una asociación nacional de los intelectuales y artistas, pero estaban condicionadas también, según Martínez Heredia, por todo lo anteriormente expuesto. Por tanto, expresaban también esos condicionamientos y eran un teatro de ellos, aunque estuviese claro que lo principal era la actividad misma a la que se dedicaban los participantes, y las cuestiones específicas que ellos estaban viviendo y dirimiendo. Todos los participantes actuaron de acuerdo con sus conciencias de lo que hacían y lo que querían, sus motivaciones y sus intereses inmediatos, sus ideologías, sus ideales trascendentes y sus prejuicios y creencias del día. "Los intelectuales reunidos en la Biblioteca Nacional no constituían un areópago de tontos cultísimos a los cuales Fidel ofreció, en dos frases rotundas y brillantes, la orientación de la política cultural, desde la no historia, de una vez y para siempre, que es lo mismo que decir de una vez y para nunca. Fidel ha sido extraordinariamente grande, entre otras causas, porque sus interlocutores no eran tontos, y porque él supo cabalgar sobre sus circunstancias históricas, obligarlas a andar en una dirección determinada y darle trascendencia a lo que pudo haber quedado en unos nobles intentos y un conjunto de anécdotas para ser contadas. Opino que el sentido de sus palabras en la Biblioteca era mantener abierto el diálogo revolucionario con los intelectuales y artistas, defender abiertamente la libertad de creación, respaldar a todo el que echara su suerte con la Revolución y evitar que el sectarismo—dogmatismo consumara un desastre en ese campo. Al mismo tiempo, se proponía sostener la primacía de la Revolución frente a cualquier problema específico, y por tanto su derecho a controlar la actividad intelectual y la libertad de expresión en todo lo que resultara necesario, reclamar a los intelectuales tener fe o confianza en la revolución, respaldar al Consejo Nacional de Cultura sin dejar a su pleno arbitrio el campo cultural y fortalecer la política de institucionalización

estatal y de organizaciones sociales, que llevaba hacia la constitución de una Unión de Escritores y Artistas."¹⁵

A pesar de la plataforma estratégica que trazó Fidel para los intelectuales, hubo importantes desviaciones de esa política en los años 70. Siguiendo a Fernando Rojas, esas distorsiones provocaron daños significativos a una parte de los escritores y artistas. Las consecuencias de tales normas y sus secuelas de parametración en el teatro y de censura en la literatura, dejarían una huella duradera en la población, que se perdería por un buen tiempo una parte importante de la producción cultural de vanguardia. La cuestión, si bien fue resuelta en términos de definición de política en el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba en 1975, se prolongó por más tiempo. Fue más sencillo para el viceministro, rectificar el error programático en los documentos políticos que eliminar las prácticas asociadas a aquel. Las rectificaciones, es bueno reiterarlo, fueron rotundas. No fueron iguales ni parecidas las experiencias de los errores en la política cultural de la Revolución Cubana y las políticas y prácticas del llamado "socialismo real". La producción intelectual de aquellos años ha sido rescatada. Sus autores gozan de prestigio y reconocimiento. Las instituciones culturales dedican ingentes esfuerzos a promover a todo el que no fue publicado en aquella época y a estrenar las obras de teatro de esos años. El criterio prevaleciente actual, afirma Rojas, es que toda la producción cultural cubana de valor, realizada en Cuba o fuera de ella, pertenece a la Revolución. Sostenemos que nos pertenecen Cabrera Infante, Lidia Cabrera y Reinaldo Arenas, entre muchos otros. A todos ellos se les ha publicado en Cuba, a pesar de las protestas desde el exterior. Defendemos el criterio de que se debe escuchar a Celia Cruz. Para Rojas, una prueba importante para esta política fue el ascenso de importantes promociones de jóvenes escritores y artistas a finales de los años 80. Pocas veces resultó tan amenazado el capital simbólico de la Revolución, sin ella misma saberlo: se trataba de la amenaza a lo que de ella había absorbido una buena parte de sus mejores hijos. Una demostración de lo difícil que resultó superar el lastre de los 70 fue la incapacidad que manifestaron inicialmente las instituciones para relacionarse con esos jóvenes, —gran parte de los cuales conformaban las primeras promociones significativas del sistema de la enseñanza artística fundado por la Revolución—, que habían recibido todo el enorme caudal de conocimientos y herramientas consustanciales a la política cultural de "Palabras a los Intelectuales". Los desencuentros institucionales con esta importante hornada de creadores cubanos se expresaron en incomprensiones estéticas, en carencias de una legitimación reclamada con justicia a gritos por el propio nivel de las obras producidas y en una politización innecesaria de hechos artísticos y literarios de vanguardia.

La conclusión más importante de este proceso, según Rojas, es que a fines de los 80 y principios de los 90 se cancelaron definitivamente las consecuencias para la promoción de la cultura cubana del llamado "quinquenio o decenio gris". La capacidad que demostraron instituciones y creadores para difundir la obra de la generación intelectual de los 80, con independencia del credo ideológico estético, del lastre de los recientes desencuentros y del lugar en que residieran los escritores y artistas, se consagró como parte de la política cultural. La promoción de la obra de cualquier joven artista o escritor cubano ha corrido desde entonces esa misma suerte. Los vestigios del pensamiento dogmático se atrincheraron en los sectores burocráticos, en un tipo de sensibilidad consustancial al funcionariado, más que en actos concretos contra la creación, que desde entonces ya resultaban imposibles. Se expresaron actitudes insensibles, propensas a promover lo mediocre y lo foráneo, refractarias a la influencia del mercado en el contexto de la crisis de los 90 y la pe—

netración de aquel —por primera vez en muchos años— en la realidad económica cubana.

Tercera Parte: Reflexiones

*Eso con mi Espíritu, porque con
mi Conciencia la cosa no es tan fácil, y antes
de llegar a la esquina pedía que le explicara (...)
¿Quién eres realmente tu muchachito?"
(...) Dentro de mi, además de mi Conciencia y el Espíritu,
Vive la Contraconciencia, que es más hija de puta todavía"*

David, El lobo, el bosque y el hombre nuevo de Senel Paz

Si nos extendimos en la visión del viceministro de cultura Fernando Rojas o las de Martínez Heredia, a partir del aniversario del Discurso de Fidel Castro fue por considerarlas novedosas, actuales y a la vez necesarias para poner en contexto esas "Palabras...", que incluían mucho más que una sentencia de una línea, y que resultan de alguna manera, la introducción necesaria al problema de la autonomía o las formas del compromiso en el arte. Una introducción que exige en primera instancia, no sólo leer los textos completos sino también, en su contexto. Por otra parte, la problemática no se resuelve. Diego, personaje de un cuento de Senel Paz,¹⁶ le comentaba a David:

"Es difícil estar con quien te pide que dejes de ser como eres para aceptarte (...) y dime, ¿qué hago yo con un ladrillo en la mano? ¿Tú crees que yo le hago daño a la revolución?"

Pero ¿qué se hace con determinadas formas del ser cuando se está en un proceso de transición al socialismo? Y aún peor, cuando esa transición está marcada, juzgada y a veces presionada (como sucedió a partir de la década del setenta con el ingreso de Cuba al CAME)¹⁷ por otras formas de transición al socialismo y en otras latitudes con idiosincrasias diferentes? ¿El compromiso es discursivo o existencial?

Se sabe, que es el ser social el que determina la conciencia. Se conoce también, el papel de la superestructura. El problema fundamental se encuentra a nuestro parecer, en la interrelación entre la estructura y la superestructura. Según los análisis del Che, los cambios producidos a partir de la NEP, —Nueva Política Económica—, habían calado hondo en la vida de la URSS y vislumbraron que la superestructura capitalista fue influenciando cada vez, y en forma más marcada, las relaciones de producción. De esta manera, esos conflictos provocados por la hibridación que significó la NEP se estaban resolviendo según su mirada por esos días, a favor de la superestructura. Es decir, se estaba regresando al capitalismo. La obra económica del Che¹⁸ se quería como "un grito dado desde el subdesarrollo", porque era consciente de que ciertas actitudes desde Cuba así como ciertos planteamientos de algunos de sus dirigentes se daban de patadas con lo que se leían en los manuales de economía política soviéticos. La empresa de su tarea era inminente porque veía que la investigación marxista en el campo de la economía marchaba por peligrosos derroteros. Al "dogmatismo intransigente de la época de Stalin", le sucedía un "pragmatismo inconsistente". Lo peor del caso, observaba, es que aquello sucedía en todos los aspectos de la vida de los pueblos socialistas.

Si para Guevara a mediados de los años sesenta, los dos problemas fundamentales que afligían en el Sistema Presupuestario, eran **"la creación del hombre comunista y la creación del medio material comunista (...)** y cómo integrar al hombre a su trabajo de tal manera que no sea necesario utilizar eso que nosotros llamamos el desestímulo material. Cómo hacer que cada obrero sienta la necesidad vital de apoyar a su revolución y al mismo tiempo que el trabajo es un placer; que sienta lo que todos nosotros sentimos aquí arriba". En este sentido, creemos que las palabras del Che podrían interpretarse o extrapolarse a otros campos de la actividad cubana, específicamente al intelectual y al literario. Es decir, cómo se integraba la labor intelectual/ estética y cómo hacer que cada trabajador intelectual/ literario sintiese la necesidad vital de apoyar a su revolución y cómo fue que en determinado momento el intento de la creación del medio material comunista fue motivo para algunos escritores de plasmar en sus obras lo que para otros fueron consideradas como escrituras contrarrevolucionarias.¹⁹ Con la diferencia de que, al menos en algunos sectores del campo literario, éstos se considerarían una clase distinta, como lo dejan ver las posturas que aparecieron el 14 de abril de 1959 en el canal 6 del circuito CMQ en el programa de televisión "Posición del escritor en Cuba" cuyo moderador fue el periodista Luis Gómez-Wangüemert. Intervenciones que luego fueron publicadas en el periódico *Combate*, Órgano del Directorio Revolucionario entre abril y mayo de 1959.²⁰

Porque entendemos que el comunismo es un fenómeno de conciencia, pero también de condiciones materiales, es que nos parece pertinente preguntarnos lo siguiente: ¿El ser es lo que es porque hace lo que hace? ¿El ser Es? La enunciación del hombre nuevo y por consiguiente la literatura nueva ¿Es sólo una idea o puede encarnar? ¿De qué depende?

Bibliografía:

- ARCOS BEGNES Ángel, 2007. *Evocando al Che*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales.
- ARROSAGARAY Enrique, 2004. *Rodolfo Walsh en Cuba. Agencia Prensa Latina, militancia, ron y criptografía*, Buenos Aires, Catálogos.
- BELL LARA José, 2006. *Fase insurreccional de la Revolución cubana*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales.
- BENEDETTI, Mario, 1987. *Subdesarrollo y letras de osadía*, Madrid, Alianza.
- BENEDETTI, Mario, 1974. *El escritor latinoamericano y la revolución posible*, Buenos Aires, editorial Alfa Argentina.
- BARONI, Aldo, 1944. *Cuba, país de poca memoria*, México, Ediciones Botas,
- CARDENAL Ernesto, 1972. *En Cuba*, Buenos Aires, Carlos Lohé.
- CASAL, Lourdes (selección, prólogo y notas), El caso Padilla: literatura y revolución en Cuba. Documentos, de Lourdes Casal, Nueva Cork, Ediciones Nueva Atlántida/ Miami, [s/f].
- CROCE, Marcela (Comp), 2006. *Polémicas intelectuales en América Latina. Del "meridiano intelectual" al caso Padilla (1927–1971)*, Buenos Aires, Ediciones Simurg.
- EDWARDS Jorge, 1985. *Persona non grata*, Barcelona, Plaza& Janes.
- ELISEO Alberto, 2002. *Informe contra mí mismo*, Madrid, Alfaguara.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, 2004. *Cuba defendida*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, *Todo Calibán*, 2004. Buenos Aires, CLACSO.
- FORNET, Ambrosio, CAMPUZANO, Luisa, 2001. *La revista Casa de las Américas: un proyecto continental*, La Habana, Centro de Investigación Juan Marinello.
- FRANQUI Carlos, 2006. *Cuba, la Revolución: ¿Mito o realidad?. Memorias de un fantasma socialista*, Barcelona, Península.
- FUENTES Norberto, 1999. *Dulces Guerreros cubanos*, Barcelona, Seix Barral.
- GILMAN, Claudia, 2003. *Entre la pluma y el fusil*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- GUEVARA, Ernesto, "El Socialismo y el hombre en Cuba", en *Marcha*, Montevideo, Marzo, 1965.
- GUEVARA, Ernesto, *Obras 1957–1967*, La Habana, Ediciones Casa de las Américas, 1970. Tomo 1 y 2.

GUEVARA, Ernesto, 2006. *Apuntes críticos a la Economía política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales/Ocean Press de Australia.

GRAMSCI, Antonio, 1974. Los intelectuales y la organización de la cultura, en Cuadernos de Cultura Revolucionaria, Literatura y Cultura Popular, Buenos Aires, Tomo 1.

HARNECKER Marta, El partido único en Cuba y la cuestión de la soberanía nacional, en www.lafogata.org/02latino/5latinoamerica/cu31.htm. Visitado en julio de 2009.

HARNECKER Marta, 1979. *Cuba, los protagonistas de un nuevo poder*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales.

HART, Armando, 1983. *Cambiar las reglas. Entrevista de Luis Baéz*, La Habana, Letras Cubanas.

JAMESON, Fredric, 1997. *Periodizar los sesenta*, Córdoba, Alción editora.

JOZAMI Eduardo, 2007. *Rodolfo Walsh, la palabra y la acción*, Buenos Aires, Norma.

LAFFORGUE, Jorge, 2005. Cartografía personal. Escritos y escritores de América Latina, Buenos Aires, Taurus.

MUDROVICIC, María Eugenia, 1997. *Mundo Nuevo, cultura y guerra fría en la década del sesenta*, Rosario, Beatriz Viterbo.

OTERO, Lisandro, 2006. *Avisos de ocasión*, La Habana, Ediciones Unión (UNEAC).

PADILLA Heberto, 1989. *La mala memoria*, Barcelona, Plaza & Janes.

PADILLA Heberto, 1981. *En mi jardín pastan los héroes*, Argos Vergara.

POGOLOTTI, Graziella, 2008. *Polémicas culturales de los 60*, La Habana, ELC, 2007. RAMA Angel, *Diario 1974–1983*, Buenos Aires, El Andariego.

SARTRE JEAN PAUL, 1960. *Sartre visita a Cuba*, La Habana, ediciones R.

VV.AA., 2008. *La política cultural del período revolucionario: memoria y reflexión*, La Habana, Colección Criterios,

SARTRE JEAN PAUL, 1982. *La Cultura en Cuba Socialista*, La Habana, Editorial Letras Cubanas,

SARTRE JEAN PAUL, 1997. *Cultura y Política en los años '60*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC.

SARTRE JEAN PAUL, 2007. *Documentos de la Revolución Cubana 1960*, La Habana, ICL, Ed. Ciencias Sociales.

WALSH Rodolfo, 1969. *Crónicas de Cuba*, Buenos Aires, Jorge Álvarez.

WALSH Rodolfo, 1996. *Ese hombre y otros escritos personales*, edición a cargo de Daniel Link, Buenos Aires, Planeta.

* CONICET–UBA, ximena_vergara@hotmail.com

¹ "Una entrevista con los escritores cubanos", reproducida en *Sartre visita a Cuba*, 1960, Ediciones R, La Habana. Pp. 19–57.

² Ibidem, p. 39.

³ Ibidem, p. 39.

⁴ "NotAs para el estudio de la ideología de la Revolución cubana" en Ernesto Che Guevara, 1970, Obras 1957–1967, Tomo II, Casa de las Américas, La Habana.

⁵ Ibidem, Pp. 1–19.

⁶ Ibidem, p. 4.

⁷ La historia en este caso le daría la razón a Sartre ya que tras la Invasión de Playa Girón en 1961, se declara el carácter socialista de la Revolución Cubana

⁸ El discurso se puede leer en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f300661e.html>

⁹ Quinquenio para algunos y decenio y bien negro para otros, que se caracterizó por la censura, confinamiento y la parametrización de ciertos escritores cubanos.

¹⁰ Ver: <http://sierraernesto.wordpress.com/2011/06/30/el-universo-de-palabras-a-los-intelectuales/>

¹¹ Para otros la poca exactitud de la frase dio lugar a todo tipo de incertidumbres. ¿Quién definía quién estaba contra la Revolución? ¿Bajo qué parámetros? Se recomienda el libro en que se recopilan las conferencias en torno al quinquenio gris: VV.AA., 2008. *La política cultural del período revolucionario: memoria y reflexión*, La Habana, Colección Criterios.

¹² Sartre, ibidem. Pp 49–54.

¹³ En este sentido es interesante la declaración que le agrega la UNEAC a dos libros premiados en 1968: *Fuera de juego* de Heberto Padilla en poesía y *Los siete contra Tebas*, de Antón Arrufat, en teatro, dejando constancia de su desacuerdo con la premiación debido a que los consideraban ideológicamente contrarios a la Revolución. Los libros se publicaron pero con esa nota aclaratoria de la UNEAC. Dicha declaración puede encontrarse en: http://circulodepoesia.com/nueva/wp-content/uploads/2009/06/galeria_fueraadeljuego.pdf

¹⁴ Tomado de: <http://sierraernesto.wordpress.com/2011/07/02/a-cincuenta-años-de-palabras-a-los-intelectuales/>

¹⁵ Ibidem

¹⁶ Senel Paz, *El lobo, el bosque y el hombre nuevo*.

¹⁷ Consejo de Ayuda Mutua económica. Para mayor ampliación ver: "Sectarismo, cultura, política y poder: Ma-setti, Walsh y el Che en Cuba" en :

http://www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes_investigadores/5jornadasjovenes/EJE5/Politica,%20Ideologia%20y%20discurso%20en%20la%20historia%20reciente/Vergara.pdf.

¹⁸ Ernesto Che Guevara, 2006. *Apuntes críticos a la Economía Política*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

¹⁹ Recordamos la declaración de la UNEAC en contraposición a las apreciaciones del Jurado convocado para los premios de poesía y teatro en 1968. Y habría que tener en cuenta también, que algunos de los poemas de *Fuera del Juego* de Padilla ya habían sido publicados en otras instituciones y no habían generado tanto revuelo.

²⁰ Las intervenciones fueron recopiladas por Ana Cairo, *Viaje a los frutos, ediciones Bachiller, 2006. pp. 70-84*. Dice José Rodríguez Feo "... sin destacar la significación que para los escritores cubanos tiene el hecho de que esta noche se reúnan en esta mesa redonda para discutir sus anhelos como clase, anhelos que en el pasado se han malogrado..."; Dice Severo Sarduy: "Esta situación del escritor, la de pertenecer a una especie distinta, lo lleva a no tener conciencia de clase. Como el médico o el publicitario hablan de la clase médica o publicitaria..."; y Nívaria Tejera afirma: "...Y es así que hemos vivido hasta ahora. Que hemos malvivido. ¿Cómo resolver, pues, nuestra grave situación? En principio poniendo en nuestras manos los organismos culturales. Cómo es posible que dirijan y comprendan los problemas estéticos y sociales nuestros un pedagogo, un médico, un político? ... respondiendo a estímulos él será funcional al pueblo" y remata: "Que no se reniegue más de nosotros los escritores, que somos una clase obrera como cualquiera otra que necesita comer, cosa que nuestro trabajo invisible hace olvidar"



PRETORIANISMO Y FEMINEIDAD: UN DISCURSO FALLIDO

Lilián Fernández del Moral*¹

Introducción

En el presente trabajo queremos reflexionar acerca del paradigma femenino vigente durante los años de plomo en la Argentina. Nuestra reflexión se apoya en algunos conceptos que consideramos importante tener en cuenta: régimen pretoriano, maniqueísmo y desubjetivización. Alrededor de estos temas argumentaremos sobre si es posible ir a contrapelo de las subjetividades en cuanto integridad, considerando el rol que desempeña el Estado al intervenir de uno u otro modo en la vida de la ciudadanía y específicamente de las mujeres. Hablar de la mujer en relación a ese momento y a un grupo contestatario en particular, por denominarlo de alguna manera, es casi un accidente; en realidad, ellas representaron la punta del iceberg; se trata de la estrategia implementada por las familias que recurrieron naturalmente a las herramientas que les proveía/permitía el contrincante ante la desaparición de sus seres queridos. Veamos.

Comentarios preliminares acerca del espíritu militarista imperante en Argentina

Pretorianismo, militarismo y cesarismo son términos que bien pueden ayudarnos a comprender ciertos rasgos de carácter imperantes en la Argentina en momentos inclusive, formalmente democráticos —tal es el caso de las democracias delegativas en las que la dominancia del Ejecutivo y la constante recurrencia a decretos de necesidad y urgencia aproxima peligrosamente el sistema vigente al totalitarismo—.

Adam Smith señala que el Estado debe cumplir con tres funciones centrales, obras públicas, seguridad y justicia. Dichas funciones, especialmente las dos últimas son las que asume como propias el ejército durante la última dictadura militar; más aún, ya desde la década del sesenta cobra fuerza la línea que, desde el ejército, se auto—proclama la última reserva moral motivo por el cual se ve obligada a asumir el poder ante la falencia de los gobiernos civiles. Esto es, precisamente, lo que eclosiona en América Latina durante el período señalado, dando lugar a la proliferación de gobiernos militares. Sin embargo, y en relación a este acontecimiento, es bueno reconocer que aún en las más erradas declaraciones algunas semillas de verdad permanecen, tal es el caso de la declaración del general Reinaldo B. Bignone.

Los golpes son algo que viene de la sociedad, que va de ella al ejército, y éste nunca hizo más que responder a éste pedido. (cit. Por Moya, 2010:59).

Efectivamente, es innegable el espíritu militarista que imperó durante mucho tiempo en el imaginario de los argentinos y no sólo en el imaginario sino en movimientos que culminaron en la Doctrina de la Seguridad Nacional —equivalente en lo estratégico a la Alpro en lo cultural— surgida a comienzos de la década del 60 y que sostiene que el Ejército es la última reserva moral del país,² categoría que lo faculta a proteger e inclusive en caso de necesidad, a intervenir y derrocar a los gobiernos que no compartan la línea ideológica sostenida por las Fuerzas Armadas; eso se respaldó en numerosas leyes entre las que destacamos ley de Defensa Nacional, n°16.970/66 por la que queda normado el ejercicio de una especie de tutelaje por parte de la CONASE (Consejo Nacional de Seguridad)³ por sobre los demás organismos del Estado y de la población en general. (Fernández del Moral, 2008)

La ideología militarista, paradójicamente, no fue obra de militares sino de intelectuales relevantes, de civiles entre los que se destacan Leopoldo Lugones, Carlos Ibarguren, Ernesto Palacio, Marcelo Sanchez Sorondo; un momento importante en el desarrollo de esta teoría lo constituye el discurso de Leopoldo Lugones, pronunciado en Lima, en 1924 durante la conmemoración de la batalla de Ayacucho; allí emite esa frase que devendría célebre por su claridad y fuerza: *“Ha sonado otra vez, para bien del mundo, la hora de la espada”* (cit. por Moya, 2010:65). Con una prístina postura nietzscheana, veía en Uriburu, quien encabezaría el golpe del 30, la encarnación del líder. Lugones fue desplazado por Ibarguren, a su vez, superado por Matías Sanchez Sorondo, real político práctico. Todos estos ideólogos compartieron una postura: admiración por el fascismo y desprecio a las masas (cfr. Moya, 2010:65–66); esta última característica los diferenció del Gral. Juan D. Perón quien advirtió la importancia absoluta de otorgar activo protagonismo a ese sector.

Hugo Quiroga se expresa así: *Los regímenes pretorianos son aquellos en los que el control y la penetración de los militares en todos los lugares e instituciones, en que puede escindirse la vida colectiva, son más profundos* (Quiroga, 2011:23).

En relación al militarismo, haremos una salvedad: entenderemos por pretorianismo la asunción directa del poder por parte de los militares, concepto éste subsumido en el de militarismo, que remite a un imaginario imperante a partir de normas, principios, comportamientos sociales, etc., impregnados de espíritu militar; verbigracia, en la Alemania prehitleriana, todos los partidos estaban militarizados; un teórico alemán afirmaba que el militarismo era *un estado mental de los no militares* (cit. Por Moya, 2010:64). Por cesarismo, por otro lado, entenderemos la

asunción del poder e identificación del mismo en la figura de un militar específico, situación que aquí no se dio por presentarse la figura de una Junta, la que además en cuanto corporación, no se proponía tiempos sino objetivos.

Algunas consideraciones acerca de los ingredientes que confluyen en la construcción de la subjetividad

Juana Libedinski (2011), hace un comentario sobre un nuevo libro de Catherine Hakim (2011), socióloga de la London School of Economics, en el que advierte, a su vez, que toma conceptos del sociólogo francés Pierre Bourdieu; Hakim argumenta en *Erotic Capital* que las personas estructuran su subjetividad sobre cuatro tipos de activos: "capital económico" (lo que se tiene); "capital humano" (lo que se sabe), "capital social" (a quienes se conoce) y "capital erótico" (especie de síntesis en la que se imbrican atractivo físico y sexual). Hakim señala que habitualmente se ha destacado la presencia de los tres capitales citados en primer lugar, alrededor de los cuales se construye la subjetividad, ellos son el capital económico, el capital humano y el capital social, o como se estiliza decir ahora, los "contactos" y termina señalando como avance y agregado, el capital erótico, o sensualidad /sexualidad, entendido como gran aporte.

Independientemente de que podamos disentir con su apreciación nos resulta particularmente interesante discriminar cuáles son, efectivamente, los capitales sobre los que construimos hoy nuestra identidad. Creo que podemos aportar muchos más que los que señala Hakim. Si nos asomamos al tema de las inteligencias múltiples, veremos que hay quienes están dotados de aptitudes muy especiales y también muy diferenciadas entre sí, aunque igualmente valiosas.

En primer lugar, definamos qué entendemos por inteligencia. Definimos inteligencia como la *capacidad desarrollable de resolver problemas o elaborar productos que sean valiosos para una o varias culturas*. En 1983 Howard Gardner, habla de inteligencias múltiples que se agrupan en nueve tipos, tales son las: inteligencia lingüística, inteligencia musical, inteligencia lógico-matemática, inteligencia espacial, inteligencia kinestésica, inteligencia naturalista, inteligencia emocional, inteligencia intrapersonal e inteligencia interpersonal.

Si lo traducimos a un lenguaje más sencillo, podríamos decir que razón, sensibilidad y emociones configuran una estructura inescindible en la que unos aspectos o dimensiones predominan, en ciertas personas, por sobre otras, y esto, indistintamente en varones y mujeres, pero sujetos a las especificidades de cada uno. No por accidente Ernest Cassirer (1983) hablaba del hombre como animal simbólico.

También podemos retroceder en el tiempo e ir a Immanuel Kant (2002), que señala las siguientes facultades como cimientos sobre los que se construye la persona, estos son: razón pura —la puramente especulativa—, razón práctica —la que guía nuestro comportamiento— y juicio —que rige lo atinente a la estética—.

Carol Gilligan, a su vez, diferencia en la conformación de la subjetividad la relevancia del género, como ingrediente determinante, así, apoyándose en observaciones indica que mientras los varones operan movidos por la *lógica de la escalera*, las mujeres son dinamizadas a partir de la *lógica de la red*, a las que corresponden, respectivamente la *ética de la justicia y del derecho* —a los varones— y la *ética de la responsabilidad y el cuidado* —para las mujeres (Amorós). Sobre esto volveremos más adelante.

O simplemente y ya sin ánimo de excedernos en teorizaciones podemos acercarnos al más común de los sentidos, al sentido común — como decía Renato Descartes— y, desde ese ángulo, leer un comentario muy breve que apareció en esas páginas de los diarios a las que menos atención se les presta, y especialmente por el lugar en que aparecen situadas —verbigracia, en el ángulo inferior izquierdo de las páginas pares,—; allí salía una noticia acerca de que se había implementado una competencia, una carrera entre chicos con síndrome de Down, y he

aquí que fue imposible encuadrarla en las pautas estándares de una carrera, porque sus protagonistas principales se negaron a aceptar las reglas inherentes a una competencia; éstas, indudablemente, les eran inadmisibles, y esto no sólo desde la lógica de los "normales" sino integralmente. ¿Qué había acontecido? Iniciada la largada, uno de los competidores se cayó, el resto, en vez de continuar la carrera para salir victorioso, se detuvo, lo ayudó a incorporarse y luego, tomados de la mano llegaron todos juntos a la meta. Desde la diferencia, el planteo de un mundo diferente... para pensarlo, no?

En definitiva, y para ir acercándonos a nuestro foco de interés, la cuestión de la mujer y su irrupción como actor político y sujeto protagonista e innovador en relación a los paradigmas femeninos vigentes en ese momento, es bueno tener presente si es que rigió y en qué medida la posibilidad del imperio de la diversidad en relación a los modelos rectores de la construcción de la subjetividad femenina en esa época.

Entendemos por subjetividad la resultante de la convergencia de ingredientes disímiles tales como procesos históricos, sociales y psíquicos en los que se aúnan la relación dialéctica que se entabla al interior del yo entre experiencia y horizonte de expectativas (Ricoeur). En lo que hace a la conformación de la feminidad, en ese momento lejos estamos de la disputa actual entre igualitarismo, profundización de la diferencia hombre-mujer y la explosión y multiplicación de los géneros (Mayobre Rodríguez). Sólo dos posturas eran posibles, la igualitaria, que eliminaba diferencias, especialmente desde las posturas militantes de izquierda, atendiendo sólo a un objetivo común: la liberación nacional, y la que descendía desde la Junta, que exigía la profundización de la diferencia y la pasividad y retracción de la mujer desde la esfera pública hacia el mundo privado. Homosexualidad, lesbianismo y cualquier otra alternativa transgenérica, sencillamente, quedaba relegada, negada, devenía inexistente.

Se suele hablar de dictadura en sentido lato, en este caso que tratamos adherimos a la calificación de la misma bajo un régimen de tipo pretoriano, el cual se caracteriza, decíamos, como el sistema de gobierno penetrado por un militarismo extremo que avanza y absorbe todos los planos de modo tal que ningún sector permanece inmune a su influencia. Durante la última dictadura en Argentina —signada bajo un régimen pretoriano— se plantea en la comunidad en general el intento de imponer un solo paradigma femenino, lo que se habría de conseguir obturando cualquier otro horizonte de expectativas para la mujer que no fuera el de un buen desempeño en su rol de esposa y madre —el clásico que simplificaba el paradigma señalando que la mujer virtuosa era aquella que salía de su casa en tres oportunidades, su bautismo, su casamiento y su muerte— (Cicerchia). En realidad, si bien aquí nos referimos específicamente al género femenino, es típico de los totalitarismos controlar los principios básicos sobre los que se construye la persona:

Cuatro fundamentos, uno típico de la naturaleza humana, compartido, por ello mismo, con los demás seres vivos, y otros tres, exclusivos de la condición humana, son objeto de estricta vigilancia por parte del poder que mora en el estado totalitario, ellos son: el nacimiento, la pluralidad, la comunicación discursiva y la memoria. (cit por Fernández del Moral, 2008: 160)⁴.

La pluralidad hace de cada ser humano uno diferente del otro, en función de la relación dialéctica que él mismo establece entre palabra y acción, efectivamente el discurso y el obrar signan la subjetividad; no porque sí, los griegos se referían a los esclavos como los "sin palabra". Bueno, esto es precisamente el nudo sobre el que trabajó la dictadura, que devino en parálisis y silencio, lo que terminó traducéndose en una sociedad que convirtió a la ciudadanía en un cúmulo de meras "sardinias en lata" (Arendt, 1982), esto es, en seres que lejos de convivir coexistían privados de la mediación que posibilita la presencia del espacio público, aire esencial para que operen la palabra y la acción; su desaparición transmutó en el corsé de hierro con que fue apresada la sociedad en su conjunto y por cierto la mujer, la parte más débil, por tradicional historia de sujeción.

Esto, en nuestra universidad — Universidad Nacional de Río Cuarto — se reflejó en el cierre de carreras, por ejemplo, la de Trabajo Social, y la apertura de otras, como la de Actividades Domésticas. Se intentó imponer un modelo maniqueo que operaba desde lo verbal en la constante alusión a la mujer como ama de casa y procreadora —o en su defecto, caía en el antimodelo de prostituta—; éste paradigma fue reforzado por la puesta en práctica de medidas tales como la de instalar en la plaza pública "peluqueros" que detenían al transeúnte —varón— para cortarle el pelo, y a las mujeres con pantalones para cortárselos a la altura de la rodilla.

Otra versión presentan los testimonios de las mujeres presas por cuestiones políticas: se las sometía a un doble discurso que sólo lograba diluir sus objetivos, precisamente por su incoherencia: por un lado, se les cortaba el pelo ridículamente para destruirlas en su propia pertenencia de género, se les restringía el contacto físico con sus hijos, se les negaba el acceso a toallas higiénicas para contener la menstruación; pero por otro lado se las violaba y por otro se las estimulaba e incitaba a cuidar su arreglo personal, femenino, como un síntoma de su probable carácter de "recuperables" para la sociedad en su rol tradicional de mujer —arreglada para la mirada masculina—. (D'Antonio, 2011; Ciriza et al., 2004/5) Todas estas disposiciones, en realidad, constituyeron una nueva modalidad de "performativizar" —por decirlo de alguna manera— toda una ideología; esas fueron algunas de las vías que paradójicamente y a modo de boomerang, contribuyeron a dar una vuelta de tuerca al rol que se esperaba de las mujeres.

Un descanso en el camino

Las mujeres, hábiles ecónomas, astutas estrategas en esto de administrar recursos escasos en pro de la supervivencia de su prole, asumieron y aceptaron el rol impuesto, pero no por el Estado sino por la vida y en eso de ser Madres, fueron lanzadas a la arena política por el propio sistema que intentaba recluirlas; ellas hicieron de la Plaza de Mayo su hogar. Fracaso de esta manera el intento de lograr la desubjetivación de las mujeres en su integridad, como seres en defensa de derechos, de justicia pero también de responsabilidad y cuidado por lo débil —sus hijos—, fracasó el esfuerzo realizado por destruir la estructura íntima sobre la que se construye la identidad y de hacer del yo un mero espectador que asiste pasivamente a su propia destrucción sistemática al compás de un poder que lo arrasa. La radio repetía la muletilla, *"Señora, Ud. sabe dónde está su hijo?"*— todos habían sido sometidos a un estado de minoría de edad donde hacía falta un mentor —el Estado, con su verborrágica prédica *"occidental y cristiana"*— que indicara hacia dónde debía orientarse el buen desempeño de la vida familiar. Las familias biológicas dieron lugar a la emergencia de lazos familiares fundados en la ideología del superviviente que desde la estrategia del oprimido, supo hacer del pañal su bandera de lucha. Las familias, conjuntamente con las mujeres, desde su cotidianidad, supieron unir lo privado/doméstico —la mujer/madre, el pañuelo/pañal— con el símbolo más preclaro de lo público en Argentina, la Plaza de Mayo, contrariando la clásica dicotomía traducida en la idea de que hay una ética de los derechos y la justicia —la de los varones— y una ética de la responsabilidad y del cuidado —la de la mujer— (Amorós)⁵; la idea de que la casa es de la mujer y la calle es del hombre. Ante este atípico método de resistencia pacífica —táctica digna de un pacifista "a lo Gandhi"— el Estado (o mejor dicho, quienes se habían autoproclamado guardianes del orden) nuevamente volvió a la carga no sólo atormentado reiteradamente cuerpos, sino también exigiendo el movimiento permanente de quienes reclamaban —a lo que las madres respondieron caminando en círculos dentro de la Plaza—; patologizaron el heroísmo al aludir a las madres como "locas" incurriendo de esta manera en un obvio contrasentido adjudicado a quienes, precisamente, adoptaban la más básica tarea de madre, cual es la defensa de su prole. Con ese discurso se procuró la despolitización

de las actoras que el mismo Estado había fortalecido exigiéndoles el retorno al hogar.

Después de más de tres décadas tal vez sea bueno realizar nuevamente un análisis sobre lo acontecido con las familias a partir de ese punto de inflexión que significó la dictadura; es innegable que sí hubo bajas de los dos lados, inconmensurables cuantitativamente, pero no me refiero, en este caso particular, a las vidas segadas sino a las pérdidas en orden a las subjetividades arrasadas por la presión ejercida desde el imaginario que intentó monopolizar e imponer un modelo unidimensional que excluía la crítica; ejemplo de esto es lo acontecido en la UNRC en relación a la apertura y cierre de carreras hipercríticas entre las que por cierto, salía altamente perdidosa nuestra escuela de Filosofía, sobre cuyo cierre nos comentara el rector de esa época que sólo podía señalar que, curiosamente, no había interesados. Nosotras nos retiramos de la entrevista pensando que, tal vez, no estaban tan desacertados los que se negaban a inscribirse en carreras que invertían a sus miembros, automáticamente, con la categoría de ciudadanos, por lo menos, sospechosos de subversión.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre. 2002. *La dominación masculina*. Anagrama, Madrid.
- Cassirer, Ernest. Sf. *Antropología filosófica*. FCE, Madrid.
- Cicerchia, Ricardo. 1998. *Historia de la vida privada en la Argentina*. Troquel, Bs. As.
- Ciriza, Alejandra y Eva Rodríguez. 2004/5. "Milicianía, política y subjetividad. La moral del PRT/ERP." *Políticas de la memoria*. 5. CeDInCI, Bs. As.
- D'Antonio, Débora. 2011. "Políticas de desarticulación de la subjetividad sexual y de género paracticadas en la cárcel de Villa Devoto durante la última dictadura militar argentina (1976–1983)." *Estudios*, 25.
- Fernández del Moral, Lilián. 2008. *Totalitarismo y derechos humanos: una lectura del informe de la CONADEP en el marco teórico de Carlos Nino y Hannah Arendt*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto.
- Gardner, Howard. 1987. *La teoría de las inteligencias múltiples*. Fondo de Cultura, México.
- Hakim, Catherine. 2011. *Erotic Capital: The Power of Attraction in the Boardroom and the Bedroom*. Basic Books, New York.
- Kant, Immanuel. 2002. *Crítica de la razón pura*. Tr. Manuel García Morente. Tecnos, Madrid.
- Libedinsky, Juana. 2011. *El capital erótico*. La Nación, 11 septiembre.
- Mayobre Rodríguez, Purificación. 2007. "La formación de la identidad de género una mirada desde la filosofía." *Revista venezolana de Estudios de la Mujer*. Caracas.
- Moya, Azucena. 2010. *Dictaduras militares. Universidad. Derechos Humanos*. UNRC, Río Cuarto.
- Quiroga, Hugo. 2004. *El tiempo del "Proceso". Conflictos y coincidencias entre poéticos y militares. 1976–1983*. Homo Sapiens–Fundación Ross, Rosario.
- Quiroga, Hugo. 2011. "La democracia después de la dictadura. ¿qué dejó atrás la sociedad argentina?" *Estudios*, 25.
- Ricoeur, Paul. 2003. *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta, Madrid.

* Docente e investigadora Universidad Nacional de Río Cuarto. Cátedras de Filosofía de la Educación y Seminarios de Derechos Humanos.

¹ Agradezco la colaboración del Dr. Diego Benegas, integrante de nuestro equipo de investigación.

² El 6 de agosto de 1964, durante la V Conferencia de los Ejércitos Americanos, el entonces Comandante en Jefe del Ejército Argentino, General Onganía promete intervenir militarmente el gobierno "si se produce, al amparo de ideologías exóticas, un desborde de autoridad" (NUNCA MÁS 1985: 475). Este trastocamiento de poderes,

es uno de los rasgos típicos de la Doctrina de la Seguridad Nacional, la que considera que las FFAA al ser "la última reserva moral" son, por ello mismo, capaces y por lo tanto, están encargadas de asumir la defensa del modo de vida y orden vigente, social, cultural, religioso, económico familiar y jurídico. Así como se cumplió la citada "promesa" de Juan Carlos Onganía, en la década del 60, también en la década del 70 se verificó otra intervención militar, amparada, igualmente, bajo la Doctrina de la Seguridad Nacional, y quizás como un tributo más al eterno retorno cumplido por la historia argentina — once golpes de estado entre 1930 y 1983—. (Fernández del Moral, 2008: 52)

³ Esta ley (16.970) en su art. 1° define: "La seguridad nacional es la situación en la cual los intereses vitales de la Nación se hallan a cubierto de interferencias y perturbaciones sustanciales." El art. 12 afirma que "El Consejo Nacional de Seguridad será presidido por el Presidente de la Nación, el cual adoptará en todos los casos las resoluciones en los actos que origine su funcionamiento y estará integrado por los ministros del Poder Ejecutivo, los Comandantes en jefe de las Fuerzas Armadas, como miembros permanentes, el Secretario de Estado Jefe de la Central Nacional de Inteligencia como asesor permanente en inteligencia y por los secretarios de Estado como miembros no permanentes. Los miembros no permanentes concurrirán a las reuniones del Conase cuando así lo disponga el Presidente de la Nación." (Fernández del Moral, 2008: 53)

⁴ "Finalmente, la "acción" es la actividad exclusiva del hombre, es decir, sólo él es capaz de desempeñarla, en ella no interfieren elementos materiales, y su condición es la pluralidad. Esta es, en verdad, la condición por excelencia de la vida política. Esto se refleja en el latín, lengua si se quiere, originaria y por ello altamente significativa para nuestra cultura, con respecto a la cual la autora reflexiona de la siguiente manera: "Así, el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político de los que hemos conocido, empleaba las expresiones "vivir" y "estar entre hombres"(...) o "morir" y "cesar de estar entre hombres "como sinónimos." (ARENDT 1993: 22)." (Fernández del Moral, 2008: 131)

⁵ Kohlberg llegó a admitir que había estas dos orientaciones morales.



CULTURA, POLÍTICA Y MODERNIZACIÓN TÉCNICA EN KUSCH. ALGUNAS OBSERVACIONES

Daniel Eduardo Gutiérrez^{1*}

Rodolfo Kusch fue quizá uno de los pocos pensadores que han reflexionado sobre lo popular con una singular rigurosidad. A partir de aquí, es notoria su crítica a los procesos de modernización, abrevando así en fuentes nietzscheanas y heideggerianas. La espacialización de la vida, vía la vocación de dominio y la técnica concomitante, plasma esta construcción en lo que Kusch denomina "patio de los objetos".

Aquí aparece una necesidad de explicitación suscitada por el acercamiento que el mismo Kusch tiene con el peronismo en el sentido de que fueron los gobiernos justicialistas quienes con más fuerza activaron la tecnificación. Me parece que sería interesante preguntarnos si este proceso de "tecnificación de la vida cotidiana" llevado a cabo con mayor empeño por los gobiernos justicialistas, no configuraron pasos decididos hacia la implantación del patio de los objetos que Kusch tanto objetaba. Es cierto que esto parecería corresponderse con el proceso de mestizaje ya iniciado durante la conquista de América; pero también cabe notar que el desembarco del patio de los

objetos en la vida de los grupos populares sugeriría una posible anulación de las tensiones dialécticas entre estos grupos y los sectores medios. En este sentido, desearía aproximarme al análisis de los procesos de tecnificación que se están dando en estos últimos decenios poniendo en juego diversos aspectos del pensamiento de Kusch. Ello me llevará a esbozar una diferente noción de "pueblo". En cierta medida (aunque no profundizaré esto en los límites de este texto) ello redundará en un acercamiento crítico a la noción de "desarrollo". Una pregunta quizá subyace a todo este texto: ¿en qué medida la reflexión kuschiana es capaz de ofrecer categorías fecundas para la comprensión de la realidad contemporánea?

Lo que sigue son algunas intuiciones, pretendidamente organizadas en ideas, que buscan res-ponder de una manera tentativa y parcial a esta pregunta.

Imaginario cultural, tecnificación y dimensión ontológica

Para poder aproximarnos, aunque más no sea de manera tentativa a la cuestión planteada, me pareció que sería bueno identificar de manera analítica tres dimensiones en el pensamiento de Kusch. Hablo de "identificación analítica" ya que estos ejes se entrecruzan en cada una de sus obras, aunque en cada una, el autor profundizará eventualmente una dos de ellas, de acuerdo al enfoque particular del libro en cuestión. En primer lugar, Kusch emprende un análisis crítico de los procesos de tecnologización en tanto hecho social, siempre desde la perspectiva de un de-terminado pensamiento puesto en juego en los fenómenos sociales. En segundo lugar, aparece un análisis cultural de este mismo pensamiento, propuesto muchas veces en términos de un ima-ginario popular; las consecuencias políticas de esta dimensión serán notorias: para Kusch las co-nexiones entre lo político y la cultura son a mi entender íntimas, a tal punto que en *Geocultura del hombre americano* (1976) nuestro autor caracteriza a la cultura como "política para vivir". La ter-cera dimensión, representa la búsqueda ontológica que funda el sentir popular en la una expe-riencia del *mero estar* frente al *ser alguien*. La primera constituye una vivencia del existente relacionada con la interioridad y la permanencia, la segunda es en gran medida contraria: surge en la civilización europea como consecuencia del hecho humano de vivir en la ciudad y se relaciona con la productividad y la búsqueda activa del bienestar propio por la vía del intercambio racional. Si bien se oponen, ambos, el ser y el estar, se enraízan en la experiencia originaria del *miedo* ante la inestabilidad del mundo: el estar busca la interioridad, y el ser intenta dominar la naturaleza, la fuente última del temor del sujeto.

Aquellos tres ejes, lo reconozco son hasta cierto punto, arbitrarios. Sería posible, creo, pensar otros. No obstante me apoyo en estos de una manera provisional con el objeto de acercarme a estas cuestiones expuestas en la literatura kuschiana.

En varios textos encontramos el desarrollado teórico del primer eje, — la crítica civilizatoria de la tecnologización —, pero en particular en la reconocida y comentada obra *América profunda* (1962). Allí hay un poderoso y atractivo análisis del mundo mítico-cosmológico del *estar* como caracte-rística central de pensar de las comunidades originarias. En ese texto, nuestro autor además de señalar interesantes comparaciones con el pensamiento oriental en especial el budista, como ma-nifestación del estar, hace también una importante clarificación sobre el conjunto de ideas que comenzó a gestarse durante la industrialización de Europa en los comienzos de la Modernidad. Dicha industrialización y comercialización de la realidad es una evolución que tuvo el *ser alguien*

como resultado de la experiencia de la ciudad. El escape urbano de las fuerzas de la naturaleza que podrían acosar al *estar ahí*, creaba condiciones seguras para la actividad humana sin naturaleza y sin dioses. La ira divina del entorno se trocaba en ira del hombre en la forma de competencia y libre mercado, creando así una segunda naturaleza antropomórfica. En esto consiste en el verdadero cambio y no en el simple mejoramiento o perfeccionamiento de los utensilios transformados en máquinas.

Desde una perspectiva existencial, señala Kusch, el utensilio no constituye en realidad una transformación demasiado fundamental respecto de la máquina. Una herramienta es la medida del miedo del ser humano frente a la arbitrariedad del mundo. Las dimensiones y el desarrollo de las máquinas y dispositivos modernos no expresan otra cosa que un profundo miedo, mucho mayor que el miedo originario, que el indio o el campesino expresa de una manera más directa.

Ahora bien, esta crítica civilizatoria tiene sus bases en el análisis de la dimensión cultural—antropológica: ese impecable y ordenado mundo burgués del ser alguien, activo y productor, ha promovido una supuesta moralización del quehacer humano y su mayor representante, según Kusch, es el calvinismo, y su utopía de la ciudad organizada a partir de la aceptación del éxito económico y productivo como signo de salvación, si bien no podemos saber con certeza absoluta quién será salvado por la divinidad y quién no. Sin embargo, reconocer como signo de la salvación, la prosperidad material se traduce en el contexto de los valores sociales en un estatuto ético del ser alguien. Sin embargo, el hiperdesarrollo tecnológico al desembocar en la bomba atómica, muestra su verdadera e íntima inmoralidad. Su inmoralidad pretende dar por tierra con el *ethos* americano del estar, asumido por las civilizaciones prehispánicas, inherente al indio y al campesino, y que es fácil de hallar en el mestizo de sectores populares. Más aún, en el mismo individuo de clase media irrumpe, a veces en medio del relajamiento de sus ocupaciones, en las pequeñas luchas cotidianas del vivir diario que lo alejan de la "pequeña historia" de los mercaderes que manipulan objetos.

Ese *ethos* popular es identificado por Kusch en el contexto de pensamiento mítico de América de una manera en que la política también tendrá una gran relevancia, en especial el tema de la dualidad. Kusch encuentra en la cosmología quechua que, ante el caos que representa el mundo, el dios Viracocha "marcha sobre el mundo" introduciendo una suerte de orden. El desorden supone la pérdida de la cosecha, la salud, en fin, el acontecimiento imprevisto capaz de amenazar con la vida de los habitantes. Viracocha impone un orden a fin de hacer al mundo más habitable. Esta "marcha sobre el mundo" implica también darle sentido al mismo: el término *pacha* no se refiere tanto a la cualidad natural del mundo como a su organización. (Cf Kusch, 1976)

En este sentido, Viracocha es un dios dual para tratar con la dualidad desorganizadora del universo, al punto de desdoblarse a sí mismo. Su naturaleza masculina y femenina al mismo tiempo muestra, según Kusch el carácter biológico de la percepción americana del mundo. Viracocha se desdobra en dioses gemelos en su lucha contra el caos para luego, una vez cumplida su función, volverá a reintegrarse en su unidad primigenia.

El trabajo de Kusch busca identificar aspectos inconscientes en nuestra vida social "civilizada". Ahora bien, si como señalé más arriba, la concepción de cultura lleva en forma directa a la política, es fácil ver cómo a veces de manera ocasional, Kusch se refiere a la cosmovisión india y el imaginario político popular del peronismo (los extremos y Perón marchando por el mundo a la manera de Viracocha como para lidiar entre extremos, los héroes gemelos Perón y Evita).

En paralelo con esta actividad del dios, la reacción, afirma Kusch, ante este "hervidero espantoso"

que es el mundo, la salida digamos, se efectúa según nuestro autor hacia el mundo interior. La interioridad guarda un ámbito del habitar que permite trascender las dificultades mundanas.

Sin duda éste es uno de los aspectos centrales del "estar" en el cual empieza a perfilarse con cierta claridad la tercera dimensión, la ontológica, la cual en gran medida constituye el fundamento de todos los demás análisis, o al menos de las otras dos dimensiones aludidas más arriba. No sólo por la explícita presencia de dichos conceptos en la crítica de la modernización tecnológica, como en la aproximación al imaginario cosmológico, sino que también por la función de soporte filosófico argumentativo o explicativo que esta aproximación supone.

La experiencia de lo perecedero y el miedo, busca un soporte ontológico de un estar. Aquí la negación tiene un lugar importante, tanto por aquella negación proveniente de la "ira de Dios" sobre los humanos, como por la negación que éstos hacen sobre el mundo para trascender su carácter efímero, encontrando así un yo, un sujeto, un sujeto, sin duda no occidental sino el sujeto del estar, un permanecer en la voluntad de vivir (Cf. Kusch, 1975). El ser humano proyectará un ideal más allá de lo que le ofrece el mundo inmediato y concreto y ello le otorga un sentido al existir mismo. En términos más antropológicos, Kusch habla de "operadores seminales", generadores de sentidos en el actuar y el valorar. Esta proyección y este más allá de lo inmediato constituye para Kusch lo propiamente humano. Las consecuencias éticas de todo esto son notorias y se contradice con fuerza con cualquier intento de dominación de la naturaleza típico del ser alguien. El ser alguien suprime la vivencia de la dualidad cuya presencia caracteriza en gran medida el horizonte vivencial del ser americano y, como lo sugerí más arriba, se expresa en las representaciones de los actores políticos.

El "estar" y el contexto desarrollista

Kusch, al igual que otros autores muy diversos, insiste en la necesidad de contextualización cultural de la tecnología (cf. Kusch, 1976), esto es la dependencia de la tecnología de los determinadas culturas. Frente a la imposición de los modelos tecnocráticos, Kusch señalará el profundo sentido colonial de estos procesos, ya que la "organización" de la vida cotidiana, premoleda por la técnica, se da en términos del ser alguien, de una exclusión de la dualidad, y la normalización de la existencia. Ello, como señala nuestro autor en su polémica con Paulo Freyre (Cf. Kusch 1976), tiende a anular el ethos practicado por las comunidades americanas a las cuales, se supone, "hay que modernizar" sobre valores, en el fondo, burgueses.

Es curioso que el movimiento peronista, cuyas raíces simbólico-míticas Kusch ha estudiado, es decir, el movimiento político al cual él ha apoyado si bien críticamente, es el mismo movimiento que promovió la mayor ampliación de la realidad tecnológica, casi se podría decir, sin revisar o reformular los modelos de desarrollo aparecidos en otras naciones, en particular las consideradas más poderosas o desarrolladas.

Quizá no se trata de una contradicción entre las proyecciones del imaginario cultural y la práctica política² sino que el punto de enfoque es la experiencia humana, sus símbolos y sus esperanzas. Ahora bien, Kusch no evade lo político y lo histórico y aquí cabe preguntar ¿son dimensiones en verdad separadas entonces a la manera de dos líneas paralelas que no se tocan, por un lado la crítica a la despiadada modernización burguesa (aunque adopte formas izquierdistas), y por el otro el examen de los fenómenos simbólicos y sus significación para la conciencia de los sujetos, con

sus consecuencias políticas?

Algunas conexiones pueden hallarse en el propio Kusch entre los procesos sociales de tecnificación de la vida y el imaginario social y político, lo cual se traduce en la tensión entre los que promueven la tecnificación (los líderes populares) y la vida cotidiana de la base popular. El sistema histórico-político, observa el autor argentino, está marcado por la "masa", el pueblo, la gran historia de las experiencias humanas básicas y sus miedos cotidianos. Por su parte, la pequeña historia, la de la élite es la de la experiencia ciudadana de ser alguien. Pero los grandes líderes —incluso los populares— pertenecen a esta pequeña historia de raíz aristocrática e intelectualista. De allí que aparezcan algunos "ajustes" como podría ser el comunismo. Éste, de origen burgués, puso sus planteos en términos de *riquezas* (Kusch, 1962, 157). Pero los conductores de las masas, argumenta Kusch, se ven muchas veces presionados por ello y deben reorientar sus políticas, por la creatividad que tiene lo popular en comparación al ser acabado de la experiencia burguesa.

Entonces ¿de qué modo se manifiesta dicho ajuste entre masa y conductor en los procesos de modernización científico-tecnológica? Los hechos históricos que vivimos en los últimos treinta o cuarenta años nos muestran a las masas luchando por un sentido de calidad de vida que cada vez se parece más al acceso al consumo de productos.

Por lo tanto, a mi entender, esa resistencia sorda que Kusch observa en el indio y en el campesino a la modernización, tanto en *América* como en *Geocultura* por ejemplo, hoy no resulta tan evidente. Bajo las condiciones del sistema económico y propagandístico la capacidad del complejo tecnológico occidental de seducir a los sujetos puede notarse en su introducción de un conjunto de necesidades al incorporar la tecnología al mundo humano y personal de necesidades concretas e individuales de la vida diaria incluso. Podría decirse que la técnica viene colonizando, para bien o para mal, una diversidad de aspectos vitales del mero estar.

Llegados a este punto, quizá este proceso de incorporación tecnológica en lo popular pueda entenderse mediante el concepto de fagocitación. Es posible que la dimensión ontológica pueda decirnos algo al respecto. El *ser* constituye una experiencia demasiado dependiente y provisional. Lo esencial y básico es el *estar*: el mero estar rodea el ser alguien y, cuando esto parece ampliarse, llega un punto en que tiene que ser de alguna manera reabsorbido. Kusch reconoce que la adquisición de objetos seguirá hasta el infinito, pero es evidente que nunca podrá convertirse en móvil central de la vida" (Cf. Kusch, 1962, 154). En *Indios, porteños y dioses* refiere a una acaudalada comunidad agraria de la ciudad peruana de Jauja que fue capaz de instalar una usina eléctrica, pero "desde un sentir indígena con su propia estructura económica y agraria, como una comunidad cuya solidez está respaldada por siglos". (Cf. Kusch, 1966, 311).

Pero la interpretación del lugar de la tecnología y su relación con la cultura suscita otra cuestión: si entendemos cultura como lo entiende Kusch, es decir desde un concepto de más bien unitario es decir, incluyendo todas las maneras del actuar y de vivir concreto conformadas como una totalidad (cf Kusch, 1976, 125 y ss.), entonces la introducción tecnológica implicará una suerte de invasión: todo conocimiento técnico se encuentra contextualizado y responde a una cultura y una nueva respuesta tecnológica a los objetivos humanos, la socavará, ya que estos productos provienen de otros fines inspirados por otros operadores seminales.

Es posible identificar, a mi entender, una menor preocupación por el avance de la tecnificación de la vida en los escritos de los años sesenta, si se la compara con lo que se subraya en *Geocultura*, editada a mediados de los setenta, donde nuestro autor cuestiona con énfasis la carencia

de ética en la tecnificación que solemos llamar "progreso" (cf. Kusch 1976, 177) . En *América* el análisis crítico se enfoca más bien en la tecnificación europea, mientras que en *Geocultura* el tono es más dramático: allí se trata más bien el choque entre una tecnificación al estilo europeo con la cultura americana (Cf Kusch, 1976). En ese texto, el concepto de "fagocitación" no aparece como en *América*, en donde esta tensión se halla un poco más suavizada o, para decirlo en términos más hegelianos, la superación de la contradicción pareciera ser posible. En *Geocultura*, al leer la polémica con Freyre, el lector tiende a pensar más bien en las consecuencias morales que implicarían la pérdida del bagaje cultural americano en manos de una supuesta modernización "benévola".

Es decir, o bien seremos capaces de recontextualizar esa tecnificación moderna desde nuestros códigos culturales, dándole un significado distinto al "patio de los objetos" y si esto es así podría decirse que el peronismo es expresión de una resignificación de la realidad en términos americanos; en otras palabras: podremos en una sintonía algo marxista, domeñar el monstruo productivista burgués para otros fines , o bien, tenemos que estar más preocupados por el avance destructor de culturas que presupone la modernización técnica, a la luz de la tremenda penetración de estos modelos y el atractivo que ejercen los dispositivos y el poder de las estrategias de mercado, sin hablar de las presiones del sistema financiero y aparato industrial de los países centrales para construir nuevos mercados.

La alternativa afirmada en *América* lleva, me parece, a la dimensión ontológica, el ámbito del estar capaz de fagocitar al ser alguien. Ello remite a un fondo último de la existencia cuyo suelo de fundamentación creativa se entiende como *negación*.

A mi entender, Kusch no me parece muy claro cómo hace el estar, pasivo y relegado, para convertirse en una capacidad fagocitadora del ser tecnológico. En un determinado momento del análisis Kusch señala la simulación que hace Perón de una modernización, bajo cuya máscara habría un fondo americano. Toda la argumentación, puede afirmarse en este punto, descansa en la aceptación de ese fondo ontológico humano del estar, expuesto en forma rigurosa y detallada en *La negación en el pensamiento popular* (1975).

Pero habría que preguntarse si cabe la posibilidad de que la negación pueda llevar a cabo la fagocitación o, dicho en otras palabras si desde la negación se posibilita la construcción de un sujeto americano como el que esperaba Kusch. Habría que preguntarse si no es más bien y casualmente desde la *afirmación* y no desde la negación, donde puede encontrarse la fuerza necesaria para poder construir una cultura y una sociedad con identidad propia. Una identidad, a mi modo de ver, presupone una afirmación como propuesta necesaria para la acción histórica, en el sentido de una positividad — no positivista — de nuestro "estar en" América.

Modernización, masificación y política utilitarista

Una aproximación menos interpretativa y más descriptiva de los hechos, muestra una fuerte tecnificación de la vida durante los gobiernos justicialistas — en especial durante los primeros mandatos. La lucha por la supervivencia inherente al estar encontró su cauce sin embargo por vía de la tecnificación y su promesa de una vida más cómoda , yendo mucho más allá de la resolución de problemas vitales básicos inmediatos. El modelo fue sin duda el del Estado de bienestar que mide el mejoramiento constante de la vida a través de la producción y el consumo. Pero

el consumo — y la aceptación general que conlleva — se suele convertir en realidad en el verdadero sostén político de muchos gobiernos populares, lo cual se verifica en una mayoría eleccionaria.

Entonces ¿esta realidad histórica niega los postulados de Kusch? no del todo a mi entender. (Aunque tampoco los afirma cabalmente). Se percibe en estos procesos político—sociales, en general apoyados por nuestro autor, una idea de lo popular, según pretendo sugerir, que muestra ciertas analogías con alguna forma de utilitarismo.

¿Cómo se relaciona todo esto con los aspectos ontológicos marcados por Kusch? Estas visiones positivas de los procesos sociales de los años 40 y 50 ¿llevan a pensar que hay aspectos utilitaristas en Kusch? La cercanía de nuestro autor a tradiciones filosóficas de origen germánico parecen alejarlo con claridad del utilitarismo. ¿Pero habrán algunos puntos de contactos subyacentes quizá? Veamos. El método de negación planteado por nuestro autor en *La Negación en el pensamiento popular*, intenta no caer en la mera descripción causal cientificista para llegar así a un plano último de indeterminación como plano del proyecto de ser inherente al estar, es decir lo americano como aquello que "está para ser", algo todavía no definitivo. Desde mi punto de vista esto le quita positividad cualitativa a lo americano: si lo americano remite a un estar básico de *todo* ser humano, entonces no se entiende en dónde reside el propio carácter americano, tal como una filosofía situada como la de Kusch pretendía mostrar o identificar. Además si lo americano remite a la universalidad de la vivencia del existente después de todo, entonces la identidad de la americano parece perderse en una indefinición inherente a la negación.

Puestas las cosas en estos términos resulta una noción de pueblo más bien homogénea: de ahí a la posibilidad de ser cuantificado ya que la cuantificación requiere homogeneidad: sabemos que "no es" el pueblo, ya que todas las determinaciones se pueden negar según el método sugerido por Kusch.

Para expresarlo en términos menos abstractos y más bien histórico—sociales, Kusch suele hablar de la "masa" tanto en *América* como en otros textos, y el significado de dicho término se encuentra muy asociado a una entidad indiferenciada. Es preciso preguntarse si la masificación además no corresponde a una consecuencia de la modernización y la reproducibilidad técnica y no tanto de un sentir americano. Si bien es cierto que el filósofo argentino intenta identificar matrices de pensamiento particulares en América, muy distintos a otras sociedades, ello no deja de constituir otra tensión, me animo a decir, lo cual no parece del todo resuelta en la literatura kuschiana, lo cual no se otra cosa que la tensión propia del mestizaje.

En definitiva, creo que esta uniformización de la "masa" se adecua en forma bastante cómoda a las políticas de recuperación económico—social que significó el peronismo por medio de las políticas económicas utilitaristas del llamado "Estado de bienestar" y la ampliación, aceptación y difusión de estructuras sociales y valoraciones surgidas en el consumismo o suscitadas por él. La uniformidad del concepto de "masa" tendería a perder riqueza y diversidad.

En varios países se vieron beneficios históricos que merecen ser reconocidos sin duda: amplios sectores se vieron favorecidos en comparación a las condiciones económicas las cuales se encontraban. Sin embargo, el concepto de "pueblo", desde mi punto de vista, presenta caracteres históricos que permiten ser mejor percibidos desde una categoría cercana a la de "diferencia"³. No promuevo una adopción más o menos obediente a postulados posestructuralistas o derrideanos: los fragmentos, así se encuentren más o menos interrelacionados, hayan cierta dificultad en construir una oposición real y contundente a los sistemas opresivos actuales. Al hacer una rei—

vindicación de la diversidad, no estoy promoviendo una mera sumatoria de las manifestaciones político—culturales. En realidad, todas se encuentran en constante interrelación y esa interinfluencia las va conformando a través del tiempo.

Una vía posible capaz de reunir tanto el carácter diverso de lo popular y la necesidad de unidad para trabajar en un cambio real, podría ser el de la "articulación". Una articulación presupone el respeto por lo diverso pero al mismo tiempo es capaz de constituir conjuntos orgánicos transformadores. A partir de aquí, lo popular ni se confunde con masificación ni se dispersa en la fragmentación.

Por lo tanto el cuestionamiento de cualquier programa, como el esbozado en *Geocultura* desarrollista no provendrá tanto de la idea de negación del estar en el pensamiento popular, porque quizá el estar no se asimile del todo con la negación, sino por las cualidades positivas de lo americano expuestas en sus múltiples facetas, desde la producción artesanal hasta las manifestaciones artísticas. De esta manera nos alejamos de la "indeterminación" que pospone no sólo la conciencia propia de lo americano sino también su emancipación.

En consecuencia, la fagocitación frente a la civilización tecnológica europea, presupone ni un rechazo total ni una asimilación sino una interacción desde nuestro "estar en" el contexto cultural y ambiental⁴ americano en donde la incorporación pueda darse "desde el aquí" y en este punto recupero la noción de pensamiento grávido que Kusch plantea en *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978).

Conclusion

Podría decirse que en Kusch, el imaginario cultura tiene consecuencias fuertes para la comprensión de los hechos histórico—políticos, pero puede hallarse cierta ambigüedad al momento de la lectura de los procesos de tecnificación o, si se quiere de "modernización": confianza en la fagocitación en un texto de un período intermedio como *América o Indios*; preocupación frente al desarrollismo en *Geocultura*. Ello es congruente con el enfoque del momento y lugar donde se da ese proceso de la tecnificación: enfoque del contexto europeo y, por lo tanto ausencia de dramatismo, como si se tratara de un hecho lejano; frente a la mirada del mismo hecho en nuestro propio continente. Aquí la preocupación puede entenderse como una advertencia: el desarrollismo puede implicar una suerte de "catástrofe" para el *ethos* americano derivado de nuestro "código cultural".

Hallo problemas en el concepto algo totalizante de cultura, con sus consecuencias para la concepción de pueblo, y en la base ontológica que nuestro pensador propone.

No cabe duda que Rodolfo Kusch constituye un jalón ineludible a la hora de reflexionar sobre nosotros en nuestra condición de americanos. Estas son algunas intuiciones como sugerí más arriba, que toman a Kusch como un eje necesario para poner en relación cultura, modernización técnica y política. Vastos y diversos son los temas planteados aquí. Algunos conceptos merecerían ingresar a esta discusión con todo un capítulo aparte, por ejemplo "mestizaje" o "superación"

Los textos de Kusch son un punto de referencia obligado para comenzar a plantearlos.

Bibliografía

- Alimonda, Héctor (Comp.). 2003. *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*. CLACSO, Buenos Aires.
- Beck, Ulrich. 2006. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Fornet Betancourt, Raul. 2001. *La transformación intercultural de la filosofía* Descleé de Brower, Bilbao.
- Fornet Betancourt, Raul. 1994. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. DEI, San José, Costa Rica.
- Funtowicz, Silvio y Jerome Ravetz. 1993. *Epistemología política. Ciencia con la gente*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Kusch, Rodolfo. 1998 [1976]. *Geocultura del hombre americano*, en Obras completas, Edición de Edit. Fundación Ross, Rosario.
- Kusch, Rodolfo. 1998 [1978]. *Esbozo de una antropología filosófica americana*, en Obras Completas, Edición de Edit. Fundación Ross, Rosario.
- Kusch, Rodolfo. 1998 [1962] *América profunda*, en Obras Completas, Edición de Edit. Fundación Ross, Rosario.
- Kusch, Rodolfo. 1998 [1975] *La negación en el pensamiento popular*, en Obras Completas, Edición de Edit. Fundación Ross, Rosario.
- Kusch, Rodolfo. 1998 [1966] *Indios porteños y dioses*, en Obras Completas, Edición de Edit. Fundación Ross, Rosario.
- Leff, Enrique, 2004. *Saber ambiental. Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder*. Tradução Lúcia Matilde Endlich Orth. 3ª Edição, Editora Vozes, Piriapolis, RJ.;
- Leff, Enrique, 2003. *La complejidad ambiental*. Siglo XXI—UNAM—PNUMA, México— Buenos Aires.
- Leis, Héctor. 2001. *La modernidad insustentable. Las críticas del ambientalismo a la sociedad contemporánea*. Nordan—Comunidad, Montevideo.
- Morin, Edgar y Anne Brigitte Kern. 1993. *Tierra Patria* Trad. Ricardo Figueira. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Morin, Edgar. 2000. *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.
- Naess, Arne. 1992. *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, Translation David Rothenberg, Oxford University Press, Oxford.
- Mármora, Leopoldo. 1993. "La ecología en las relaciones Norte—Sur: el debate sobre el desarrollo sustentable". Goin, F y Goñi, R. editores. *Elementos de Política Ambiental*. Honorable Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires, La Plata: 849—868.
- Sejenovich, Héctor y Daniel Panario. 1995. *Hacia Otro Desarrollo. Una Perspectiva Ambiental*. Editorial Nordan Comunidad, Montevideo.
- Varsavsky, Oscar. 1972. "Estilos tecnológicos". Varsavsky, Oscar. *Hacia una política científica nacional*. Ediciones Periferia. Buenos Aires: 29—39.

* Facultad de Filosofía y Letras —UBA gtr_dani@hotmail.com

Hoy esa inmoralidad intrínseca se evidencia y se reafirma en la crisis ambiental la cual cobra una escala planetaria, resultado del dominio del ser alguien. La crítica de Kusch se encuentra a mi entender con la crítica ecológica o ambientalista si bien con un sesgo más cultural, social, aunque estos aspectos también resultan incluidos en la crítica ambientalista. Cf. Leff (2003 y 2004), Leis (2001), Morin (1993).

Otra vez, la comparación con la búsqueda oriental de la interioridad parece inevitable. Piénsese en las técnicas orientales de meditación.

Una tesis por el estilo es sostenida por otros autores en diversos contextos de discusión, por ejemplo el ecofilósofo Arne Naess también sostiene dicha dependencia de lo tecnológico de lo cultural (Cf Naess, 1992).

Por razones de espacio no me fue posible investigar más de cerca las relaciones de las políticas de Estado de ese momento histórico y político, con los aportes provenientes de las teorías desarrollistas de Albert Hirschmann o Walter Rostow, pero las versiones vernáculas del desarrollismo han tenido un carácter fuertemente imitativo en relación a los países centrales, y eso bastante congruente con las teorías desarrollistas provenientes de esos países. Oscar Varsofsky (1972) suena contundente cuando dice: "El Desarrollismo, al tratar de responder al "desafío americano" por la vía imitativa, requiere una tecnología similar a la del Norte, aunque con adaptaciones a los recursos naturales y otras características locales. Se trata de que aprendamos a dominar aquí los misterios de la electrónica, la energía nuclear, la automatización, la petroquímica, la metalurgia, la miniaturización, el manejo de presiones y temperaturas extremas y tantas otras ramas nuevas y viejas de la tecnología física, que permiten fabricar esos aparatos con que todos los males del mundo deberían arreglarse...para el Desarrollismo ... otras posibilidades no son dignas de considerarse, pues dado su alto grado de dependencia cultural, no sólo quieren copiar los productos sino también los métodos, so pena de sentirse subdesarrollados". Este texto, escrito hace casi cuarenta años parece tener una vigencia sorprendente. Véase también Sejenovich, 1995.

La aproximación kuscheana, me parece bueno aclararlo, se desenvuelve a mi entender primordialmente en una dimensión más bien ligada al imaginario social y los esquemas y subsistemas de pensamiento ligados a él: la percepción social, histórica y ontológica de los sujetos constituye el andarivel más reconocible de su aporte. En otras palabras, el análisis kuscheano se encuentra más bien interesado, me animo a sostener, en temas de filosofía de la cultura o antropología filosófica, y no tanto en cuestiones más precisas de filosofía política o un análisis social. Si bien sus análisis sociales son por demás atractivos, su punto de vista se ubica en la problemática de una conciencia humana frente a un mundo más bien desarticulado.

Las consecuencias de modelo desarrollista de mediados del siglo pasado parecen haber preparado las preferencias sociales hacia el lado de la comodidad facilitada por la tecnología. El campesinado, por ejemplo pareciera bastante asimilado a las revoluciones agrícolas (revolución verde, revolución biotecnológica). Subsisten resistencias, es cierto, pero la misma es más bien minoritaria.

La tecnificación ha logrado, al menos esto me parece claro, instalarse en amplios sectores sociales en especial las tecnologías de la información a las cuales Kusch por razones históricas no tuvo aproximación. Zigmunt Bauman señala el carácter líquido de la tecnología actual, cuyo paradigma corresponde más bien a la microelectrónica frente al carácter sólido de la tecnología de los inicios del proceso modernizador cuyo prototipo de avance los constituye la industria pesada. Esta nueva tecnología es capaz de introducirse en los intersticios de la vida incorporando un elevado grado de "manejabilidad".

Si bien acepta que la creación de objetos se dirige al infinito, Kusch subraya que nunca tendrá sentido por sí misma.

Sería interesante examinar si este proceso constante de desarrollo no hizo mella en el sentido de "sacrificio" ideatificado por Kusch en la conciencia americana y en particular en la conciencia política de nuestro continente como una voluntad en cierto sentido autonegadora en beneficio de otros.


No es necesario adscribir a la creencia de que vivimos en una "era de la información" para reconocer la constante presencia de las tecnologías de manejo de datos en la vida cotidiana contemporánea, y este fenómeno incluye a los grupos populares en la Latinoamérica. La información surge como una "necesidad" y un fuerte interés aunque no un interés básico o vital.

Cuando hablo de utilitarismo me refiero a un criterio de decisión política basado en la fundamentación de un tipo de decisiones a tomar por un Estado, que redundan en la aceptación de la mayoría de los votantes. Esto no necesariamente debe ser visto siempre como negativo. Por un lado, se adapta a los requerimientos de las formalidades de los sistemas democráticos, tal como se han presentado históricamente y es claro que las necesidades de la ma—

yoría constituyen un argumento razonable para la adhesión. Por otro lado, esto tiene problemas serios si se lo identifica con la única forma de participación.

Grandes capas de la población empezaron a ser reconocidas a mediados del siglo pasado por las estructuras gubernamentales pero la mirada sobre lo popular tendía a ser homogénea, aunque eso también significó un mejoramiento sustantivo de sus situación. Por otra parte, la realidad diversa de ese sujeto popular tuvo que llevar al reconocimiento de aspectos diferenciados de la "masa": el voto femenino significó un reconocimiento de una minoría, aunque muy amplia. Los pueblos originarios, quienes se plegaron a los procesos populares de los años '40 y '50, no tuvieron tanta suerte. Recuérdese el "Malón de la paz" en 1946 y la masacre de Rincón Bomba (Formosa) en 1947.

La relación entre la filosofía de Kusch y el pensamiento ambiental es una cuestión amplia y merece un trabajo específico y en detalle. Dicha (posible) relación se encuentra bastante poco estudiada, al menos hasta donde alcanza mi conocimiento de la bibliografía.



LA CELEBRACIÓN DEL BICENTENARIO EN MÉXICO: LAS RAZONES PARA RELEER LA HISTORIA

Mtro. Juan José Carrillo Nieto¹

Introducción.

Desde hace un par de años América Latina ha estado celebrando 200 años de su independencia política. Mucho debemos reflexionar sobre el tema, en particular lo relativo a su dependencia económica y su papel en la economía internacional. Además, este bicentenario se encontró enmarcado en gobiernos que cuentan con un abanico de posturas ideológicas. Es decir, en América Latina existen desde gobiernos con supuestas posturas socialistas hasta proyectos desarrollistas y neoliberales, lo que determinó la forma en que se realizó la celebración. De esta manera, logramos observar a una Argentina que revivió el nacionalismo, a una Bolivia con rostro indígena y a un México que celebró de una forma a-histórica.

El objetivo de este artículo es analizar y comentar la manera en que México realizó la celebración del bicentenario de la independencia (1810) y el centenario de su Revolución (1910). Parecería poco importante dicha temática, sobre todo si se analiza fuera de las condiciones que vive aquel país, sin embargo, como se verá más adelante, la particular celebración del bicentenario mexicano tuvo un fuerte contenido político e ideológico, que dejó pasar

una oportunidad sobre el proyecto de país que se está construyendo.

Economía y política en el bicentenario

Desde 1982 México se encuentra subordinado a las políticas neoliberales. Para ello debió transformar a profundidad las bases económicas y las reglas constitucionales que lo configuraban con estado preocupado por el desarrollo social.

No es necesario abundar sobre las medidas que estas políticas implican: flexibilidad laboral, liberalización comercial y financiera, privatización de empresas públicas, privatización de servicios públicos, autonomía del banco central. Lo que interesa destacar es que las políticas económicas aumentaron la desigualdad y la pobreza social y que el achicamiento del Estado, generó además, una crisis política de gran profundidad.

Y esto ocurrió porque el grupo político que tomó el poder y acompañó las políticas neoliberales es un grupo sumamente conservador, vinculado incluso por la herencia y el apellido, a aquellas familias que perdieron poder durante y después de la Revolución Mexicana. Vinculado también con el ala más radical y conservador de la iglesia católica y los fundadores de legiones secretas. Es fácil observar que muchos de los apellidos que hoy dominan el escenario de la política nacional y regional mexicana, ya eran importantes durante el porfiriato². Si se rastrean los apellidos, se encuentran nombres de familias expropiadas, de gobernadores porfirianos, de altos jefes de la iglesia católica siempre cercanos a los grupos de poder económico y político de principios del siglo XX. Y es que las políticas neoliberales significaron una serie de contrarreformas que atentaron contra los avances sociales logrados con los procesos revolucionarios en México.

En estas condiciones sociales, políticas y económicas es que se celebró el bicentenario en México. En estas condiciones es que se festejó el nacimiento de aquella nación.

Los festejos oficiales

Ahora bien, es necesario revisar cuales fueron los festejos oficiales en México, para reflexionar en torno a la celebración oficial y la que promovieron los grupos de empresarios dominantes en el país. Haciendo un breve repaso, cabe recordar los siguientes actos como festejo:

Se realizaron cursos de historia de México en las más importantes instituciones de historia del país, sin embargo, fueron pocos cursos y con cupo limitado a 50 ó 100 personas en un país de más de 110 millones de habitantes.

Se aprobó construir un monumento por la conmemoración, denominado *Estela de la luz del bicentenario*, sin embargo, ante el desvío de fondos y la corrupción imperante, hasta el momento (más de un año después de que debió ser inaugurado) no se ha concluido su construcción, la cual tuvo un valor de más de mil millones de pesos mexicanos (77 millones de dólares).

Se financiaron tres películas sobre Historia de México. La dedicada a la biografía de Miguel Hidalgo y Costilla, dejó de lado las ideas políticas, económicas y sociales del líder insurgente. A cambio, se proyectó su vida íntima: la violación al celibato que debía guardar de acuerdo con las normas de la iglesia católica, su gusto por el alcohol, por las tertulias y por la literatura prohibida. La segunda película fue una historia basada en un intento de atentado contra el General Porfirio Díaz, sin analizar las condiciones sociales y de vida de la población mexicana a principios del siglo XX. La tercera película, resultó ser una crítica voraz y mal vista por la elite gobernante a la situación del México actual, lo que le valió descalificaciones y silencios gubernamentales.

Se realizó diariamente durante más de un mes un espectáculo de luces y fuegos artificiales en el Centro Histórico de la Ciudad de México.

Finalmente, ante la ola de violencia, se le recomendó a la población no salir a la calle y festejar en sus casas. En el Centro Histórico se estableció un virtual estado de sitio, donde para que un ciudadano pudiese entrar tenía que pasar entre 7 y 11 retenes policiacos brindando seguridad.

Las ceremonias oficiales se realizaron a puertas cerradas y con grandes operativos de seguridad para proteger la integridad de los funcionarios y sus invitados.

Se organizaron conciertos con música popular mexicana, música "pop" y baladas.

Se realizó el desfile militar anual.

Se exhumaron los restos de los héroes patrios con la finalidad de comprobar su autenticidad y observar su estado de conservación.

Se invitó a todos los presidentes de América Latina a compartir la fiesta del bicentenario, aunque sólo llegaron Porfirio Lobo de Honduras y Juan Manuel Santos de Colombia.

Los gastos en los festejos oficiales sumaron más de 250 millones de dólares. Por ello Luis Javier Garrido, profesor de la Facultad de Derecho de la UNAM señaló que la tradicional celebración popular quedó reducida a un espectáculo multimedia sin calidad:

La que en el pasado era una fiesta de honda tradición cívica y popular quedó reducida de tal suerte por el gobierno de la derecha a un espectáculo televisado de corte hollywoodense y de escasísima calidad, organizado además por una compañía estadounidense, con lo que el gobierno de Calderón dio una vez más muestras de su ineptitud y corrupción hasta para organizar un *show* mediático³

Por su parte las empresas aportaron al festejo de la siguiente manera:

Los reality show exhibidos en la televisión tuvieron la adición en su nombre de "bicentenario".

Salió un automóvil de una empresa alemana edición "bicentenario".

Las empresas dedicadas a la organización de los torneos de fútbol realizaron un torneo que también llevo el mote de bicentenario, además de un juego entre la selección mexicana y la española en la que por cortesía regalaron la copa el equipo europeo.

La empresa coca-cola emitió una edición especial de envases de su bebida referidas también a la celebración mexicana.

La ausencia y sus razones

Como puede observarse la gran ausente de esta celebración fue la historia. Es extraño reflexionar en torno a la celebración histórica de la independencia mexicana sin la historia mexicana, pero así funcionó. Ahora bien, es importante saber por qué estuvo ausente la historia en los festejos referidos, entre los que podemos enunciar las siguientes razones:

La razón económica

Una de las principales razones por las que el gobierno mexicano decidió festejar de esa manera el bicentenario

se debe a que, gran parte del dinero que se utilizó fue colocado por empresas españolas que condicionaron el discurso. Así lo divulgaron importantes historiadores que fueron citados en la casa presidencial para organizar dicha celebración. La condición de las empresas españolas era que por ningún motivo se hablara de manera negativa ni del gobierno ni de las empresas españolas, que hoy en día tienen importantes inversiones en toda América Latina.

Además, el hecho de que se cuestionara la dependencia económica respecto a las empresas españolas, llevaba directamente a cuestionar la dependencia económica, política y militar que existe hoy en día con Estados Unidos de Norteamérica.

La razón social.

También hay una razón social que definió la manera en que se festejó el bicentenario en México. Y es que al estudiar la historia nacional surge el cuestionamiento sobre las condiciones de pobreza y miseria que generaron la revolución de Independencia en 1810 y que 100 años después generaron la Revolución Mexicana. Esto significaría aceptar la profunda desigualdad en México, y reflexionar en torno a quienes disfrutaban la riqueza que se produce en el país, y las condiciones de vida de quienes la producen. Cifras oficiales en México reconocen que el 80 por ciento de la población en México vive en la pobreza. Más del 50 por ciento de la población trabajadora lo hace en la informalidad. Menos del 20 por ciento de la población joven tiene acceso a la educación universitaria. Las jornadas laborales son en promedio de entre 10 y 12 horas. Y la siguiente pregunta sería ¿para qué celebrar una independencia en la pobreza? ¿Para qué se hicieron las revoluciones mexicanas?

La razón ideológica.

También hay una razón ideológica. Como señalamos al inicio de este texto, la clase política dominante hoy en México se encuentra directamente vinculada con las clases sociales que perdieron poder en las luchas de Independencia y de Revolución. Es decir, la elite política tiene mayor afinidad ideológica con las clases sociales de terratenientes, el alto clero y la burguesía conservadora, frente a la que puede profesar la clase media, la campesina o los trabajadores.

Son varios los puntos de discordia. En primer lugar, la clase política del México de hoy es clerical y conservadora. Y quien encabezó la lucha de independencia fue precisamente un cura, pero un cura que rompió con el alto clero, y que fue excomulgado por encabezar la gesta independentista. Se trataba de un cura ilustrado —en el término histórico de la palabra— para el que la Revolución Francesa era un referente importante, motivo por el que fue acusado de herejía:

"En un edicto, que fue mandado fijar en las iglesias, se le considera depravado, desviado doctrinalmente, fornicario, soberbio, libertino, infiel, hipócrita, inicuo, enemigo de Dios, monstruo, apóstata, padrote (hicisteis pacto con vuestra manceba de que os buscasse mujeres para fornicar, y que para lo mismo le buscaríais a ella hombres) y, ¡horror!, luterano"⁴.

También José María Morelos y Pavón —el segundo líder independentista— fue excomulgado, de tal manera que los dos jefes más importantes de la Revolución de Independencia en México fueron curas excomulgados e ilustrados. Morelos, además, fue quien publicó el documento titulado *Sentimientos de la Nación*, primer documento histórico mediante el cual se prohibió la esclavitud y las casas en el México naciente. Recordar estos procesos

históricos, nuevamente nos lleva a preguntarnos qué es lo que hace la clase política mexicana para cumplir con los ideales de los dirigentes revolucionarios de 1810.

En segundo lugar, tanto la Revolución de Independencia como la Revolución de 1910 estallaron ante las condiciones de desigualdad y por lo tanto, exigían la disminución de la pobreza. Disminuir la pobreza implica generar políticas de redistribución, lo que la clase política neoliberal no ha estado dispuesta a plantearse.

También el Centenario

A dos meses de la celebración de la independencia, México debía celebrar el centenario de la Revolución. Organizar una celebración oficial a tan famosa aventura tampoco fue sencillo para la clase política, aunque en realidad, repitió la estrategia de olvidar la historia. Las actividades que se realizaron fueron diversas: se realizó un desfile cívico— militar con autos alegóricos, se presentó un espectáculo multimedia en la plaza central del país —zócalo—, y se emitieron monedas conmemorativas.

En este caso, era aun más difícil recordar el proceso histórico revolucionario de 1910. En primer lugar, las re— formas que se han aplicado desde 1982 en México van en sentido contrario de las demandas revolucionarias de 1910. Por ejemplo, en 1992 se aprobó la contrarreforma agraria, mediante la cual se permitió comercializar la tierra, lo que generó un nuevo proceso de acumulación.

Además, en este proceso revolucionario hubo grandes líderes que cuestionaron las bases del sistema político y económico mexicano con demandas muy concretas. Desde Francisco I. Madero que exigía el "sufragio efectivo" el cual aun no existe en México, pasando por un Emiliano Zapata que luchaba por la distribución de la tierra y que hoy está acumulada en pocas manos, quien generaba comunas e impulsaba un derecho revolucionario; hasta un Francisco Villa, que se atrevió a pisar suelo norteamericano sin permiso y con tropa, y a ejecutar a los integrantes de otros grupos revolucionarios que no buscaban el reparto agrario sino cierto ascenso social individual o la efectividad del voto, que son demandas de clase media y pequeña burguesía.

Recordar a la Revolución, sus demandas, las ideas políticas de sus líderes y de "la bola" (manera en que se autodenominaron aquellos que decidían sumarse a la causa revolucionaria), las condiciones de desigualdad que generaron la irrupción, así como las políticas de distribución que se generaron después de ella, llevaría nuevamente al análisis de las condiciones económicas y sociales del México contemporáneo, cosa que la elite política buscó evitar, que consiguió con suficiente éxito.

Conclusiones

La forma en que se celebró en México el bicentenario del inicio de la gesta independentista de 1810 y el centenario del inicio del proceso revolucionario de 1910, fue una lamentable manera de mantener alejado del imaginario popular los ideales de "justicia social" y mejoras en la calidad de vida de la población mexicana. No fue una distracción de la elite política ni de los financiadores económicos el que la historia quedara fuera de los festejos, en realidad se trató de una estrategia que buscó sortear los temas que el momento histórico exigía analizar.

La elite política y económica de México, afín a la ideología neoliberal, tiene aversión por las demandas, los personajes y los sucesos políticos y sociales que se generaron durante ambos procesos históricos, pero también tiene miedo de que se recuerde en aquel país que han existido líderes con la capacidad de levantar a las masas populares y ejecutar sus planteamientos políticos que incluyen disminuir o eliminar la desigualdad imperante en

México.

Ese país perdió la oportunidad de realizar una reflexión colectiva sobre el proyecto político y económico que es afín a la mayoría de la población. Sin embargo, la profunda crisis política que está viviendo lo llevará a replantear qué es lo que implica la construcción de un Estado nacional. La profunda crisis política es una nueva posibilidad para reconstruir un Estado con mayor justicia e igualdad.

Bibliografía

Carrillo Nieto Juan José, "La transformación del proyecto constitucional mexicano en el neoliberalismo" en *Revista Política y Cultura*, UAM Xochimilco, número 33, primavera 2010. México. (Existe versión electrónica).

Carrillo Nieto Juan José, "El rechazo zapatista a las reformas constitucionales y la construcción de la autonomía" en *Revista Rebelión*, 22 de marzo de 2009,

<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=82666>

Garrido Luis Javier, "EL superbowl", en *Diario La Jornada*, 17 de septiembre de 2010.

<http://www.jornada.unam.mx/2010/09/17/opinion/022a2pol>

Martínez García Carlos, "Invisibilizar la ex comunión de Miguel Hidalgo", en *La Jornada*, Miércoles 09 de septiembre de 2009.

<http://www.jornada.unam.mx/2009/09/09/opinion/026a1pol>

Martínez García Carlos, "Rebatía por el hereje y excomulgado" en *La Jornada*, 02 de junio de 2010,

<http://www.jornada.unam.mx/2010/06/02/opinion/022a2pol>

México 2010/ Bicentenario del Inicio del Movimiento de Independencia Nacional, Página oficial del gobierno mexicano para las conmemoraciones: <http://www.bicentenario.gob.mx/>

¹ Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, profesor— investigador de la UAM Xochimilco. E— mail: jjcnieto@correo.xoc.uam.mx

² Se le conoce como porfiriato al periodo de 34 años en el que Porfirio Díaz ejerció el poder, desde 1876 hasta 1911.

³ Garrido Luis Javier, "EL superbowl", en *Diario La Jornada*, 17 de septiembre de 2010.

⁴ Martínez García Carlos, "Rebatía por el hereje y el excomulgado", *Diario La Jornada*, 02 de junio de 2010.



APROXIMACIONES HISTÓRICAS A LOS PLANTEAMIENTOS POLÍTICOS DE LA INSURGENCIA COLOMBIANA

Sandra Díaz*
Jenny Cristina Perdomo**
Diana Ortiz***
Mauricio Viloria****

Introducción

Las demandas por la justicia social en Colombia no difieren en lo fundamental de los reclamos por la transformación social en el continente, en la medida en que responden a las mismas causas estructurales de exclusión y vulneración de la soberanía. Pero ¿cuál es la particularidad de la lucha social en Colombia? no es un secreto que una de las principales diferencias, es la persistencia en el tiempo de movimientos armados. ¿Por qué se mantiene la resistencia armada en un país que se precia de ser "la democracia más antigua" de Latinoamérica, más aún cuando los procesos continentales han mostrado que es posible hacer reformas al Estado a través de la lucha política no armada?

Históricamente, las élites del poder político en Colombia han ejercido la violencia a través del asesinato del contrario y el ejercicio del terror oficial como arma de disciplinamiento social y

soporte de sus matrices de acumulación económica. Sus lineamientos políticos no han generado rupturas o discontinuidades con las doctrinas y estrategias de dominación de los EE.UU para América Latina. La sumisión de las élites y el uso recurrente de la violencia política no sólo sostienen un régimen de exclusión política y social sino que han impedido la construcción de un proyecto nacional. La incondicionalidad de los diferentes gobiernos con los Estados Unidos en distintos periodos, ha convertido al país junto a Israel en el mayor receptor de "ayuda" militar, constituyendo su ejército en una verdadera fuerza de ocupación sobre sus habitantes.

Abordar el tema de la resistencia y el proceso de emancipación en Colombia obliga necesariamente a hacer un breve esbozo del contexto histórico político y social en el que se desarrolla. La violencia política ha sido y continúa siendo para las élites, una estrategia estructural y estructurante del sistema de gobierno y de los ajustes requeridos para la implementación del modelo económico de desarrollo. Con guerras se han impuesto y depuestos textos constitucionales, se han ajustado los modelos de acumulación y se ha repartido el poder entre los grupos de poder. Con represión cruenta han respondido a los más diversos pedidos de justicia social de los pueblos indígenas y afrocolombianos, de los sectores obreros, estudiantiles, campesinos, barriales y populares.

La modernización ha tendido el camino de su progreso mezclando la sangre con el sudor. La agricultura moderna surgida en el medio siglo, por ejemplo, se fundó sobre la masacre y el despojo de la tierra, en una confrontación de 10 años conocida como la época de "La Violencia" (entre 1.948 a 1.958). Recursos comunes a los empleados en los últimos veinte años para hacer florecer la palma multinacional en las tierras despojadas a un campesinado mancillado con el descuartizamiento y el desplazamiento de sus comunidades.

Hace 50 años sin embargo, la violencia política tomó un nuevo cariz, surgen y empiezan a crecer organizaciones armadas, hijas también de la exclusión social y política, del problema agrario irresuelto y de la represión, que enarbolan discursos políticos e ideologías muy diferentes a los partidos tradicionales de elite y en absoluta sintonía con los vientos de revolución social que recorrían el continente.

Periodo 1960–1980

Hablar del conflicto Armado en Colombia, desde sus orígenes hasta nuestros días, es hablar indefectiblemente del despojo, la exclusión y la desigualdad en Colombia. Los orígenes de la respuesta armada del pueblo colombiano tienen una raíz común con el problema de la tierra: la posesión, el usufructo y la definición del destino de extensas zonas del país, en pocas manos.

El Periodo del Frente Nacional¹ que se da posterior a la dictadura de Gustavo Rojas Pinilla entre los años 1958–1974, privilegia como modelo de desarrollo la agricultura capitalista por sobre la economía campesina. Si bien se combina el latifundio con la pequeña y mediana propiedad, es el modelo de gran propiedad (Hacienda) el que se impone y deja al campesino, afrodescendiente e indígena en manos del terrateniente bajo formas de contratación de corte feudal como peones y aparceros, y para el caso particular de los indígenas, como terrajeros.

Por otro lado, en cuanto al uso de la tierra, la mayor parte de las haciendas hacen de la ganadería y el cultivo agroindustrial sus actividades principales y el mediano y pequeño campesino queda en situación de desventaja y precarización.

[...]El problema agrario es la carencia de una decisión política de reformar la estructura agraria en función de objetivos de desarrollo y equidad de largo plazo. Es la no consideración del sector agropecuario como un sector estratégico para la sociedad, tanto en términos de seguridad alimentaria como de dominio territorial a través de actividades económicas lícitas, y también en calidad de sector que contribuye con externalidades significativas en la conservación del medio ambiente y calidad de vida. (Machado: 2004; 3).

Esa tendencia de concentración de la tierra también está ligada a una forma de poder y control político que ha sido posible mediante el uso de la violencia al combinar dichas formas atrasadas de contratación con el despojo y muerte de los pequeños campesinos.

[...] El control territorial tiene su manifestación más evidente en el desplazamiento forzado de los habitantes rurales y en el despojo de sus pertenencias, incluyendo la tierra. Este fenómeno, unido a la expulsión que de por sí genera una estructura agraria bimodal y rígida, conduce a una baja eficiencia social de los recursos, acentúa la pobreza, contribuye al crecimiento de las economías informales, genera inseguridad alimentaria a nivel familiar, afecta la formación y el desarrollo del capital social, desestructura relaciones sociales tejidas históricamente, produce desconfianza y cuestionamientos al Estado y sus organismos, reproduce los factores de concentración y desigualdad en el campo, entre otros. (Machado: 2004; 12)

Sin embargo, es en este mismo período donde florecen la organización y la lucha campesina unificada en la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC². Los campesinos asociados en la ANUC, consolidaron un nivel de organización importante al reivindicar sus propias dinámicas, sus demandas y su autonomía ante los partidos políticos tradicionales, hasta el punto de forjar un programa político independiente y por fuera de los propósitos gubernamentales del momento. Bajo la consigna de "la tierra para el que la trabaja", se estima que tan solo entre 1970 y 1978 se realizaron 1031 tomas de tierras en todo el país las cuales fueron en un su gran mayoría orientadas por la ANUC (Zamosc, 1992:30)

De igual manera, los pueblos indígenas que inicialmente participan de la organización campesina y que al igual que aquellos sufren el despojo de sus territorios, constituyen su propia organización respondiendo a su la particularidad como pueblos, surge entonces El Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC³.

Para 1982, la experiencia del CRIC como organización propia de los indígenas, sería adoptada por todos los demás pueblos indígenas del territorio colombiano, lo que llevaría a la constitución de la ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia. Si los campesinos invadían las haciendas y latifundios, los pueblos indígenas recuperaban su tierra.

[...]Las luchas por la tierra tenían que ver con el INCORA, entidad oficial encargada de poner en práctica la ley de reforma agraria. Y esta ley de 1962, estipulaba que para ser objeto de dicha reforma, es decir, que para poder ser

entregadas a quienes las reclamaban, las tierras deberían de cumplir una serie de requisitos que garantizaran su productividad, bien fuera desde el punto de vista agrícola, bien desde el punto de vista pecuario. En lo fundamental, las luchas campesinas se dirigían a tierras que cumplieran esos requisitos, porque los campesinos planteaban que la tierra debería ser para quien la trabaja y, por lo tanto, las conciben fundamentalmente como un medio de producción, como un lugar en donde trabajar y producir para solventar sus necesidades y su vida.

En muchas regiones del país, en cambio, los indígenas empezaron a plantearse la recuperación de ciertas tierras que no eran factibles de reforma agraria, desde el punto de vista de los criterios del INCORA, en especial porque no eran económicamente productivas: páramos, desiertos, rocas y peñascos, cordilleras nevadas y otras. El argumento que daban los indígenas para insistir en la recuperación de esas tierras no estaba basado en criterios económicos, no estaba basado en la productividad de tales tierras, sino en otras consideraciones [...] por último, la lucha indígena comprendía también la recuperación, respeto y crecimiento de sus culturas. (Vasco, G.: 2008; 1)

Pero el Frente Nacional y los gobiernos que lo precedieron hasta 1984, consolidaron, no sin resistencia, la manera en que se han decidido los destinos de los colombianos: la exclusión de las mayorías y la aniquilación del contradictor. Con este acuerdo se cerraron las posibilidades de participación de otras fuerzas sociales y políticas distintas a los partidos tradicionales, instaurando una doble moral política: por un lado, se creó desde el mismo gobierno, formas organizativas como la ANUC en el caso campesino y Juntas de Acción Comunal JAC⁴, en las ciudades, se reconoció la existencia de los diferentes sindicatos, y leyes como la de Reforma Agraria fueron expedidas. Por otro, se hizo de la violencia generalizada un método de persecución, exclusión e imposición de un modelo de país. Es posible que ante el contexto internacional, de guerra fría y triunfo de la revolución cubana, esta doble moral fuera la manera de contener los diversos procesos organizativos y de movilización de amplios sectores de la población.

Así durante el Frente Nacional, el campo colombiano se ajustó a los requerimientos internacionales que se le imponía a los llamados "países tercermundistas". A sangre y fuego fueron modificándose la estructura de propiedad rural, su uso y las relaciones sociales existentes, insertándose dentro del capitalismo como colonia dependiente de la economía norteamericana.

Además de las organizaciones campesinas e indígenas –solo para mencionar algunas–, en este periodo también surgen otras expresiones organizativas que ven en las armas y en la violencia revolucionaria la posibilidad de transformar la realidad que atravesaba el país. Del periodo de la Violencia 1948–1954, que comienza con el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, caudillo liberal, surgen las primeras expresiones de resistencia armada en Colombia: Las guerrillas liberales, que más tarde se transformarían en autodefensas campesinas frente a la violencia generalizada en el campo pero también en las ciudades. Estos núcleos guerrilleros liberales avanzan de una lucha en respuesta a la violencia oficial, a plantearse reivindicaciones con un profundo contenido social, especialmente en aquellas zonas donde operaron conjuntamente con las guerrillas comunistas⁵.

En mayo de 1964, se inició la aplicación práctica del Plan LASSO (Latin American Security Operation) contra las regiones de autodefensa campesina en Colombia. Dicho plan consistía en la

ejecución concreta de programas de ayuda militar para América Latina enmarcados en la nueva estrategia militar de los Estados Unidos en los años sesentas, conocidos como Doctrina de la Seguridad Nacional⁶, irradiados desde la Escuela de las Américas, con sede en Panamá⁷.

A partir de este plan, se realiza una operación conjunta entre el ejército colombiano y el gobierno norteamericano conocida como "Operación Marquetalia" dirigida contra las llamadas "Repúblicas Independientes", por su parte las FARC (1994) definió este proceso como "un movimiento agrario de autodefensa, el cual se había venido conformando tras un largo proceso de colonización en las zonas de Marquetalia, Riochiquito, El Pato y Guayabero. Estas zonas agrarias contaban con una estructura organizativa propia, con formas de autogestión manteniendo su carácter defensivo armado."

Esa operación conjunta entre el ejército colombiano y el gobierno norteamericano es la que se conoce como "Operación Marquetalia". En este contexto surgen las FARC como una guerrilla con arraigo campesino en el marco de la lucha por la reforma agraria.

[...] El 20 de julio de 1964, en medio de las contingencias de la lucha, los combatientes de Marquetalia proclamaron el «Programa Agrario De Las Guerrillas», que con el tiempo se convertiría en nuestro programa agrario. En dicho programa planteábamos la lucha por una reforma agraria revolucionaria que liquidara las bases de la propiedad latifundista y entregara la tierra al campesino garantizando las condiciones para su explotación económica. Señalábamos, además, la necesidad de forjar un frente único de todas las fuerzas democráticas, progresistas y revolucionarias del país para la realización de los cambios democráticos. (FARC—EP: 1994).

De igual forma, surgen en Colombia otras expresiones armadas de no menor envergadura, con una fuerte legitimidad dentro de los sectores más humildes de la sociedad colombiana.

En 1964 surge Ejército de Liberación Nacional, ELN, del que hiciera parte el cura Camilo Torres Restrepo, Capellán de la Universidad Nacional de Colombia quien, comprometido con la causa de los pobres y fuerte presencia dentro del sector estudiantil, había contribuido fundamentalmente en la construcción del Frente Unido⁸, organización policlasista y urbana y que al ser perseguido y amenazado, decide incorporarse a la guerrilla del ELN. Dicha organización tiene mayor presencia dentro del movimiento obrero y estudiantil. Hace su aparición en la toma de Simacota, Santander, donde presenta su programa de 12 puntos: toma del poder, reforma agraria, industria nacional, reforma urbana, educación y salud pública y gratuita, entre otros. (ELN: 1966)

El Magdalena Medio es testigo de la lucha de los braceros del río y de los obreros petroleros durante los años veinte y treinta, y luego, en el 48, Barranca se alzó como Comuna Popular. Su jefe, Rangel, continuó la lucha armada, precisamente donde Uribe había disuelto sus fuerzas en el año 1900, y allí mismo llega en 1964 Fabio Vázquez a sembrar la semilla del "foco guerrillero". Hay que agregar el hecho de que buena parte de la fuerza del ELN nace del desarrollo del conflicto entre los obreros petroleros y el gobierno y las compañías internacionales. Es aquí donde encontramos una de las razones más evidentes de la inter—

vinción de EE.UU. en el problema. Para nadie es un secreto que uno de los objetivos principales de los EE.UU. es proteger sus intereses en Colombia a través justamente de los acuerdos —para llamarlos de alguna manera— con el Ejército colombiano y, por lo tanto, no es una sorpresa que detrás de la guerra contra el ELN está, no sólo la aspiración a resolver el "problema del tubo", sino también la intención de debilitar las organizaciones obreras (Molano: 2000: 27)

A finales de los años 70 mientras que a nivel mundial avanzó el cerco contra el bloque socialista, y la revolución centroamericana crecía y empezaba a gozar de reconocimiento internacional, el país vivió levantamientos populares de gran envergadura, empezando con la huelga general de 1977 convocada por cuatro centrales sindicales y que contó con el apoyo de diversos sectores sociales. Dentro de los detonantes se encontraba la inflación, el desempleo creciente y la ausencia de derechos laborales. Las dos jornadas de paro dejaron 28 muertos, más de 200 heridos y 4.000 detenidos (El Tiempo: 15/09/1977), marcando el comienzo de una nueva ola de persecución y terrorismo de estado, a partir del gobierno de Turbay Ayala (1978–1982) y la expedición del Estatuto de Seguridad Nacional⁹.

[...] De alguna manera nuestro Ejército se convirtió en una fuerza colonial manejada por nativos contra rebeldes, y sus procedimientos militares estuvieron siempre dirigidos a sembrar, como toda fuerza colonial, el terror entre la población civil, buscando romper los posibles lazos de solidaridad y cooperación entre la población civil y la fuerza insurgente. No sólo se unificaron las fuerzas latinoamericanas y se uniformaron los esquemas de mando y jerarquía, sino que esta reorganización fue acompañada por la venta de armas, equipos, uniformes y demás elementos que comprometieron nuestras fuerzas armadas en una guerra harto ajena como la Guerra Fría, y prepararon el camino para transformar nuestro conflicto interno en una guerra caliente y generalizada como la que hoy tenemos ad portas. (Molano: 2000; 28)

Periodo 1980–1990

La década del 80 marca puntos importantes de inflexión, el bloque oligárquico en el poder se resquebraja con la irrupción del narcotráfico, su inmenso poder económico amortigua la economía en tiempos de crisis y les permite incursionar en diferentes ámbitos del poder político. Los movimientos sociales aún activos han sido profundamente afectados por la represión. Las guerrillas por su parte han dejado de ser actores locales para convertirse progresivamente en fuerzas regionales articuladas y con perspectiva nacional. Iniciada la década de los 80 las fuerzas militares toman el control del país, cuando asume la presidencia Julio Cesar Turbay Ayala (1978–1982), ex ministro de la junta militar que gobernó a Colombia en 1958, y pronto responde ante la movilización popular con el estado de sitio y el estatuto de seguridad nacional. Las fuerzas militares adquieren gran poder y control en el país sobre la base de graves violaciones a los derechos humanos.

En medio de la represión oficial diversos sectores sociales se movilizan en torno a la defensa

y exigencia de libertades y derechos políticos que se entrelazan con las evidencias crecientes del proceso de urbanización forzado y que se materializan en demandas habitacionales, de servicios públicos, transporte, educación, salud y empleo.

Pese a la guerra que se desató entre carteles del narcotráfico y el Estado, la guerra sucia se implanta como una estrategia común de las oligarquías: grandes terratenientes, ganaderos, multinacionales y narcotraficantes organizan, financian y soportan el paramilitarismo con el apoyo y participación de la fuerza pública. Miles de activistas sociales fueron asesinados en poco tiempo, tras el objetivo de fracturar la organización popular, aislar a las guerrillas de la población, sembrar el terror y el control social y despojar a las comunidades de sus tierras. El narcotráfico se convierte en un problema nacional de gran complejidad que alcanzó todos los sectores sociales y diversos escenarios de la vida social, cultural, política y económica del país.

En 1984 se abre por primera vez un espacio para el diálogo entre el gobierno y la guerrilla en medio de un accidentado cese al fuego. Este escenario permitió el reencuentro de los movimientos populares, su organización en movimientos convergentes con plataformas políticas para el cambio social, con estrategias para la construcción de poder popular regional.

Durante los años de tregua, el ELN rechaza el llamado de cese al fuego por considerar que el auge popular ofrecía condiciones para avanzar hacia la toma del poder, mientras que las FARC lo condicionan al abordaje de 18 puntos considerados determinantes para avanzar en un eventual proceso de paz, tales como: posibilitar espacios para la conformación de un movimiento político amplio y de masas que garantizara la participación popular en la definición de los destinos del Estado, una reforma política que apuntará al desmonte del monopolio informativo y de la opinión pública, reforma al sistema electoral¹⁰, elección popular de alcaldes y gobernadores, la descentralización de la gestión pública, reforma agraria democrática¹¹, reforma Urbana que contemplara un plan nacional de construcción de viviendas para los destechados¹², creación de comités populares para ejercer el control de los precios de las mercancías de mayor consumo de la población, reformas en el sistema educativo por la gratuidad, el pleno ejercicio de las libertades políticas y sindicales, la nacionalización de las empresas extranjeras y la banca, la soberanía nacional y el libre ejercicio de las libertades políticas y sindicales.

La plataforma de 18 puntos permitió que convergieran procesos organizativos amplios cuyas demandas se recogían en estos puntos. El proceso de tregua establecido entre el gobierno y las FARC, da paso a la construcción de la Unión Patriótica UP, movimiento de oposición que fue pensado como una forma de permitir el tránsito de la guerrilla a la lucha política legal en el pleno ejercicio de sus derechos políticos y por la realización de reformas democráticas.

La Unión Patriótica logra importantes escaños en el parlamento e impulsa el proceso de descentralización política con la elección popular de alcaldes y gobernadores, situación que alerta a los ganaderos, empresarios, iglesia católica y partidos políticos tradicionales (liberal y conservador)¹³ que ven en la UP una amenaza para sus intereses. De esta manera, se da inicio a una nueva oleada de represión y guerra sucia a partir de la conformación de grupos paramilitares¹⁴, años más tarde se conocerían públicamente planes de exterminio contra el movimiento político¹⁵, dejando, entre otros, como saldo el asesinato de dos candidatos presidenciales con alta aceptación popular: Jaime Pardo Leal en 1987 y Bernardo Jaramillo Ossa en 1990 y que repercutieron en levantamientos populares en distintas zonas del país.

Otra expresión política popular que surge en esta década fue A Luchar, un movimiento político

de masas en el que confluyeron distintos sectores sociales, que se reconocían en la plataforma política del Frente Unido impulsado en su momento por Camilo Torres. Dicha plataforma planteaba aspectos de orden estructural que debían ser reformados y la necesidad de espacios reales de participación política para los sectores históricamente marginados.

A finales de la década de los 80 se lleva a cabo la cumbre constitutiva de la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar, CGSB, propuesta que agrupa a todos los movimientos insurgentes que existían en ese momento, entre estos las FARC y el ELN. La CGSB se organiza alrededor de 6 puntos: compromiso con el Derecho Internacional Humanitario exigido también al gobierno; impulso a un movimiento de masas por la defensa de los recursos naturales; la lucha por las libertades políticas y por una solución política al conflicto armado; trabajo internacional y tareas de unidad (Giraldo; 1994).

La década del 90 se caracteriza por el avance paramilitar, la crisis de institucionalidad atravesada por las imbricadas relaciones entre narcotráfico y Estado y por el inicio de ofensivas guerrilleras que a finales de los noventa pasan de la guerra de guerrillas a la guerra de movimientos, asaltan capitales de provincias y toman a policías y soldados como prisioneros.

Periodo 1990–2002

El periodo 1990 – 2002 estuvo atravesado por los gobiernos de César Gaviria (1990 – 1994), Ernesto Samper (1994–1998) y Andrés Pastrana (1998 –2002), si bien cada uno de ellos tuvo dinámicas bien características, pueden plantearse componentes comunes para ésta década en términos, económicos, políticos y sociales. Sin lugar a dudas es a partir de la nueva constitución, promulgada en 1991, cuando el neoliberalismo se implanta como modelo hegemónico, a partir del proceso de apertura económica y comercial, el achicamiento del Estado en materia de política social, los procesos de privatización en empresas y recursos nacionales y en la salud, la educación y la seguridad.

El cese al fuego se rompe definitivamente en los años 90. Tras la desmovilización de algunas organizaciones guerrilleras se decreta una nueva constitución en 1.991. El nuevo texto se presenta como "pacto de paz" al tiempo que se bombardean sorpresivamente los campamentos construidos para el encuentro con el gobierno por las guerrillas que continúan en armas y sigue extendiéndose el asesinato de líderes populares.

En este periodo el movimiento social y popular se concentra en la lucha contra la privatización de las empresas del estado y de los servicios sociales, las comunidades afrocolombianas logran la titulación de sus territorios colectivos, las comunidades indígenas avanzan en el reconocimiento de ampliación de sus resguardos y el movimiento campesino avanza en la constitución de zonas de reservas campesina, mientras tanto la insurgencia desde la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar persistía en la discusión con el Estado alrededor de lo que llamaron "Doce propuestas para construir una estrategia de paz".

Dentro de esta plataforma se plantea la necesidad de estimular el desarrollo de la industria nacional, renegociar la deuda externa, implementar una ley laboral que garantice el bienestar y los derechos de los trabajadores, revisar los contratos firmados con las multinacionales que explotan los recursos mineros y energéticos. Se insiste en la importancia de implementar una ley que garantice la explotación de los recursos con criterios patrióticos, que posibilite y aporte al

desarrollo social y económico de las regiones y el país, así como el autoabastecimiento nacional.

Se plantea la urgencia de garantizar desde el Estado el acceso a la salud, educación, vivienda, transporte, cultura, recreación, equilibrio ecológico y servicios públicos que se resume en el bienestar social de los colombianos. Se reclama la desmilitarización de la vida nacional substituyendo la doctrina del "enemigo interno" por una concepción democrática de la fuerza armada, el desmonte de los paramilitares y depuración de las fuerzas armadas; la restitución de los derechos humanos; la revisión del sistema de justicia, la eliminación del Fuero Militar, del estatuto antiterrorista. Se busca eliminar el control monopólico de los medios de comunicación y la opinión pública, garantizar la participación política; redistribuir la tierra y atender a los campesinos; integrar regiones y sectores marginados y el reconocimiento e indemnización a las víctimas de la violencia.

Finalmente, Gaviria decide romper definitivamente las conversaciones con las organizaciones insurgentes desconociendo de entrada cualquier responsabilidad frente al fenómeno paramilitar y las graves violaciones de derechos humanos que afrontaba el país tales como la continuidad al exterminio de la Unión Patriótica¹⁶. Así mismo, Gaviria consideró inadecuado discutir temas relacionados con la política energética, la explotación de recursos naturales, privatización y servicios sociales, argumentando que esto fomentaría la "guerrillización" de los movimientos sociales (EL TIEMPO: 26/04/1992). De esta manera, declara el Estado de Conmoción Interior¹⁷, a la vez que adecua la normatividad y constriñe el Estado para la implementación del modelo neoliberal implementado en Colombia bajo el nombre de "Apertura Económica".

A la criminalización de la protesta y el incremento del accionar paramilitar se suma el aumento progresivo del gasto militar, los procesos de reestructuración de las Fuerzas Militares y la creciente intervención de los Estados Unidos desde la Guerra Integral propuesta por Gaviria, el plan de fumigaciones a pequeños cultivadores con Samper, hasta la firma del Plan Colombia bajo el gobierno de Andrés Pastrana.

Las transformaciones políticas y económicas y el nuevo escenario de guerra motivan a las organizaciones guerrilleras a desarrollar escenarios internos de análisis y ajustes de su estrategia, estructura y planteamientos políticos, tanto las FARC en su octava conferencia y el ELN en su tercer congreso consideran necesario impulsar la construcción de movimientos amplios de masas que permitan la convergencia entre el movimiento armado y no armado que propugne por la salida política al conflicto social y armado que logre abrir espacios de participación en la búsqueda de los cambios económicos, políticos y sociales que requiere la sociedad colombiana.

Las FARC – EP realizan su octava conferencia en 1993, como máximo órgano de decisión, ajustó su plan estratégico remarcando la importancia de la participación popular. Los lineamientos insurreccionales definidos no conciben una guerrilla que ingresa triunfante a la ciudad, sino escenarios de levantamientos populares apoyados desde la insurgencia, se ratifica la teoría de la combinación de todas las formas de lucha. En tal dirección se proyecta la creación de órganos de coordinación para las condiciones de auge de masas que se esperaban, se proyecta la creación del Partido Comunista Clandestino que trabaje por la organización popular y se proyecta la constitución del Movimiento Bolivariano por la Nueva Colombia desde la clandestinidad como propuesta dirigida a amplios sectores sociales alrededor de un manifiesto y una Plataforma Para un Gobierno de Reconstrucción y reconciliación Nacional. La octava conferencia amplió las estructuras de mando de las FARC modificando la composición del Estado Mayor Central y creando los bloques y compañías móviles (FARC–EP).

El ELN en 1996 realiza su tercer congreso, instala espacios internos para de análisis y reajuste orgánico y estratégico y se declaran marxistas-leninistas—pensamiento revolucionario de América Latina. Este congreso reivindicó la vigencia del socialismo y la necesidad de construirlo a partir de la particularidad de cada realidad. Asumió el camino hacia la nueva sociedad partir ya no solo de la lucha armada sino de la combinación de las diferentes formas de lucha que permita la construcción de poder popular a nivel local y regional. Se planteó la necesidad de fortalecer el trabajo y apoyo con los movimientos populares a través de la construcción de Bases Revolucionarias de Masas. Finalmente sostiene la necesidad de buscar salidas al conflicto y plantea la Convención Nacional como mecanismo de participación a una Asamblea Constituyente inclusiva y transformadora.

El periodo Samper estuvo atravesado por la crisis política, económica y social reflejada en nuevas expresiones de protestas sociales de diferentes sectores, pero particularmente acciones de rechazo del campesinado en contra de los planes de fumigación. Por otro lado las guerrillas acrecientan su accionar dando fuertes golpes a la fuerza pública.

De 1998 al 2002 se da un nuevo proceso de acercamiento entre el gobierno y las guerrillas está vez sin cese de hostilidades. Se plantean agendas en temas económicos, políticos y sociales, se convocan de forma amplia a los movimientos sociales para alimentar una plataforma por un nuevo país de reconstrucción y reconciliación. En medio de la zona se hace viable el intercambio de prisioneros. Los avances sin embargo son pocos, pese a varias interrupciones en la mesa, no se logran compromisos efectivos del Estado para dismantelar el paramilitarismo, no hay acuerdos en materia de sustitución de cultivos de uso ilícito, ni en materia de subsidio al desempleo, mucho menos podría esperarse en materia de modelo económico, reforma agraria y reforma política.

Pocos avances reales se produjeron en el abordaje de la agenda, las discusiones giraron más en torno de los hechos del conflicto, los mecanismos de verificación y acompañamiento internacional que permitieron restablecimientos transitorios de los escenarios de discusión. Las dinámicas generadas en la zona de distensión fueron sin embargo muy importantes en el panorama político de la época. Las audiencias públicas convocaron diversos actores sociales y políticos alrededor de temáticas como la situación de la educación, la salud, la crisis cafetera, los derechos de la mujer, los recursos naturales¹⁸.

Desde 2001, los acuerdos firmados con Estados Unidos en el nuevo escenario de "lucha contra el terrorismo" a través del Plan Colombia visibilizaban el poco interés de avanzar en salidas políticas al conflicto. El incremento del terrorismo de Estado a partir de una acción paramilitar articulada y sistemática, preparaban el terreno de las dinámicas por venir.

El Estado usa el tiempo a favor, busca tapar fracturas institucionales, reconstruye su agenda económica neoliberal, reestructura las fuerzas militares, firma el Plan Colombia y arrecia la arremetida paramilitar. Las guerrillas por su parte buscan acercamientos con los movimientos sociales, adelantan tareas diplomáticas y lanzan movimientos políticos.

La ruptura de ese acercamiento no fue casual al cambio de gobierno, con la decidida intervención norteamericana y con la conducción del Estado bajo las posturas más radicales de la derecha, la oligarquía se lanza en una nueva ofensiva desde el año 2002. Su objetivo arrasar toda forma de resistencia y profundizar la imposición del modelo neoliberal. La guerra de Uribe no es solo una guerra contra las FARC y el ELN pese a las miles de bombas y unidades de combate desplegadas, las detenciones masivas y arbitrarias, los falsos positivos, los desplazamientos forzados, las ma-

sacres dan cuenta de una guerra generalizada que borró la frontera entre los movimientos populares armados y no armados.

En cifras es posible calcular más de 4 millones de desplazados forzados, alrededor de 7.000 personas detenidas de manera arbitraria o ilegal entre 2002 y 2004, (un 51% ha recuperado la libertad por falta de pruebas o por irregularidades en los procesos). Entre el 2002 y el 2006 se registraron 11.084 personas asesinadas o desaparecidas fuera de combate como producto de la violencia socio-política, en promedio fueron desaparecidas o asesinadas por razones políticas cerca de 8 personas por día. La cifra de los muertos aparentemente en desarrollo de combates alcanza —para el mismo periodo— 8.791 personas, lo que quiere decir que en tan solo cuatro años (2002–2006) los muertos por violencia sociopolítica en combate y fuera de él alcanza la escalofriante cifra de 19.875.

En los últimos 8 años se registraron 2.000 ejecuciones extrajudiciales —llamadas “falsos positivos”—; se registraron cerca de 4.9 millones de desplazados(as) internos(as), 38.255 desaparecidos (as) entre 2007 y 2009 (Instituto Nacional de Medicina Legal: 2009).

Las detenciones masivas, montajes judiciales y judicializaciones colectivas dejaron un registro en los últimos 8 años de 8500 personas detenidas. En el periodo comprendido entre el 7 de agosto de 2002 y el 6 de agosto de 2004 6.332 personas fueron privadas de la libertad (Comité Permanente por la defensa de los Derechos Humanos: 2006)

Con la llegada de Álvaro Uribe Vélez a la presidencia en el año de 2002 y su permanencia en el poder hasta el 2008, se desestima toda posibilidad de diálogo y negociaciones en medio del conflicto, Uribe establece que todo intento de negociación debe estar condicionado por la existencia previa de un cese unilateral de hostilidades por parte de la insurgencia.

A este cambio en la estrategia de negociación se sumó la creación de la denominada Política de Seguridad Democrática¹⁹, mediante la cual se estableció la necesidad de “estrechar la solidaridad que debe existir entre ciudadanos y la fuerza pública” como una garantía para la seguridad nacional borrando totalmente la frontera entre la insurgencia y los movimientos sociales. Con Uribe, la oposición política fue calificada como “terrorista”.

En la “Política de Seguridad Democrática” el papel que debía jugar el conjunto de la sociedad en la defensa de la seguridad nacional es determinante, de esta manera, se trazan una serie de iniciativas que comprometen a la población civil en labores contrainsurgentes tales como las redes de cooperantes, recompensas a informantes y la creación del programa de soldados campesinos. Iniciativas que ya venían siendo utilizadas desde la década de los 60, en el marco de la Doctrina de Seguridad Nacional y que fueron dando origen al paramilitarismo; una de las principales estrategias contrainsurgentes desarrolladas en Colombia. De esta manera, Uribe fue convirtiendo la guerra en su principal política de paz.

Uribe implementa la contrarreforma agraria con la puesta en marcha de grandes megaproyectos como cultivos para la producción de agro combustibles, explotación minera a cielo abierto y continuidad de la infraestructura para tránsito y almacenamiento de mercancías, arrebatando logros alcanzados por las comunidades afro, indígenas y campesinas en la década pasada. Cerca de 5 millones de campesinos, indígenas y afrocolombianos se han visto despojados de sus territorios por el terror paramilitar. Se profundiza el proceso de privatizaciones, aumenta el nivel de endeudamiento del país con una deuda externa disparada y se garantiza la mayor seguridad posible a la inversión extranjera²⁰.

Álvaro Uribe insistió en desconocer la existencia del conflicto social y armado a partir de la caracterización reduccionista de toda expresión de movilización social como una simple amenaza terrorista, negando de plano la condición de actores políticos a todo aquel que se encontrara por fuera de los círculos del poder tradicional y durante su mandato se incrementan las violaciones sistemáticas de Derechos humanos como la desaparición forzada, los asesinatos de dirigentes populares para ser presentados como subversivos muertos en combates, las detenciones arbitrarias y masivas y el desplazamiento forzado interno.

En medio del recrudecimiento de la guerra sucia los movimientos sociales se concentran en este periodo en la defensa de los derechos humanos, de las libertades de opinión y expresión, por la salida política al conflicto social y armado, por la defensa del derecho al territorio, de los recursos naturales. Por su parte las organizaciones insurgentes insisten en la salida política al conflicto y proponen una agenda para una eventual mesa de diálogo en la que se hace énfasis en la superación de los factores económicos, políticos y sociales generadores del conflicto armado, una política nacionalista de explotación de recursos naturales, la participación de la sociedad civil en las negociaciones y el acompañamiento internacional.

Juan Manuel Santos, llega a la presidencia en medio de un proceso de movilización de las organizaciones sociales en torno a la necesidad de la salida política del conflicto social y armado, y si bien en su discurso de posesión señaló su interés por emprender el dialogo y avanzar en una solución concertada con los actores armados, a un año de su período se continúa con la estrategia de derrotar militarmente a la insurgencia

Después de un año de gobierno no hay mayores avances en este sentido, la insistencia de las organizaciones sociales vuelve a marcar tensiones por el derecho a la tierra y el territorio, en medio del asesinato selectivo de los líderes campesinos, indígenas y afrocolombianos que han asumido el retorno y la lucha frontal por la recuperación de sus tierras, en medio de crecientes movilizaciones contra liquidación de la educación pública y al salud, con un índice de desempleo del 14% y subempleo del 35%.

La presión social no cede, mientras que amplios sectores de la sociedad civil como Colombianos y Colombianas Por la Paz, el Congreso de los Pueblos y el Encuentro Nacional por la paz, así como diversos sectores sociales organizados vienen adelantando distintas iniciativas que permitan avanzar en torno a la movilización social por la salida política al conflicto social y armado, por su parte la insurgencia plantea su disposición e invita a abordar conversaciones en torno a una agenda nacional sobre los problemas relacionados con las tierras, las políticas económicas, sociales y medioambientales, los derechos políticos y civiles, los principios del Derecho Internacional Humanitario, temas que podrían "potenciar" eventuales escenarios de diálogo para construir una salida política a la confrontación armada con la activa participación de la sociedad²¹, para lo que consideran necesario el acompañamiento de la comunidad internacional, en especial de UNASUR.

A modo de reflexión

Abordar el tema de la resistencia y el proceso de emancipación en Colombia obliga necesariamente a hacer un breve esbozo del contexto histórico político y social en el que se desarrolla. La violencia política ha sido y continúa siendo una estrategia estructural y estructurante del sistema de gobierno y de los ajustes requeridos para la implementación del modelo económico de des-

arrollo. Con guerras se han impuesto y depuestos textos constitucionales, se han ajustado los modelos de acumulación y se ha repartido el poder entre las élites. Con represión cruenta han respondido a los más diversos pedidos de justicia social de los pueblos indígenas y afrocolombianos, de los sectores obreros, estudiantiles, campesinos, barriales y populares.

La ausencia de espacios de participación política, las condiciones objetivas de pauperización de los sectores sociales históricamente excluidos, donde el 45.5% de los colombianos y colombianas—casi 20 millones de personas—viven bajo la línea de pobreza, cerca de 8 millones están sumidas en la indigencia; el 12% de la población está en condición de desempleo, representado la tasa más alta del continente, las demandas siguen irresueltas, aunado a la eliminación física de todo aquel que amenace al poder tradicional y el terrorismo de estado sin cuartel, hacen de Colombia un escenario que posibilita y perpetua la existencia de múltiples manifestaciones de resistencia popular, con arraigo histórico, con vueltas y revueltas.

El impacto producido en los procesos de organización y participación política de las comunidades y movimientos sociales, el daño causado por la dispersión de las causas populares, la impunidad, la profundización de la inequidad y la exclusión y la reconcentración de la tierra son incalculables y dejan ver que tan solo una salida política al conflicto social y armado donde la sociedad en su conjunto participe en su construcción son la única alternativa para un tiempo de paz en Colombia.

Este camino sigue siendo obstaculizado por las élites del poder para que quienes la guerra y el sufrimiento del pueblo es solo un insumo de su modelo de acumulación. El pasado 4 de noviembre de 2011, más de mil hombres de fuerzas especiales, más de 18 aeronaves de combate e inteligencia atacaron un pequeño grupo de guerrilleros y dieron muerte a Alfonso Cano de tres disparos de fusil por la espalda. El máximo jefe de las FARC—EP era uno de los más asiduos defensores de la salida política del conflicto social y armado. Después de su muerte el presidente Santos afirmó: "Con Cano hubiéramos podido haber hecho la paz".

Bibliografía

¡A Luchar! (1986): Convención Nacional Por la Unidad Revolucionaria. Declaración Política. Centro de Documentación Corporación Nuevo Arco Iris

Arenas, Jacobo (1988): Cese al Fuego. Ed. Agencia Bolivariana de Prensa

Edición virtual

http://www.abpnoticias.com/boletin_temporal/contenido/libros/cese_el_fuego.pdf

Banco de la Republica (2010): Deuda externa de Colombia: DSAldo Vigente como porcentaje del PIB. Agosto.

Documento disponible en:

http://www.banrep.org/informes-economicos/ine_bol_deuex.htm

http://www.banrep.org/documentos/informes-economicos/pdf/bdeudax_m.pdf

Cepeda, Iván (1996): Genocidio Político: el caso de la unión Patriótica en Colombia

Revista Cetil, Año I, No. 2, septiembre de 2006, pp. 101–112.

Edición virtual

<http://www.desaparecidos.org/colombia/fmcepeda/genocidio-up/cepeda.html>

seguridad democrática.

Edición virtual

http://ddhhcolombia.org.co/files/file/Publicaciones/Libertad___rehen_de_la_seguridad_democratica___versionpublicada___mar06.pdf

Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar CGSB (1992): Doce propuestas para construir una estrategia de paz. Carta abierta al parlamento. Colombia

Edición virtual

<http://www.cedema.org/ver.php?id=2369>

Departamento Nacional de Planeación (1992): Plan Nacional de Desarrollo Gobierno de Cesar Gaviria (1991–1994) "Revolución Pacífica

EL TIEMPO; 4 de abril de 1992. Sección Información general

Ejército de Liberación Nacional ELN (1965): Manifiesto de Simacota.

Edición virtual: <http://www.eln-voces.com>

Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia– Ejército de Pueblo FARC–EP (1994): 30 años de lucha por la paz, democracia y soberanía .Mayo de 1994

Edición virtual: <http://www.farc-ep.co>

Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia– Ejército de Pueblo FARC–EP (1994): Plataforma para un Gobierno de Reconstrucción y Reconciliación Nacional

Edición virtual: <http://www.farc-ep.co>

Fundación Comité de Solidaridad con los Presos políticos FCSPP (2010): Seguridad sin derechos: Informe de la situación carcelaria (2007–2009)

Fundación Manuel Cepeda Vargas para la Paz, la Justicia Social y la Cultura (2004): El Genocidio de la Unión Patriótica.

Edición virtual: <http://manuelcepeda.atarraya.org/spip.php?article13>

Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2009): Registro Nacional de Desaparecidos. REV. Forensis– Artículos complementarios. Colombia

Edición virtual:

<http://www.medicinalegal.gov.co/images/stories/root/FORENSIS/2009/Articulos2009.pdf>

Giraldo, Javier (1994): De memorias y de guerras.

Edición virtual: <http://www.javiergiraldo.org/spip.php?article16>

González Posso Camilo (XXX): El Caguán Irrepetible.

Edición virtual:

http://indepaz.org.co/index.php?view=article&id=294%3Ael-caguan-irrepetible&option=com_content&Itemid=73

La República, 19 de febrero de 1988, pág. 4.

Leal, F (1992): Surgimiento, auge y crisis de la doctrina de seguridad nacional en América Latina y Colombia, en Análisis Político N° 15.

Luis Guillermo (2008): El Sombrero del Ahogado: La constitución del 91. Intervención en la Cátedra Jorge Eliécer

Gaitán: "Naciones Indígenas en los Estados Contemporáneos", Universidad Nacional de Colombia, septiembre 9 de 2008.

Machado, Absalón (2004): Tenencia de la Tierra, Problema Agrario y Conflicto. ACNUR, Universidad Nacional de Colombia

Moreno Quijano Jaime (XXX): La coyuntura político-social y el proyecto de sociedad en Colombia
Edición virtual: http://www.shooterproducciones.com/pdf/libro_completo.pdf?page=207

Quiroga, Jahel, (2003): La Unión Patriótica: el exterminio de una esperanza, en: Memorias del Seminario sobre el Proceso de Búsqueda de Solución Amistosa en el Caso de la Unión Patriótica que se adelanta ante la CIDH. Procuraduría General de la Nación – Embajada de Suiza en Colombia.

Zamosc, L. (1992): Transformaciones agrarias y luchas campesinas en Colombia: un balance retrospectivo (1950–1990), Análisis Político, Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional, núm. 15, ene.–abr., 1992, pág. 7–45.

* Militante social y de DDHH

** Trabajadora Social Universidad del Valle, Estudiante de Maestría Historia y Memoria Universidad de la Plata

***Docente Investigadora Fundación Universitaria Claretiana (FUCLA – Colombia)

**** Estudiante Trabajo Social UPMPM). Memoria.latinamericana@gmail.com

1 Pacto establecido entre los partidos oligárquicos con el propósito de poner fin a la violencia bipartidista. Comenzó en 1958 y duró 16 años. Los aspectos centrales de este pacto fueron la alternancia en el poder y la paridad política: de 13 ministros, el ministro de gobierno debía ser del partido contrario al presidente, y los 12 ministerios restantes debían repartirse equitativamente entre los partidos Liberal y Conservador; esta paridad se hizo extensiva a otros cargos de la administración pública.

2 La ANUC fue fundada en 1967 durante el gobierno de Carlos Lleras Restrepo. Inicialmente surge como una iniciativa gubernamental en el periodo del Frente Nacional para después avanzar en la reforma agraria y la redistribución de la propiedad rural.

3 El CRIC surge en 1971 como respuesta a su propia concepción en relación con la tierra como territorio, concepción que los separó de la ANUC.

4 Las Juntas de Acción Comunal son organizaciones sociales de base mediante las cuales el gobierno debía fomentar la cooperación y participación de los habitantes de los municipios para construir carreteras, puentes y caminos vecinales, viviendas, mejorar escuelas, administrar aguas, entre otras tareas voluntarias en obras de infraestructura y prestación de servicios. Cfr.<http://parcomun.org/noticias/270/historia-realidad-pensamiento-y-perspectivas-de-la-accion-comunal-en-colombia>.

5 En el marco del asesinato de varios dirigentes campesinos, obreros, estudiantes y antiguos guerrilleros que habían depuesto las armas durante la amnistía ofrecida por la dictadura del General Rojas Pinilla (1953–1957), sucede la llamada "guerra de Villa Rica".

6 La Doctrina de Seguridad Nacional fue una política de defensa de la seguridad de América Latina que se inició en la década de los 60 en el contexto de la guerra fría. En el interés por detener la "avanzada del comunismo", Estados Unidos trazó una política de defensa de la seguridad para América Latina mediante la creación de una serie de leyes de "Seguridad Nacional" que se fueron adaptando en cada uno de los países latinoamericanos. Desde esta visión dicotómica del mundo, las Fuerzas Armadas trazaron toda una estrategia para contrarrestar el comunismo considerado en ese momento el "enemigo interno".

7 La difusión de la doctrina propugnó no solo mayores poderes a las Fuerzas Armadas sino también incorporó dentro de su estrategia la participación de la población civil mediante el decreto 3398 de 1965 convertido en ley en 1968, el cual autoriza entregar armas de uso privativo de las fuerzas armadas a civiles (art. 33) y utilizar a la población civil en tareas militares (art. 25). Para mayor información ver: Leal F (1992), Surgimiento, auge y crisis de la doctrina de seguridad nacional en América Latina y Colombia, en Análisis Político número 15.

8 El Frente Unido del Pueblo fue un movimiento de oposición liderado por Camilo Torres ante la inconformidad

con el acuerdo bipartidista que dejaba por fuera toda posibilidad de participación distinta al partido liberal y conservador. Este movimiento propendía por la apertura de espacios en medio de la democracia restringida del Frente Nacional.

9 Estatuto de Seguridad –Decreto 1923/78 enmarcado en la Doctrina de seguridad Nacional. Entre sus artículos se define la instalación de la justicia penal militar para juzgamiento de civiles acusados de rebelión, allanamientos sin previa orden, se le otorga funciones de policía judicial al ejército, detenciones masivas y sin orden, empadronamiento de población, prohibición de las movilizaciones populares y toque de queda en diversas regiones del país. En términos generales se criminalizó la protesta social y popular. En el primer año del gobierno de Turbay fueron privadas de la libertad 60 mil personas.

10 Por la aplicación de la norma del medio cociente y el medio residuo para los partidos y movimientos políticos que obtuvieran en las elecciones menos de un millón de votos y la norma del cociente y del residuo tradicionales para los que obtuviesen más de un millón de votos.

11 Entrega gratuita de la tierra a los campesinos que no la poseen, sobre la base de la confiscación de los grandes latifundios improductivos cualesquiera que sea el tipo de propiedad o concesión. Los campesinos sin tierra o con poca tierra crearán comités veredales para la Reforma Agraria democrática, que de acuerdo con una nueva ley serán los encargados de definir las unidades económicas en el campo conforme a la fertilidad de los terrenos, vías de comunicación, la cercanía o lejanía de los centros de producción a los centros de mercado, de las posibilidades de instalación de modernos sistemas de riego

12 A precios de producción con cuotas que no pasen del 15% de los sueldos o salarios de los Usuarios

13 Haciendo público su rechazo, inician una campaña de desprestigio contra la Unión Patriótica intimando a que ninguna personalidad o tendencia política hiciera alianzas con el "proselitismo armado" ya que "Las alcaldías que queden en manos de las guerrillas y bajo la inspiración administrativa y política de los grupos de extrema izquierda serán muchas más de lo previsto. Habrá de suponerse, por forzosa consecuencia, que desaparezcan los lazos de unidad con el gobierno nacional, que no opera, y el municipal, en que actuarán los dirigentes marxistas" (Diario: La República, 19 de febrero de 1988, pág. 4)

14 Grupos armados financiados y/o conformados por sectores de terratenientes, empresarios y sectores de la oligarquía tradicional que actúan con la participación y el apoyo de las fuerzas armadas, constituyéndose en la principal estrategia contrainsurgente en Colombia.

15 El "Plan Esmeralda" (1988), "Operación Cóndor" (1985) y el "Plan Baile Rojo" (1986) (Quiroga 2003). Planes de exterminio que dejaron marcas del terrorismo de estado en Colombia como el asesinato público, a plena luz del día de 40 integrantes de la UP en la plaza central del municipio de Segovia Antioquia el 11 de noviembre de 1988, o los asesinatos de los senadores y candidatos presidenciales (Cepeda, I. : 2006).

16 "Durante los últimos años se han producido alrededor de 3000 homicidios, muchos de ellos como resultado de más de 30 masacres, más de 120 desapariciones forzadas, atentados dinamiteros a numerosas de sus sedes, han quedado 50 sobrevivientes de atentados con algún grado de discapacidad, centenas de desplazados, el conjunto de sus integrantes amenazados y decenas de personas en el exilio" (Fundación Manuel Cepeda, 2004)

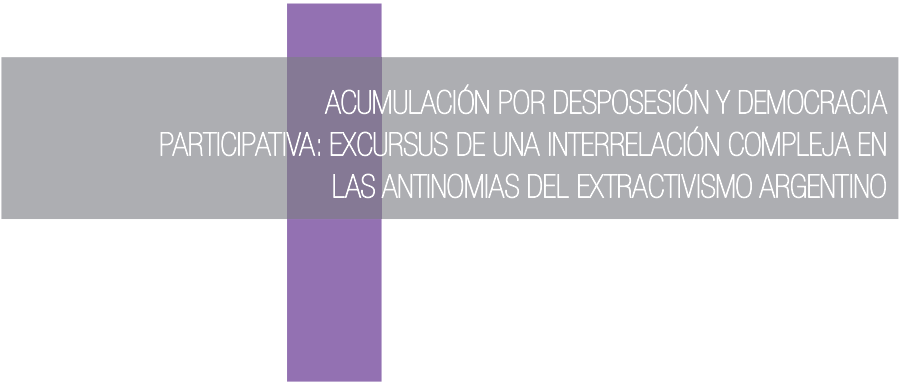
17 Entre las medidas aprobadas se encontraban causales de suspensión o destitución de gobernadores y alcaldes que dialoguen con la guerrilla; sanciones a medios de comunicación que transmitan sus comunicados o reportajes a sus miembros; atribución de funciones de policía judicial a las fuerzas militares; perdón y amplios beneficios a delatores y desertores; aumento de penas a delitos contemplados en el Estatuto Antiterrorista. Este estatuto fue aprobado por 90 días y prorrogado en tres oportunidades más hasta agosto de 1993, hasta cuando se constituye en Ley permanente (Ley 104 de 1993) (Giraldo: 1994).

18 Con la participación de más de 25.000 delegados se presentaron propuestas; igualmente se creó el Comité Temático integrado por diferentes sectores de la sociedad civil, para contribuir con nuevos insumos a la mesa de negociación.

19 "En diversos pronunciamientos, el actual gobierno ha presentado la aplicación de la Seguridad Democrática como un verdadero 'triunfo de la gobernabilidad'. Esta evaluación positiva se presenta soportada en cifras en las que se afirma haber dejado por fuera de combate a 62.081 miembros de los grupos guerrilleros, representados en 34.036 detenidos, 15.847 desmovilizados y 12.198 dados de baja en combate, lo que en la práctica significaría que se ha acabado con el 248% de los grupos insurgentes, teniendo en cuenta que en Agosto de 2002, el mismo gobierno de Álvaro Uribe calculaba en 25.000 el número de integrantes de las organizaciones guerrilleras del país" (FCSP:2010;16)

20 El informe XXX del Banco de la república señala que la deuda externa paso de 64.835 millones de dólares a en diciembre de 2010 a 67.948 en marzo de 2011, representando el 22.5% del PIB. El 13.7% corresponde al sector público (Banco de la Republica: 2011)

21 Carta de Piedad Córdoba a las FARC – EP y al ELN, Julio 18 de 2011



ACUMULACIÓN POR DESPOSESIÓN Y DEMOCRACIA PARTICIPATIVA: EXCURSUS DE UNA INTERRELACIÓN COMPLEJA EN LAS ANTINOMIAS DEL EXTRACTIVISMO ARGENTINO

Nicolás Di Genaro*

I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano

Resumen

El renovado ciclo del capitalismo ha dejado entrever más que nunca la significación que los "bienes comunes" tienen para y en su funcionamiento. Teniendo en cuenta esta cuestión, este trabajo buscará dar cuenta de las afectaciones de la actual fase de reproducción del capitalismo conocida como "acumulación por desposesión". Considerando los entramados establecidos entre sociedad y Estado, en conjunción con la presencia de los actores del mercado, se buscará indagar las potencialidades y limitaciones de los usos de la democracia participativa—directa en relación a actividades e industrias extractivas en la Argentina. ¿Cuál es la centralidad de los bienes comunes en la dinámica de la acumulación por desposesión que supone la lógica del capitalismo? ¿Cuáles

son las potencialidades y limitantes de la democracia participativa—directa para democratizar las instancias decisionales del proceso político sobre la gestión de los bienes comunes? ¿Cómo se tejen los relacionamientos del actual paradigma extractivista con el “modelo de desarrollo”? Estos serán algunos de los interrogantes que estimulan al presente trabajo.

Para ello se desarrollarán tres dimensiones principales: conceptualización de la noción de acumulación por desposesión; caracterización del modelo extractivo exportador; apreciaciones en torno a la democracia participativa—directa. Por último y a modo de conclusión, se establecerán una serie de reflexiones finales acerca de lo abordado en el trabajo.

La acumulación por desposesión: el capitalismo redivivo

El concepto de “acumulación por desposesión” formulado por David Harvey, remite ante todo a la necesidad de enfatizar la omnipresencia histórica del proceso de acumulación del capitalismo. La denominación “primitiva u originaria” de un proceso de acumulación “en curso” resulta para el geógrafo marxista en una referencia difusa, lo cual conlleva el propósito de inscribir dicha continuidad histórica bajo la mentada nomenclatura gramatical de desposeer para acumular.

El planteo de la acumulación por desposesión parte del entendimiento de que el sistema capitalista funciona a partir de dos tipos de lógicas de poder, disimiles pero interrelacionadas entre sí: la lógica territorial, que remite a características en general estables propias del poder político y la soberanía acotadas a un espacio delimitado y definido; la lógica capitalista, referida a la necesidad ilimitada y sin fronteras de la acumulación individual (Harvey, 2004). La fijeza relativa del territorio y la fluyente dinámica del capital se articulan entonces a través de “procesos moleculares de acumulación del capital”.

Las aristas específicas del planteamiento de la acumulación por desposesión se desagregan en relación a la contradicción interna del capitalismo expresada como “tendencias crónicas a las crisis de sobre acumulación”. Esto implica la presencia de excedentes de capital (exceso de mercancías que no puede venderse, capacidad productiva ociosa y/o excedentes de capital monetario sin salida en inversiones productivas) y fuerza de trabajo (desempleo creciente) que al no encontrar modalidades rentables para ser absorbidos por el sistema son relanzados como oportunidades de inversión (Harvey, 2004). De aquí que el ensanchamiento y la reorganización territorial se presenten como salidas posibles para los excedentes de capital a través de la implementación de “ajustes/soluciones espacio temporales”, los cuales involucran la expansión geográfica a través de la colonización de otros territorios (Harvey 2004). Es por ello que la acumulación por desposesión está enraizada en la dinámica capitalista de mercantilización generalizada de la naturaleza. En este sentido y haciéndose eco de las agudas observaciones de Marx, Harvey marca que la atenta mirada de este en torno a la acumulación originaria condensaba un rango amplio de factores como la privatización de la tierra, la supresión del derecho a los bienes comunes y la apropiación privada de los recursos naturales. La naturaleza se constituye de este modo en agente inmediato y directo de la producción capitalista y de la integración territorial sobre el espacio. La transformación material de la naturaleza resulta entonces en condición de posibilidad para la locación territorial del capital, siendo por ello un factor clave en el proceso de acumulación capitalista en términos históricos.

El modelo extractivo en Argentina: características de un patrón problemático de desarrollo

Por extractivismo puede entenderse sucintamente a "un conjunto de actividades económico productivas que comparten un patrón común de explotación de los bienes comunes de la naturaleza¹ (o recursos naturales según su denominación más corriente)" (Pérez Roig, 2010:69). En Argentina el extractivismo en tanto "modelo" presencié el establecimiento de condiciones óptimas para su consolidación durante la década de 1990, decenio adjetivado por la feroz avanzada e imposición del neoliberalismo en una de sus versiones más brutales en la región latinoamericana. En efecto durante esa década en Argentina no solo se procedió a la privatización desmesurada de la economía, sino que también se sentaron los pilares de un nuevo entramado (aun vigente) de garantías jurídicas, institucionales, y económico—desregulatorias tendientes a favorecer el desarrollo del extractivismo en tres actividades bajo el férreo control del capital privado extranjero y nacional: hidrocarburos, minería y cultivo de soja.

La actividad hidrocarburífera (extracción de petróleo y gas) fue en la década de 1990 atravesada por un amplio proceso de privatización y desregulación estatal, al punto tal de que el sector hidrocarburífero pasó de ser concebido de estratégico para el país a mera fuente de commodities (mercancías) para el proceso de valorización del capital (Pérez Roig, 2010). La apertura de esta dinámica desposesiva estuvo acompañada por la provincialización de los yacimientos hidrocarburíferos a través de la reforma Constitucional de 1994. La retirada del Estado y la nueva rectoría del capital extranjero en la gestión y explotación de los yacimientos comenzada en el decenio de 1990 se mantuvo a través del tiempo, redundando en un sistemático saqueo de las reservas nacionales y en eventuales exportaciones orientadas por el beneficio privado. Esta continuidad abona a comprender la creciente expansión territorial de la "frontera hidrocarburífera" (es decir el proceso de selección y oferta de áreas secundarias para la explotación de petróleo y gas), con una magnitud tal que hasta el año 2010 el 70% de los 24 distritos nacionales (el conjunto de las provincias y la Capital Federal) se encontraba involucrado en alguna actividad de producción de petróleo y gas o bien en procesos de licitación para la exploración y eventual explotación (Observatorio Petrolero Sur, 2010).

La actividad minera ve la instalación de las garantías sustantivas de extracción efectiva durante la década de 1990, período en el cual comienza a generalizarse abruptamente la extracción de minerales metalíferos en el país. Si bien en términos históricos la actividad no había tenido un rol preponderante en Argentina, de la mano de la impronta neoliberal de los años noventa se instaló un nuevo marco de garantías para el afianzamiento de un modelo minero bajo potestad del capital extranjero: se cercenó la presencia estatal en explotaciones mineras con una cláusula de extensión de 30 años (Ley N° 24.196/1993); se eliminaron los gravámenes provinciales para la minería (Ley N° 24.228/1993); se estableció que el porcentaje de regalías estatales (hoy en un 5%) versaría sobre del valor de "boca de mina" es decir descontando los gastos de inversión de la empresa operadora del emprendimiento minero la (Ley N° 25.161/ 1999); a fines de la década se formalizaron beneficios impositivos de devolución del IVA (modificación de la ley N° 25.429) y exenciones aduaneras para las tareas de cateo y explotación. En simultáneo comenzó a configurarse el pasaje de la minería a secas a la minería a gran escala o "megaminería", como actividad orientada la extracción masiva de oro, plata, cobre, y otros minerales. Esta amplificación del extractivismo minero estuvo en sintonía con la instalación de perniciosas tecnologías de explotación

como la técnica extractiva a cielo abierto² de los minerales, generadora de mayores impactos territoriales y de una intensiva utilización de bienes naturales (sobre todo del agua). La apertura de nuevas perspectivas de explotación posibilitadas por los nuevos métodos extractivos habilitaron la expansión territorial y un crecimiento exponencial y sostenido de la actividad minera, permitiendo que el país ocupe hoy en día el sexto puesto mundial en cuanto a potencial minero, alcanzando una inversión anual promedio de US\$ 1.700 millones y exportaciones por un valor de US\$ 3.250 millones en 2010³.

La actividad sojera había ingresado al país en la década de 1970, mientras que su producción había tenido un aumento sostenido desde principios de los años ochenta (Domínguez, Sabatino, 2006). Durante la década de 1990 la producción de soja ve la maduración de dos cuestiones significativas: la aplicación de las técnicas de siembra directa y el inicio de la comercialización y utilización de la soja transgénica o genéticamente modificada⁴ (Domínguez, Sabatino, 2006: 253). Estas innovaciones permitieron que la producción de soja (hoy prácticamente fruto de la modificación genética en su totalidad) se convirtiera paulatinamente en punta de lanza de un "modelo de agricultura volcado a la demanda externa, desvinculado de la realidad local" (Domínguez, Sabatino, 2006: 253). La producción sojera evolucionó así en completa desvinculación de las necesidades alimentarias de la población, por encontrarse vinculada directamente a los precios internacionales de los commodities del agro y a los consecuentes márgenes de rentabilidad habilitados por el comercio exterior. Inmiscuida en esta pauta productiva, la Argentina se ha transformado en el segunda productora mundial de soja transgénica teniendo más de 17 millones de hectáreas plantadas con cultivos genéticamente modificados (principalmente de soja)⁵.

Es pertinente mencionar que la legitimación de estas actividades productivas ha venido operando en la esfera pública a través de una terminología de enorme fuerza, despliegue y difusión tanto desde el Estado y los organismos públicos como desde el mercado: el desarrollo sustentable. Como señala Ramírez Gallegos (2009) el término es resultado de una hibridación conceptual: el concepto de desarrollo remite a la economía neoclásica y supone la industrialización, la expansión y el crecimiento económico; la sustentabilidad refiere a una sociedad capaz de satisfacer necesidades actuales sin comprometer las oportunidades de generaciones futuras. En el fondo la contradicción opera entonces como legitimación de un "capitalismo sustentable", en donde la sustentabilidad "no solo prolonga e intensifica los anteriores procesos de apropiación destructiva de los recursos naturales, sino que cambia las formas de intervención y apropiación de la naturaleza" (Leff: 2005, 2).

Democracia participativa—directa: apreciaciones sobre la democracia en su fundamento práctico

Los llamados "mecanismos de democracia participativa—directa"⁶ han venido consagrándose en los marcos institucionales latinoamericanos desde principios de la década de 1980. En nuestro país, la relación entre el poder central y los poderes provinciales habilita márgenes de autonomía a estos últimos en materia de dispositivos directos y semidirectos de ejercicio de la democracia. Si bien desde la reforma constitucional de 1994 se reconoce solo la consulta popular y la iniciativa popular legislativa en el rango nacional, 16 de las 23 provincias del territorio argentino reconocen algún tipo de mecanismo de democracia participativa directa o semidirecta en sus respectivas

Constituciones Provinciales: Buenos Aires (iniciativa popular legislativa y consulta popular; Artículo 67); Catamarca (consulta popular; Artículo 129); Córdoba (iniciativa popular legislativa, consulta popular y referéndum popular; Artículos 31 y 32); Chaco (iniciativa popular legislativa; Artículo 117); Chubut (consulta popular, iniciativa popular legislativa y revocatoria de mandato; Artículos 262, 263 y 264); Formosa (plebiscito, referéndum popular y consulta popular; Artículo 4); Jujuy (iniciativa popular legislativa; Artículo 118); La Rioja (iniciativa popular legislativa, consulta popular y revocatoria de mandato; Artículos 81, 82 y 83); Misiones (iniciativa popular legislativa, referéndum popular y revocatoria de mandato; Artículo 2); Neuquén (audiencia pública, iniciativa popular legislativa, consulta popular vinculante, consulta popular no vinculante y revocatoria de mandato; Artículos 308, 309, 310, 311 y 312); Río Negro (referéndum popular, consulta popular, iniciativa popular legislativa y revocatoria de mandato; Artículo 2); Salta (referéndum popular y acción popular de inconstitucionalidad; Artículos 60 y 92); San Juan (consulta popular e iniciativa popular legislativa; Artículos 235, 236 y 237); San Luis (iniciativa popular legislativa y consulta popular; Artículos 97, 98, 99 y 100); Santa Cruz (iniciativa popular legislativa; Artículo 109); Tierra del Fuego (iniciativa popular legislativa, consulta popular y revocatoria de mandato; Artículos 107, 207, 208 y 209).

Significativamente la acción institucional participativa—directa de la democracia ha presenciado el caso emblemático de la localidad chubutense de Esquel en nuestro país, hecho relacionado intrínsecamente al proceso capitalista de acumulación y despojo de los bienes naturales comunes en su vertiente extractiva minera: en el año 2003 a instancias de la autoorganización social comunitaria se realizó una consulta popular a los fines de rechazar la instalación de un proyecto minero abocado a la explotación de oro, lo cual no solo posibilitó finalmente la desacreditación puntual de ese emprendimiento minero, sino que también permitió la sanción de una ley de prohibición de esa actividad en la provincia y estimuló la sanción de leyes equivalentes en otras siete provincias argentinas, además de abonar a la multiplicación de diversas luchas socioambientales en el país (Svampa, Sola Álvarez y Bottaro, 2009). A pesar de que el conflicto permanece aún latente por el interés explícito de instalación de otros emprendimientos en la geografía cercana, el ejemplo esquelino es ilustrativo para dar cuenta de la potencialidad específica de la democracia en calidad de "empoderamiento popular", es decir como dinamizadora de la inclusión activa de la comunidad en el espacio político y público decisorio mediado por las injerencias del proceso de acumulación por desposesión del capital.

El ejercicio democrático—participativo adecuado a resultados concretos y confluyentes con los intereses populares está en la mayoría de los casos lejos de poder generalizarse sobre el sinnúmero de preocupantes connotaciones socioambientales, socioculturales, socioterritoriales, y socioeconómicas que las industrias extractivas suponen en Argentina: en el caso de los hidrocarburos podrían mencionarse el proceso de expansión de la frontera hidrocarburífera, con consecuentes expropiaciones y usurpaciones de geografías —no solo vacías sino también habitadas— y la no atención de mínimas pautas de protección socioambiental donde se instalan los yacimientos; en el caso de la minería podrían mencionarse los gravosos efectos contaminantes de sustancias tóxicas usadas en la técnica extractiva a cielo abierto como el cianuro, y las abruptas transformaciones de la habitabilidad de los territorios donde se instalan las explotaciones mineras, ya sea por el uso intensivo de agua y energía como por las modificaciones de pautas económicas y de sociabilidad del entorno; en el caso del cultivo de soja podrían mencionarse los nocivos efectos

contaminantes de los herbicidas sobre la fertilidad del suelo y sobre la vida humana en general, el desplazamiento de los cultivos tradicionales, la desestructuración de las actividades agrícolas de pequeños productores y la apropiación usuraria de tierras para el cultivo de soja.

Múltiples actores sociales podrían en teoría apelar a las prerrogativas democráticas—directas de participación abiertas desde el orden democrático nacional y provincial mencionadas más arriba, e inclusive a aquellas consagradas a nivel regional —como las establecidas por la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo del año 1992⁷— a los fines de poder reprocesar reclamos de amplio sustento comunitario, vertebrados en el fondo por una negativa rotunda a las multivariadas y nocivas consecuencias que las actividades extractivas provocan en el conjunto de la vida social y natural. No obstante, los condicionantes estructurales del capitalismo obturan cotidianamente las posibles complementariedades de estos usos de la democracia participativa—directa con las necesidades populares, debido a la porosidad del sistema político respecto de los poderosos intereses con afanes de lucro extractivista, y a las obvias relaciones de asimetría que se plantean entre la comunidad afectada respecto de los arreglos específicos entablados entre el Estado (como garante activo en todos sus niveles del proceso de acumulación del capital) y los capitales privados como verdaderos digitadores de pautas productivas entrenadas en desposeer para acumular. De aquí que sea posible comprender las avanzadas en la judicialización de la protesta social, la continuidad de la "commodificación" del entorno socioambiental, la solvencia para facilitar al capital espacios territoriales y recursos infraestructurales a espaldas de la población, y el sistemático alejamiento de cualquier noción de perdurabilidad de las condiciones elementales para la vida en sociedad como correlatos facticos comunes al extractivismo hidrocarbúfero, minero y sojero, y como escamoteadores plenos de la activación de herramientas participativas—directas de la democracia con resultados efectivos y congruentes con las reales necesidades de la población.

Reflexiones finales

La conceptualización de la acumulación por desposesión se hace necesaria para indagar la escala general que cobra la dinámica del capitalismo, sobre todo en referencia a los entramados de localización territorial y de espacios productivos para el capital. El tomar en consideración el eje del extractivismo, sirve a los fines poder interpretar como ese proceso de desposeer para acumular se replica bajo los moldes específicos de tres actividades productivas de fuerte gravitación en Argentina, denotando la centralidad de la apropiación privada de bienes comunes naturales como la tierra y el agua para la generación de ganancias y acumulación de capital. En este sentido, la actividad hidrocarbúfera, minera y sojera comparten, en otras características, acentuados procesos de valorización del capital a través del ensanchamiento de las espacialidades territoriales productivas.

La vitalidad de este proceso de expansión extractivista del capital tiene al menos dos implicancias en relación al "modelo de desarrollo extractivista": en primer lugar este modelo está lejos de ser adjetivado con el atributo de nacional o estatal, ya sea por la fuerte injerencia del capital privado extranjero en la actividad hidrocarbúfera y minera, como por la orientación de la producción sojera hacia una pauta productiva enfocada hacia el exterior y no en un desarrollo de corte nacional; en segundo lugar, los atributos productivos de este "modelo" conllevan la acentuación de

la reprimarización de la economía, acotando el potencial económico del país fundamentalmente al sector primario.

Las apreciaciones en torno a la democracia se realizan en función de poder insertar en el análisis los reales constreñimientos que el capitalismo provoca en los ordenes democráticos, dando pie a la visibilización de los distanciamientos entre el marco establecido y el contenido sustantivo de funcionamiento de cualquier democracia como "modelo ascendente de organización del poder social" (Boron, 2000: 105). La referencia particular en torno a la democracia participativa—directa no es casual, en tanto el aval de las industrias extractivas en la geografía nacional se sostiene con el consenso activo de espacios de representación política local, provincial y nacional, que operan como contención de intereses extractivos e inversamente de exclusión de amplios sectores sociales afectados en forma directa e indirecta por los serios coletazos que generan las actividades extractivistas. En este sentido, la existencia de un marco formal nacional, provincial y regional legitimatorio de herramientas de involucramiento democrático activo demuestra no trasladarse con facilidad a contingencias sociales que así lo requieren. La generación de estos correlatos prácticos depende en definitiva de la capacidad de autoorganización colectiva, y de la resistencia de las múltiples experiencias organizativas que luchan en contra del avasallamiento del extractivismo sobre los territorios y la habitabilidad de los mismos, tal como lo demostró pioneramente la consulta popular de Esquel.

En definitiva los tres ejes abordados deben entenderse inmiscuidos en interrelaciones complejas y contradictorias. En este caso las reflexiones deben plantearse prestando atención a dinámicas y disputas sociales concretas, así como a los heterogéneos relacionamientos entre mercado y Estado que atraviesan el devenir cotidiano del proceso de acumulación por desposesión que recubre el extractivismo en Argentina.

Bibliografía:

- Boron, Atilio. 1997. *Estado, Capitalismo y democracia en América Latina*. CLACSO, Buenos Aires, 2003
- Boron, Atilio. 2000. *Tras el Búho de la Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- Bottaro, Lorena. Sola Álvarez, María. 2011. "Rupturas y continuidades entre los movimientos sociales de las últimas décadas y los movimientos socioambientales del nuevo milenio. Un análisis a partir de la resistencia a los proyectos mineros a gran escala." Ponencia presentada en las *IX Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Agosto 8–12.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2002. "Introdução: para ampliar o cânone democrático". Boaventura De Sousa Santos (org.). *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro: 39–82.
- Domínguez, Diego. Sabatino, Pablo. 2006. "Con la soja al cuello: crónica de un país hambriento productor de divisas". Héctor Alimonda (comp.). *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. CLACSO, Buenos Aires: 249–274.
- Harvey, David. 2005. "El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión". *Revista Socialist Register*. CLACSO, Buenos Aires: 99–129.
- Harvey, David. 2003. *El nuevo imperialismo*. Akal, Madrid, 2004.
- Harvey, David. 1982. *The Limits to Capital*. Basil Blackwell Publisher, Oxford, 1982.
- Leff, Enrique. 2005. "La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reappropriación social de la naturaleza". *Seminário Internacional REG GEN: Alternativas Glo—*

balização. Hotel Gloria. Rio de Janeiro. Brasil. Octubre 8–13.

Marx, Karl. 2008. *El capital. Tomo I: El proceso de producción del capital*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1975.

Meiksins Wood, Ellen. 1995. *Democracy against capitalism. Renewing historical materialism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Meiksins Wood, Ellen. 2006. "Estado, democracia y globalización". Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* CLACSO, Buenos Aires: 395–407.

Observatorio Petrolero Sur. 2010. "Renovado ciclo de despojo de petróleo y gas" [on line]. Disponible en: <http://opsur.wordpress.com/2010/03/17/renovado-ciclo-de-despojo-de-petroleo-y-gas/>

O'Connor, James. 2002. "¿Es posible el capitalismo sostenible?". Héctor Alimonda (comp.). *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*. CLACSO, Buenos Aires: 27–52.

Pérez Roig, Diego. 2010. "Cuatro notas al extractivismo bajo el gobierno de los Kirchner. Notas para un debate urgente y necesario". *Revista Batalla de Ideas*, 1: 69–84.

Ramírez Gallegos, Mónica. 2009. "El desarrollo humano sustentable no es posible en el capitalismo. La construcción de (algunas) alternativas desde abajo". *Revista Herramienta Web*, 3, [on line]. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-3/el-desarrollo-humano-sustentable-no-es-posible-en-el-capitalismo-la-construccion-d>.

Quijse Merovich, Carina [et al.]. 2010. *Ciudadanía ambiental y minería: herramientas para la transformación democrática de conflictos socioambientales*. Fundación Ambiente y Recursos Naturales, Buenos Aires, 2010.

Roux, Rhina. 2008. "Marx y la cuestión del despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época". *Revista Herramienta Web*, 38, [on line]. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-38/marx-y-la-cuestion-del-despojo-claves-teoricas-para-iluminar-un-cambio-de-e>

Svampa, Maristella. Antonelli, Mirta. 2009. "Hacia una discusión sobre la megaminería a cielo abierto". Maristella Svampa y Mirta Antonelli (comp.) *Minería Transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Biblos, Buenos Aires: 15–27.

Svampa, Maristella. Sola Álvarez, María. Bottaro, Lorena. 2009. "Los movimientos contra la minería a cielo abierto: escenarios y conflictos. Entre el 'efecto Esquel' y el 'efecto La Alumbrera'". Maristella Svampa y Mirta Antonelli (comp.). *Minería Transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Biblos, Buenos Aires: 123–180.

Thwaites Rey, Mabel. 2010. "Después de la globalización neoliberal: ¿Qué Estado en América Latina?". *Revista OSAL*, 27, Buenos Aires: 19–43.

Fuentes secundarias:

Ley Nacional N° 24.196/1993. Disponible online en: http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/cmineria/ley_24196b.htm

Ley Nacional N° 24.228/1993. Disponible online en: http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/cmineria/ley_24228.htm

Ley N° 25.161/1999. Disponible online en: http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/cmineria/ley_25_161.htm

Ley N° 25.429. Disponible online en: http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/cmineria/ley_25_429.htm

^{**} Licenciado en Ciencia Política (UBA) / correo electrónico: nicoo_dg@hotmail.com

¹ "El término 'bienes naturales' o 'bienes comunes' o 'bienes naturales comunes' viene a contrarrestar la visión utilitarista de los bienes de la naturaleza como mercancía, como 'recursos' para las actividades económicas, que implica el desconocimiento del resto de sus atributos –que no pueden representarse mediante un precio de mercado, incluso aunque algunos lo tengan–. Entendemos así que la denominación 'bienes naturales comunes' excede a la de recursos naturales, ya que estaría considerando también los servicios ambientales de la naturaleza, y su valor simbólico, de existencia y de legado" (Bottaro, Sola Álvarez, 2011: 18)

² A diferencia de la minería tradicional, la minería a cielo abierto implica mayores niveles de afectación al medio ambiente. La técnica a cielo abierto se aplica a los minerales diseminados en el territorio, en tanto estos al estar diseminados son sometido a procesos de "lixiviación" con sustancias químicas altamente contaminantes como el cianuro. Además esto requiere grandes cantidades de agua y energía.

³ "Pronostican un crecimiento del 120% para el sector minero" [on line]. Disponible en:

<http://www.diariocritico.com/2011/Agosto/noticias/284844/mineria-meilan-crecimiento-inclusion-social-empleo.html>

⁴ Estos dos aspectos constituyen en conjunto lo que Domínguez y Sabatino denominan el "paquete tecnológico de la soja". En efecto la siembra directa permite la no remoción del suelo para el inicio del cultivo mientras que la modificación genética de la semilla permite aplicar el glifosato (herbicida de amplio espectro para la eliminación de malezas) sin afectación del cultivo (Domínguez, Sabatino, 2006).

⁵ Datos suministrados por el Consejo Argentino para la Información y el Desarrollo de la Biotecnología. Disponibles on line en: <http://www.argenbio.org>.

⁶ Un listado provisorio de estas vías participativas llevaría a consignar en la región no solo el tradicional referéndum, consulta o plebiscito, sino también audiencias públicas, juntas y comisiones vecinales, espacios de planificación pública local, consejos comunales, mesas técnicas vecinales, juicio por jurados, legitimación popular y social en el amparo, acción penal popular y profesional e iniciativas legales populares solo por mencionar algunas.

⁷ El principio 10 de dicha Conferencia establece lo siguiente: "El mejor modo de tratar las cuestiones ambientales es con la participación de todos los ciudadanos interesados, en el nivel que corresponda. En el plano nacional, toda persona deberá tener acceso adecuado a la información sobre el medio ambiente de que dispongan las autoridades públicas, incluida la información sobre los materiales y las actividades que encierran peligro en sus comunidades, así como la oportunidad de participar en los procesos de adopción de decisiones. Los Estados deberán facilitar y fomentar la sensibilización y la participación de la población poniendo la información a disposición de todos. Deberá proporcionarse acceso efectivo a los procedimientos judiciales y administrativos, entre éstos el resarcimiento de daños y los recursos pertinentes (citado en Quispe Merovich, 2010: 13). A partir de la reforma constitucional de 1994 este principio "resulta resultando vigente y aplicable sin ningún tipo de excepción y de manera transversal a todo sector o actividad a desarrollarse en territorio nacional, provincial o municipal (Quispe Merovich, 2010: 13).



APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO POLÍTICO DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO

Marta Nogueroles Jové*

Es evidente que estamos asistiendo al final de una etapa, a la agonía del sistema de vida occidental, pero son muchos todavía los que viven engañados pensando que es el mejor sistema posible y que no hay alternativa viable. Por eso nunca han hecho tanta falta como ahora autores osados y rebeldes capaces de hacernos despertar, de ayudarnos a romper con las ideas establecidas y de enseñarnos a protegernos contra las obscenas y sutiles armas de seducción del sistema de explotación capitalista. Son varios los retos a los que nos vamos a tener que enfrentar, el primero, es tomar conciencia de que la solución a la crisis mundial actual no consiste en reformar lo que de forma reiterada se nos ha revelado como inútil para alcanzar el verdadero bienestar del ser humano, que no consiste en tener sino en ser y cuya premisa principal es que este bienestar no sea privilegio de unos pocos sino de la humanidad entera. Conviene pues destruir antes de dar el segundo paso, construir una civilización verdaderamente civilizada. Es en esta línea destructora en la que se sitúa el pensamiento político de Agustín García Calvo.

Nuestro autor nace en Zamora (España) en 1926, es Dr. en filología clásica por la Universidad de Salamanca,

además de gramático, poeta, dramaturgo, ensayista, traductor y filósofo. Perteneció a la generación de 1956, a la que el profesor Abellán le ha otorgado el valor de haber iniciado la recuperación de la democracia española. Heredero de la rebelión hippie de finales de los sesenta, a sus 85 años sigue vistiendo camisas de colores su—perpuestas, largos pañuelos, anillos en los dedos y una coleta en la que recoge sus cabellos blancos, en contra “del uniforme de ratón que el Poder nos impone”, según declara. Pensador único donde los haya y magnífico conferenciante, García Calvo es un crítico radical de lo establecido, un agitador social, cuya obra nos invita a no aceptar las cosas que damos por sentadas. Él mismo asegura que nunca ha dejado de hacer política, es decir, de despotricar, cosa que hace todos los miércoles a las 8.30 de la tarde en la Tertulia Política del Ateneo de Madrid, una auténtica ágora socrática que lleva unos doce años oficiando y a la que asisten más de cien per—sonas.

García Calvo, en su juventud, fue expulsado de la Universidad Complutense de Madrid junto con otras figuras tan relevantes como José Luis Aranguren, o el que fue alcalde de Madrid Enrique Tierno Galván, además de otros profesores, tras encabezar una gran manifestación contra el régimen franquista, lo que le costó el exilio en el barrio latino de París, del que no volvería hasta haber acabado la dictadura, en 1976. Su bibliografía incluye más de 60 libros,□ desde traducciones, ensayos, poesía y teatro□ y destaca por su originalidad, por su gran contenido ético y político y por su importante contribución al análisis filosófico del lenguaje.

De Agustín García Calvo ha llegado a decir el mismo Fernando Savater en los años 70, cuando se consideraba un ferviente discípulo suyo, que es el pensador español más lúcido de la posguerra y uno de los representantes más notables de la intelectualidad europea. Si se me permite la observación, añadiré que las obras más sugerentes de Savater son aquellas de su primera etapa intelectual, en la que se aprecia de forma muy marcada la huella de su maestro.

No cabe duda de que una de las cualidades más destacadas de García Calvo, tal como también reconoce su discípulo vasco, son sus excelentes dotes de orador y su capacidad para provocar con un discurso siempre des—tructivo y desesperado con el que trata de desenmascarar las mentiras de nuestro tiempo. De ahí que su pen—samiento pueda calificarse en primer lugar, de anarquista—nihilista pues está diciendo no al Poder, al Estado, al Capital, al Individuo, a la Pareja, a la Familia, al Futuro, al Progreso y en especial al régimen que hoy padecemos que es la democracia desarrollada. Y en segundo lugar, como pensamiento del descreimiento, pues su finalidad es hacernos descubrir que la realidad es una mentira, que es necesariamente falsa. Pero esto no significa que la obra de García Calvo deba interpretarse únicamente como un canto a la desesperación sino más bien como la tarea filosófica llevada a su máxima expresión, tal como Nietzsche nos enseñó en su día. En este sentido sus enseñanzas no son las doctrinas positivas a las que nos tienen acostumbrados la gran mayoría los filósofos, sino que consisten en el arte de desaprender y de romper con las ideas vigentes.

Sabemos de sobra que a lo largo de la historia los intelectuales han interpretado la mayoría de veces un papel vergonzoso apoyando el sistema imperante. No es este, como es fácil intuir, el caso de García Calvo y el precio que ha tenido que pagar es que ha sido tachado de excéntrico y como consecuencia ha sido muy poco citado en las instituciones filosóficas académicas, y prácticamente desconocido fuera de los ámbitos anarquistas y mar—ginales, a pesar de haber recibido tres premios importantes tales como el Premio Nacional de Ensayo, el Premio Nacional de Literatura Dramática y el Premio Nacional de Traducción. Esta poca proyección de su obra se debe también a que el mismo García Calvo se haya alejado, por voluntad propia, de la industria cultural y de sus armas propagandísticas, lo que le llevó en su día a fundar su propia editorial, Lucina, en la que publica todos sus libros. Naturalmente, tampoco es muy conocido fuera de España, aunque Christian Ferrer incluye uno de sus textos en *El lenguaje libertario*.

A pesar de todo, Agustín García Calvo, está considerado por muchos como uno de los más interesantes filósofos españoles vivos, por eso su pensamiento merece ser divulgado y tenido en cuenta, pues lanza una de las críticas más contundentes y originales al sistema del mundo desarrollado. Y lo hace con un inigualable estilo coloquial propio de una conversación pública y con una peculiar ortografía que pretende ser un ataque frontal a la Academia de la Lengua, institución por la que García Calvo siente un odio y desprecio declarado por ser, según su particular opinión, la causante de la falsificación de la lengua en su nivel más alto, arrebatándole a la gente el don de escribir como se habla. Efectivamente, el lenguaje es la clave del pensamiento de García Calvo pues es en el lenguaje donde, según él, se manifiesta el dominio de lo establecido. Así pues, lenguaje y política guardan una íntima conexión. En este sentido, no es de extrañar que nuestro autor se manifieste contrario a las reglas de ortografía □cosa que lleva a la práctica en todas sus obras□ y que por el mismo motivo reivindique la lengua común, que no es otra que la voz del pueblo.

A todo esto conviene añadir que García Calvo ha sido un autor que siempre se ha mantenido fiel a sus ideas iniciales y aunque su obra haya ido evolucionando y madurando con el tiempo no existen en ella cambios ideológicos y de pensamiento que sean relevantes. Por último, apuntaremos que el pensamiento anarquista de García Calvo, si pudiera ser clasificado, cabría situarlo dentro de las nuevas corrientes antiautoritarias que surgieron a partir del Mayo del 68 y que poco tienen que ver con anarquismo tradicional o clásico. Aunque como escribe Savater

"En cuanto se le conoce, uno se da cuenta de que está ante alguien que sólo se parece a sí mismo, una primera edición por no decir un incunable, no un ejemplar en serie: como los ángeles y quizá los demonios, agota una especie en su singularidad"¹.

La principal obsesión de García Calvo es denunciar las falsedades sobre las que este mundo se sostiene porque en su opinión, vivimos cómodamente instalados en una serie de creencias que nadie se atreve a discutir y que la educación, cómplice siempre del poder, se encarga de transmitir. La primera de estas falsedades y sobre la cual se sustentan todas las demás es la necesidad del Estado.

Dos años después de la muerte del general Franco, en 1977, nuestro autor publica un librito de menos de 80 páginas titulado *¿Qué es el Estado?* en un momento en el que en España empiezan a proliferar los libros sobre temas políticos. Este panfleto es uno de sus primeros escritos y conviene detenerse en él para entender todo su pensamiento posterior. En esta obra García Calvo empieza por definir al Estado como una idea mentirosa y real a la vez, en el sentido de que encierra una profunda contradicción, pues hace referencia a dos cosas que son incompatibles entre sí, por un lado la idea de Poder y por otro la idea de pueblo. Y añade que esta contradicción llega a su punto máximo en el Estado democrático, donde se funden el Poder y el pueblo de forma tal que parezca que es el pueblo el que ejerce el poder sobre sí mismo. Prosigue nuestro autor con un lúcido análisis de esta institución en el que nos desvela todos sus entresijos, con la intención de ponerla en tela de juicio y así hacerla peligrar como idea, pues es evidente que el Estado es la idea más fuertemente arraigada que existe. En la obra en cuestión se aprecian dos partes, la primera está dedicada a las instituciones afines al Estado y la segunda se detiene en lo que son sus rasgos constitutivos.

Como explica García Calvo, la primera institución vinculada al Estado es la familia, organizada alrededor de la mujer, □primer ejemplo de dominación de la historia de la humanidad□ y centrada en un foco único que es la televisión. Otra institución en la que se apoya el Estado es el Dinero, al que nuestro autor define siguiendo el dictamen de Marx, como la vida de los hombres convertida en mercancía. García Calvo asegura que en la esencia de todo Estado se encuentra el ser capitalista, de la misma forma que también se encuentra en su esencia el ser

totalitario. Esto se explica porque todas las riquezas que se hallan en el territorio de un Estado deben ser a la fuerza estatales y tomar la forma de dinero. De este modo García Calvo demuestra que es una falsedad distinguir entre Estados capitalistas, Estados liberales o Estados totalitarios.

Otra institución a la que según García Calvo también está vinculada de forma muy estrecha el Estado es la del Individuo o Persona y a esta cuestión, central en su pensamiento, dedicará muchas páginas a lo largo de su obra. Su tesis principal es que yo no puedo ser lo que soy si no es como súbdito del Estado que es quien me garantiza una identidad fija y definida. De aquí se concluye que yo soy el Estado, por lo que no tiene ningún sentido rebelarse contra su esclavitud en nombre de la libertad del Individuo, pues Estado e Individuo son las dos caras de lo mismo. Más adelante ampliaremos esta cuestión. Todas estas instituciones que acabamos de enumerar se definen por ser instituciones privadas. Existe además, según nuestro autor, otra institución no privada ligada al Estado y es el Imperio.

García Calvo se detiene también en lo que son los rasgos constitutivos del Estado. El primero serían las fronteras, que han de ser fijas y determinadas. Éstas se complementan con la necesidad de un Centro, que es lo que asegura el mantenimiento del Orden de la unidad estatal. La siguiente condición es que los súbditos del Estado sean un número fijo y registrable, bien en estadísticas o en padrones, de manera que no haya confusión, es decir, que esté bien claro que el que vive dentro de las fronteras de un Estado es de verdad lo que tiene que ser. La tercera condición es la unificación de la lengua, pues el Estado no puede consentir que se hablen lenguas diversas en su territorio. Y esto no es todo, como añade nuestro autor, el Estado a través de las Academias nacionales de la Lengua impone como lengua hablada la lengua escrita, de modo que ésta sea la lengua oficial y única. Y si antes del Estado era el pueblo el que mandaba en la lengua, bajo el Estado se le impone al pueblo la lengua.

La cuarta condición es la Ley, indispensable para el buen funcionamiento de un Estado. Ley, como nos aclara García Calvo, significa letra, es decir, sumisión a una norma fija e intemporal. Esta ley es dinámica y progresiva y se caracteriza por su proliferación acelerada y porque se van sustituyendo unas leyes por otras. Esto nos da la clave para entender que el plan y la planificación son inherentes al Estado pues está condenado a ser Futuro y a ordenar con vistas a éste.

La quinta condición es que el Estado requiere de una gran extensión territorial pues si fuese un territorio pequeño, que pudiera recorrerse andando, esto sería una grave amenaza para su necesidad. Del mismo modo otra condición esencial del Estado es que esté integrado por muchos elementos, pues si fueran solo unos pocos se correría el riesgo de que llegara a desaparecer la necesidad de imponer la idea abstracta de "todos los españoles" o "todos los franceses" y así llegara a descubrirse que el Estado no es necesario. A esto hay que añadir que el Estado se justifica diciendo que la población del mundo crece y que por este motivo se hace necesaria una forma de administración y de ordenamiento, es decir, que es necesario el Estado.

La última de las condiciones es la cultura y como corazón de ella la ideología, cuya función central es hacer que pensemos que fuera del Estado existe una jungla exterior, un caos donde los hombres se destrozarían los unos a los otros si no fuese por la providencia del Estado, que organiza y domina este caos.

García Calvo termina su análisis sobre el Estado haciendo un llamamiento a las mujeres para que ellas sean las que nos liberen de su opresión, no en vano el Estado, según nuestro autor, se funda contra las mujeres:

"A vosotras, mujeres, apelamos contra el Estado: pues no podéis olvidar lo que, en vuestra maravillosa sabiduría que no se sabe, seguíis sin duda recordando: que el Estado se fundó contra vosotras en el origen de los tiempos: que el miedo de vuestro amor desordenado fue el cimiento y el comienzo de este Orden de los Padres y las Patrias:

que contra vuestro amor comenzó la Historia de los Hombres, y que cada paso en el perfeccionamiento del Sistema se ha venido dando para definición y muerte de vuestra vida desconocida, hasta el establecimiento del estado, en que la asimilación definitiva de la Mujer al Hombre amenaza con cumplirse. ¡No sepáis la Historia, pero seguid sintiendo el recuerdo vivo de ese fundamento último del Estado, y no dejéis que la Obra de la Muerte se cierre y se complete!

¡Por amor de lo que no sabemos, ¡liberaos de la Mujer! ¡Liberadnos del Hombre! ¡Liberadnos de Dios! ¡Liberadnos del Estado que es Su Casa más perfecta!"².

Efectivamente, el sexo dominante, es decir, el hombre, esclaviza a la mujer mediante la invención de la familia, pero al esclavizar se esclaviza él mismo. Y lo hace movido por un terror primigenio ante la desigualdad que existe entre su limitada capacidad sexual y la ilimitada capacidad de la mujer. Para conjurar esta amenaza, el hombre liga la sexualidad femenina con la maternidad, es decir, inventa la familia e inventa por tanto el Estado. Como vemos, es difícil encontrar un planteamiento más original sobre el nacimiento del Estado. Hay que añadir que nuestro autor es un crítico feroz del patriarcado y al tema de la mujer y a su dominación por parte del varón ha dedicado muchos de sus escritos.

En definitiva, para García Calvo el Estado es una creencia basada en la mentira y su función principal, como irá insistiendo a lo largo de su obra, es la "administración de la muerte". Administrar la muerte no quiere decir ejecutar a la gente, sino cambiar la vida de las personas por futuro. Así lo expresa nuestro autor:

"Tenéis mucho futuro en efecto; tenéis tanta cantidad de futuro que no hay tiempo para vivir; esa es la descripción, más o menos de la administración de la muerte. No hay tiempo para vivir, porque ese tiempo en que a lo mejor podría suceder tal cosa como vivir está íntegramente ocupado en la preparación del futuro"³.

Pero García Calvo no sólo lanzará sus ataques al Estado, sino también contra una institución fuertemente ligada a Él: el individuo. En este sentido afirma que lo más urgente a llevar a cabo en la lucha contra el poder es volverse contra el individuo personal, que es la base del régimen tecnodemocrático. Es más, según nuestro autor, individuo y Estado son las dos caras de lo mismo, de ahí que la tarea principal del Estado sea formar masas de individuos a través de la educación y de otros medios como la televisión.

Así pues, creer en el individuo es creer en el Estado y en definitiva colaborar con el poder, de modo que carece de sentido hacer una rebelión en nombre del individuo porque no soy yo el que sufre la opresión, al contrario, yo estoy constituido por ella, en tanto que soy un súbdito del Estado. Por eso, como añade García Calvo, el Estado hace muy bien en confiar en el Individuo porque, en realidad, lo está fabricando él mismo.

Ahora bien, el hecho de que el Estado se dedique a fabricar individuos es la prueba de que su plan no tiene un éxito total, de que existe algo que se le escapa al propio Estado. Para García Calvo esto se explica porque la persona no está bien constituida, es decir, para nuestro autor somos una especie de monstruo de dos cabezas, en guerra la una con la otra. Esta guerra de la persona consigo misma, en realidad, es una guerra contra aquello que le queda a la persona por debajo, que es lo no personal, lo común, el pueblo. De ahí que García Calvo afirme que cualquier rebelión sólo tiene sentido hacerla desde ese lugar donde está el pueblo, un pueblo que, según afirma nuestro autor, no existe, pero que hace algo más importante que existir y es estar ahí, estar presente

en cada momento en que se habla.

Pero ¿Qué hacer para que este pueblo que "no existe" salga? Pues sólo tenemos una opción: "quitarse de en medio" y "dejarse hablar". Eso que habla, como explica García Calvo, no es ninguna persona, sino el propio lenguaje corriente, de ahí que confiar en el lenguaje común sea lo mismo que confiar en el pueblo. De este modo, el lenguaje se concibe como una forma de acción, la más eficaz, en cuanto que el lenguaje es lo verdaderamente popular al no estar está manejado por el poder. Con esta rotundidad lo expresa el filósofo zamorano: "El lenguaje ni lo han hecho ellos ni lo manejan ellos"⁴. Otra cosa bien distinta es el lenguaje escrito, el lenguaje culto, ese sí que lo utiliza el poder utiliza para sus propios fines. Conviene pues distinguir entre la lengua, que está en el subconsciente de lo que se puede llamar pueblo, y que no es de nadie, de la escritura y la cultura, que son armas del poder para que éste pueda ejercer su sacerdocio.

Ahora bien ¿Cuál es el corazón de este lenguaje común? Es el "no", que, como asegura García Calvo, es lo primero que aprende un niño cuando empieza a hablar. Decir "no" significa decir no al Poder, al Estado, al Capital, significa también negarse a creer en la persona de cada uno, porque cada uno es el poder. Por tanto, decir no es decir no a la mentira, a la realidad, que es necesariamente falsa, de ahí que el Estado tenga que estar reconstruyendo esta realidad día a día, por medio de la televisión, de la educación, de la prensa, etc. No olvidemos que el poder no se puede sostener si no es por la mentira, que es su arma principal. Así pues, cualquier acción que se quiera emprender contra el poder siempre debe partir de la toma de conciencia en la falsificación de la realidad porque si no es así esta acción resulta inútil y se convierte en colaboración con el poder.

Este pueblo del que venimos hablando, tiene un enemigo principal, que es la democracia. Contra esta forma de poder, la única que existe en los países llamados desarrollados y a la que están condenados a aspirar los países a los que insultantemente se les llama tercer mundo también lanzará nuestro autor sus ataques. Son dos, principalmente, los motivos por los que García Calvo rechaza la democracia. El primero tiene que ver con la idea de hombre vigente hoy día, que según nuestro autor, está fundada en una contradicción. Esta contradicción consiste en que cuando hablamos de Hombre se está haciendo referencia por un lado a una cosa singular, que es el individuo y a su vez, al conjunto entero de los individuos. Sin embargo, como asegura García Calvo, conjunto e individuos son reinos distintos, pues no se puede ser uno y al mismo tiempo ser todo. Lo expresa con el siguiente ejemplo:

"Para hacer un rebaño de ovejas, sólo se puede si cada oveja es oveja, pero si cada oveja es Micaela, Ramoncita y demás, entonces nunca podrán hacer un rebaño: tiene que ser cada oveja "oveja". Esa es la condición"⁵.

Pues bien, el Estado utiliza el engaño de sumar lo que es lógicamente imposible en su propio beneficio y así es cómo funcionan las votaciones, reuniendo una mayoría de individuos personales y diciendo que ésta es la voz del pueblo. Pero como afirma con rotundidad nuestro autor, la voz de la mayoría es lo contrario a la voz del pueblo y no se pueden confundir.

El segundo motivo es que la democracia no cree en otra cosa que en los conjuntos de individuos y para García Calvo los individuos personales son reaccionarios, es decir, no pueden aspirar a otra cosa que a trepar por la pirámide y a tener un futuro y una seguridad. Por consiguiente, si todos los individuos son reaccionarios, todos los resultados de las votaciones serán reaccionarios.

Y si la democracia es un engaño, no lo es menos la Sociedad del Bienestar donde ésta se inserta. Veamos ahora cómo nuestro autor analiza con gran lucidez la falsedad de sus fundamentos:

En primer lugar, nos dice que es totalmente falso pensar que los que estamos instalados en el desarrollo podemos disfrutar plenamente de él sin que las miserias de los países que viven en las afueras de este desarrollo nos afecten directamente. Efectivamente, tal como asegura nuestro autor

"A medida que la administración de la miseria se desarrolla, la riqueza misma, que era su objeto, se transforma, se vuelve miserable, se plea y se vacía; y es ahí donde se ejerce la venganza de los miserables: sobre los bienes mismos"⁶.

Esta transformación de la riqueza consiste en que las cosas van perdiendo calidad, van dejando de ser cosas para convertirse en representantes de las mismas, es decir, en sustitutos. Así pues, la principal característica del Régimen del Bienestar es que la mayoría viva de sustitutos y "tome pisos como casas, llame a los plásticos telas, aspire no a pagarse un chófer ni un vagón de tren, sino a hacer él mismo de chófer, y que le guste, que llame al ruido música..."⁷. Este cambio de las cosas por sustitutos está relacionado con el hecho de que las cosas, en la Sociedad del Bienestar, se han convertido en dinero, que es lo más real que existe, la idea de las ideas.

En segundo lugar, otra de las falsedades sobre las que está asentada el Estado del Bienestar es la de la creencia en separación entre empresa privada y administración pública. Si recordamos, Estado y Capital son la misma cosa. Lo que prueba esta identidad, según nuestro autor, es el Criterio de Rentabilidad, es decir, que al Estado le preocupe la productividad, el rendimiento y el dinero por encima de cualquier otra cosa. Como nos hace ver García Calvo la imposición de este criterio tiene una serie de consecuencias, la principal es que se elimina la vieja noción de "servicio público". Antes de la existencia de la Sociedad del Bienestar este tipo de servicios eran improductivos y servían para atender las necesidades de la gente, pero ahora ya no es así. De aquí se deduce el que los impuestos, en la Sociedad del Bienestar, sean un engaño, es decir, cuando declaramos a Hacienda estamos haciendo lo mismo que cuando encargamos al banco que nos compre acciones. Este engaño, como añade nuestro autor, se entiende mejor si analizamos la naturaleza del dinero. Efectivamente, el dinero en el Desarrollo es de dos naturalezas, una divina y otra humana, o lo que es lo mismo, el dinero que corre por las manos del Estado no es el mismo que corre por las manos de los contribuyentes. Esto le lleva a nuestro autor a afirmar que la Sociedad del Bienestar está fundada en un descubrimiento maravilloso:

"El Dinero grande o divino, sólo con moverse, sólo con cambiar de sitio en las cuentas, de fechas en el Tiempo, sólo con eso ya produce (...) con la sola condición de que en el proceso le asista una Fe inquebrantable, sin vacilaciones, que es la misma esencia del Crédito, la del Futuro, la del Tiempo, que es el nombre verdadero del Dinero Desarrollo"⁸.

En tercer lugar nuestro autor señala que una de las características de la Sociedad del Bienestar, es que en ella la banca, la empresa y el Estado son profundamente humanistas, es decir, todo su interés está centrado en el hombre. Ahora bien, ¿qué especie de hombre es el que le interesa al Estado, a la empresa y a la banca? Pues no es otra que el individuo personal, del que ya hemos hablado líneas más arriba. Es, en definitiva, el tipo de hombre que no sabe hablar más que de dinero, que no piensa más que en forma de dinero, y que como afirma nuestro autor "ES dinero". Este y no otro es el fundamento del Estado del Bienestar. A esto hay que añadir algo más. El valor de la persona, en la Sociedad del Bienestar, se basa en su nombre y en su firma, de ahí que el *marketing* juegue un papel primordial, pues sólo vendiéndose se hace uno dinero. ¿Y qué significa venderse?

Pues no significa otra cosa que trepar por la "Pirámide del Poder". Pero para venderse tienen que comprarlo a uno y la condición para que nos compren es la fe: "que uno se lo crea bien, y ya tiene crédito, ya trepa"⁹. Por eso es tan importante para la rebelión del pueblo negarse a aprender la jerga de los Ejecutivos.

"No creer [eso es lo primero]. Y así poderles decir a los Ejecutivos del Poder y del Dinero: no queremos vuestro vocabulario, vuestros Nombres y vuestras siglas, que no sabemos lo que significan: nosotros tenemos el lenguaje que nadie manipula, el lenguaje de cualquiera, que sabe siempre, por lo menos, decir NO"¹⁰.

Efectivamente, si el pueblo quiere librarse del poder que lo oprime y que lo reduce a masa de individuos, lo primero que tiene que hacer es no creer y lo primero en lo que no debe creer es en que sean personas las que mueven y dirigen el dinero y el poder. Diciéndolo más claramente: las barbaries del desarrollo no están en manos de personas concretas, que son indiferentemente intercambiables, sino en manos del Estado y del Capital.

Pero, además de esto, hace falta algo más para oponerse al régimen que padecemos: es necesario no contar con la persona, ni tampoco con los grupos de personas, ni con la solidaridad entre ellas. Con lo que hay que contar es con lo que vive por debajo de las personas, es decir, con el pueblo.

Después de todo cuanto venimos diciendo se nos plantea una pregunta ¿Es en verdad posible el derrocamiento de este Régimen del Bienestar? Para nuestro autor no hay nada más fácil que esto pues, como asegura, en la fuerza de este Régimen reside también su debilidad. Efectivamente, no hacen falta bombas para el derrocamiento de esta religión del dinero. Sabemos que vivimos en el reino de la fe, así pues, basta con que se extienda la duda y la sospecha, que se descubra el vacío del Dios—Dinero, para que se derrumbe este imperio fundado en el crédito y en la fe.

Y mientras tanto ¿qué puede hacer el pueblo? En primer lugar, guiarse por el criterio de utilidad, tan contrario a la sociedad del desarrollo que está centrada en la creación de necesidades. Se trata en definitiva de no renunciar a las máquinas, sino de aprovecharse de ellas y usarlas, pero eso sí, para algo que no sea venderlas. Conviene aquí apuntar una de las obsesiones de nuestro autor que no queremos dejar de nombrar, pues a ella ha dedicado muchos de sus escritos y de sus conferencias. Se trata de su aversión al automóvil, vehículo individual por excelencia que cumple una función básica en la Sociedad del Bienestar y que nos convierte a todos en chóferes y mecánicos, frente a su reivindicación del tren como medio de transporte útil que nos hace a todos libres y señores.

Lo segundo que debería hacer el pueblo es plantearse la necesidad de los Estados porque "¿a quién le hace falta que haya Francia? A Francia indudablemente: no a la gente que rebulla por la orilla izquierda del Rin o por la cara Norte de los Pirineos"¹¹. Y como añade el filósofo zamorano

"Es duro el cambio, sí, pero, a cambio, ¡el aliento de pensar el enorme ahorro que ello trae consigo, de tiempo, de energías, de mentiras!: sólo con imaginar el no tener que sostener más estos Ideales, ni el Futuro del Desarrollo ni la imagen de España por el mundo, sólo con calcular por lo bajo el ahorro de papeleo, de sueldo de Ejecutivos, de pantallazo de ordenadores, de congresos, de aviones, de producción de noticias televisivas, a la gente se nos hace la boca agua"¹².

Y en último lugar, lo que se debería de hacer es aspirar a que no haya más moral que la política, o lo que es

lo mismo, que no exista una moral del individuo, sino una moral de la vida de la comunidad.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora se resume en una sola frase. "No ir con los tiempos". Efectivamente, para García Calvo las gentes rebeldes no pueden creer en los tiempos ni tampoco creer en la historia, pues la fe en la historia promociona el Estado—Capital. Así lo expresa nuestro autor:

"!Nunca pues ir con los tiempos! La última y verdadera revolución es la de los muertos, que se niegan a estar muertos; y la evidencia, palpable y actual, es que sigue siempre latiendo, por debajo del Dominio, un corazón que sabe decir <<¡Qué bueno esto!>> y sabe decir <<No>>, sin importarle un rábano ni la Orden del día ni las modas"¹³.

Estas han sido algunas pinceladas sobre el pensamiento político de Agustín García Calvo. Como hemos podido comprobar, en ningún momento nuestro autor nos habla de alternativas, lo suyo es un NO categórico que no ofrece nada a cambio y lo justifica así:

"Quien os presenta la necesidad de alternativas, está cayendo en la trampa de todos los políticos de izquierda, incluidos los sindicatos, incluidos todos, es decir, pensar que a la gente no se le puede ir con meras propuestas de decir NO, sino que hay que ofrecerles algo a cambio; por ahí es por donde se han perdido todos los movimientos de protesta, por ahí, por aceptar teóricamente esa necesidad de alternativas. Hay que tener el valor de ser fieles a la canción de Antonio Machado: "No hay camino, se hace camino al andar"¹⁴.

Bibliografía

- García Calvo, Agustín, 1993, *Análisis de la Sociedad del Bienestar*, Editorial Lucina, Zamora, 1993.
 García Calvo, Agustín, 1993, *Contra la paz, Contra la democracia*, Editorial Virus, Barcelona, 1993.
 García Calvo, Agustín, 1996, *Contra el hombre*, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid, 1996.
 García Calvo, Agustín, 1977, *¿Qué es el Estado?*, Editorial La Gaya Ciencia, Barcelona, 1977.
 Savater Fernando, 2003, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Suma de Letras, Madrid, 2004.

* Universidad Autónoma de Madrid, mnoquerles123@yahoo.es, marta.noguerles@uam.es

¹ Savater Fernando, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Madrid, Suma de Letras, 2004, pág. 211.

² García Calvo, Agustín, *¿Qué es el Estado?*, Barcelona, Editorial La Gaya Ciencia, 1977, pág. 72.

³ García Calvo, Agustín, *Contra la paz, Contra la democracia*, Editorial Virus, 1993, pág. 24.

⁴ *Ibidem*, pág. 36

⁵ García Calvo, Agustín, *Contra el hombre*, Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 1996, pág. 36.

⁶ García Calvo, Agustín, *Análisis de la Sociedad del Bienestar*, Zamora, Editorial Lucina, 1993, pág. 32.

⁷ *Ibidem*, pág. 39.

⁸ *Ibidem*, pág. 68

⁹ *Ibidem*, pág. 92.

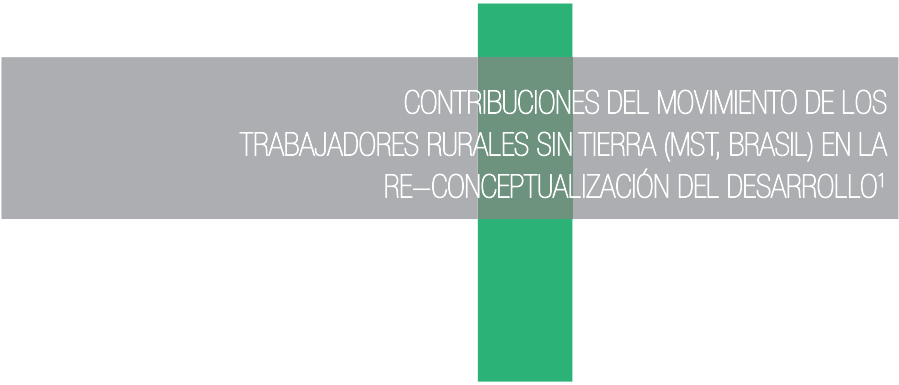
¹⁰ *Ibidem*, pág. 93

¹¹ *Ibidem*, pág. 134.

¹² *Ibidem*, pág. 135

¹³ *Ibidem*, pág 159

¹⁴ García Calvo, Agustín, *Contra la paz, Contra la democracia*, Editorial Virus, 1993, pág 58.



CONTRIBUCIONES DEL MOVIMIENTO DE LOS TRABAJADORES RURALES SIN TIERRA (MST, BRASIL) EN LA RE-CONCEPTUALIZACIÓN DEL DESARROLLO¹

Gabriel Rodrigues Lopes^{*2}

I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano

Introducción

A lo largo de la historia del Brasil, desde el inicio del proceso de dominación y expansión de la hegemonía portuguesa, los embates y resistencias desarrollados por los pueblos originarios, negros africanos y los mestizos, oriundos de los entrechoques de esas matrices culturales, fueron remodelándose delante de las investidas del sector dominante durante los siglos de dominación y conquista.

El avance del proyecto de desarrollo capitalista Portugués se basaba en la conquista y dominación del territorio, imposición de su cultura y construcción de un entramado social y simbólico que funcionara como una agencia de consolidación del modelo agrario-exportador (Ribeiro, 1996), caracterizado por la gran concentración de tierra, monocultivos para producción en gran escala a fines de exportación, uso de mano de obra esclava indígena y negra y de la fuerza represiva del Estado siempre que fuese necesario para la manutención de ese modelo.

La cuestión agraria en el Brasil es de naturaleza conflictiva, pues tanto para el patronato empresarial de la colonia

de ayer como para el gerente de las multinacionales de hoy, la irresponsabilidad delante del destino del pueblo es reinante. Para ese sector dominante la población no se constituye como pueblo, como decía Darcy Ribeiro (1996), sino como fuerza energética para servir a sus emprendimientos comerciales e industriales, mal paga y explotada, lo que configura el proyecto de desarrollo desde el Estado como incompatible a un proyecto popular, pues a partir del uso del poder institucional y del control de la máquina del Estado para mantener un ordenamiento social y jurídico se le adjudica a la clase dominante el poder de decidir el futuro de penuria de la mayoría y la prosperidad de sus pares.

En la historia del país, todas las veces que los pobres se organizaron tuvieron que desarrollar tácticas de defensa para sostenerse ante los ataques de la clase dominante, puesto que para la burguesía y oligarquía la pobreza pi—diendo limosnas es aceptable pero la pobreza organizada hay que ser combatida.

I – El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) y la Cuestión Agraria

El MST, en la actual coyuntura del país, es una de las pocas organizaciones en proponer un rompimiento radical con las recetas de la ideología neoliberal, haciendo hincapié en el campo como salida para la creciente miseria social de las ciudades, para los movimientos migratorios descontrolados, para la favelización de la población originaria del campo y aquellas de origen urbano (Câmara, 2003), transformando la cuestión de la tierra en una cuestión de todos los trabajadores.

El avance de las políticas neoliberales a los fines de la década de 80, relacionadas con el desempleo estructural, desregulación y flexibilización de derechos laborales y privatización de empresas estatales, etc., produjo el reflujo de los movimientos campesinos y sociales, lo que propició una mayor correlación de fuerzas entre los ruralistas / terratenientes fortaleciendo así el agro—negocio como modelo de desarrollo económico nacional en que se maquilla el latifundio como empresa rural y la agricultura capitalista como agricultura familiar, transfiriendo por ende la cuestión agraria del campo de la política y de los derechos para el territorio del mercado y del capital, creando una relación de dependencia y de dominación naturalmente conflictiva, en que de un lado se concentra la tierra y del otro se lucha para democratizarla (Fernandes, 2008a; Ramos Filho, 2005, 2010).

Hay dos maneras de interpretar la realidad brasileña en el campo, dentro de la discusión del desarrollo territorial, que es el paradigma de la cuestión agraria y el paradigma del capitalismo agrario (Fernandes, 2008a; Ramos Filho, 2005, 2010). El primero considera la relación entre el campesinado y el capital como estructuralmente desigual, contradictoria y luego conflictiva, características inherentes al capitalismo y dentro de él insuperables, ya que las políticas más progresistas funcionarían solamente para minimizar el conflicto, vía entrega de tierras como medida compensatoria y de emergencia, así como de mecanismos de cooptación, división y represión de movimientos sociales como freno al avance reivindicativo por la reforma agraria.

La otra corriente teórica del problema agrario, según los autores ya citados, parte de la premisa de que como la realidad actual es capitalista no habría necesidad de buscar respuestas para la cuestión agraria fuera de ella, ya que no sería un problema insoluble dentro de ese sistema económico dominante y por ende la realidad del campo brasileño se convierte en irrelevante, bastando el Estado ejecutar políticas de desarrollo para integrar campesinos al mercado y al capital, ya que para ese paradigma, el concepto “tradicional” está relacionado al viejo, antiguo, atrasado, incompetente, o sea, los campesinos serían un sector incompleto que necesitarían integrarse al sistema perfecto, en el caso, el capitalismo (Fernandes, 2011).

Ello nos ayuda a entender la lógica por detrás del discurso de la clase dominante en los medios de comunicación y de las políticas de Estado cuando descalifican a los campesinos en su cultura, planteando que la salida para su

"atraso" es reformarse e insertarse en el mercado, de preferencia en un proceso largo y prolongado que busca "moralizar" las clases laborales, "desmoralizar" las clases pobres y "reeducar" el pueblo, en esa lucha y resistencia se da también la apropiación y expropiación (Hall, 1984).

Aquí se ve una íntima relación entre el desarrollo y la cultura, ya que en la formación y evolución del capitalismo, el capital requiere que haya un proceso constante, irrefrenable, de reeducación y "reforma" de las clases populares para la constitución y manutención del nuevo orden social (Hall, 1984).

El paradigma del capitalismo agrario ya predominante como discurso de gobierno, integrado a su política de desarrollo territorial, en los grandes medios de comunicación y hasta en la academia, pretende dejar sumerjo que el Índice de Gini de la estructura de la propiedad de la tierra en el año 2006, en torno de 0,854 (Ramos Filho, 2010), representa una de las mayores concentraciones de tierra en el mundo y la cuarta en el continente americano y en proceso de ascendencia; que hay miles de personas acampadas a la orillas de carreteras y cercas de haciendas desde hace más de 10 años esperando una posición del Estado; que la pobreza en el campo es la más seria y aguda con mayor contribución de pobreza; que el número de desplazados, excluidos y asesinados por conflictos agrarios pasa de miles y crece a cada año.

No presentar las causas reales de las problemáticas del campo brasileiro es corriente en la industria de los medios de comunicación ligados a los sectores dominantes, ya que apropiándose de ciertos elementos reivindicativos del sector popular resistente, en el caso los sin tierra, las transforman en un producto vendible en el mercado, pero borrando antes su carácter de clase y su conflictividad inherente, presentando así a la sociedad el aumento de la violencia en el campo sin presentar la contradicción, la desigualdad histórica que rodea la cuestión agraria en el país.

O sea, convence la opinión pública, políticos y científicos sociales que el problema son los conflictos y no las causas de ellos, necesitando entonces de medidas asistencialistas y de emergencia y no de una política de desarrollo territorial que desconcentre la estructura de tierras por medio de la desapropiación para una reforma agraria masiva, amplia y rápida, promoviendo políticas de financiamiento en los asentamientos (Stédile y Fernandes, 2005).

Por lo tanto, negar la existencia de conflictos de tierras lleva a la búsqueda de soluciones para los problemas agrarios en el mercado, vía políticas compensatorias, asistencialistas y crediticias, intensificando la concentración de tierras, la pobreza, la desigualdad social, las migraciones hacia las ciudades (agudizando la cuestión social urbana) y el retroceso de la lucha de los movimientos sociales de lucha por la reforma agraria.

II — El MST y la construcción de un proyecto de desarrollo territorial a partir de la resistencia

Do colonialismo escravocrata à colonialidade contemporânea as bases da concentração fundiária seguem inabaladas, seja através do latifúndio, passando pelo agronegócio moderno, até o capital monopolista nacional e transnacional
(Ramos Filho, 2010:05)

El proyecto de desarrollo de la clase dominante, aquí reflejado en el agronegocio, se basa en la organización de la producción para la exportación de productos primarios en gran escala, mono—cultivados en grandes concentraciones de tierras mecanizadas y fertilizadas por medio del uso descontrolado de agroquímicos, sostenida con la mano de obra informal, mal paga o esclava, una lógica, como apunta Fernandes (2008a), de reforma

agraria de mercado, es decir, de mercantilización de la tierra, en que se retira la reforma agraria del campo de la política, llevándola a la esfera de la economía capitalista, y en ese momento, se le quita al territorio su carácter e identidad político, fomentando el rechazo a la política y la eliminación del conflicto y de las condiciones de ejercicio de la ciudadanía, es decir, el territorio como mercancía imposibilita la construcción y ejercicio de democracia local, como afirma Vainer (2002).

La construcción social de una conciencia y sentimiento de que se vive en una crisis juegan un rol importante para legitimar la transformación del territorio en sujeto/actor económico y mercancía, lo que facilita la apropiación del poder público por empresarios privados para la gestión de la ciudad/territorio empresa, reduciendo el espacio público y subordinando el poder público a los intereses del capital local y transnacional (Vainer, 2002).

En esa línea, las políticas nacionales, a partir del gobierno Lula, intensificaron la dinámica del agro–negocio al mismo tiempo en que disminuyeron el poder de presión de los movimientos campesinos en la lucha por la reforma agraria, ya que la presión de ocupar tierras siempre significó una mayor cantidad de asentamientos formalizados, aumentando así el acceso a la tierra a un número más grande de familias (Fernandes, 2008a).

El desarrollo planteado por el Estado Brasileiro revestido en un gobierno “progresista” responde a exigencias neoliberales del mercado internacional, para lo cual es necesario un reacomodo institucional del mismo, reconociendo la diversidad de actores comunitarios en el territorio, pero negando a su vez el papel protagónico que deben tener estos en la toma de decisiones y en la formulación de los planes de desarrollo.

Donde luchar políticamente contra la construcción de hidroeléctricas que violan los derechos humanos, como Belo Monte, significa impedir el “avanzo del desarrollo nacional”, donde organizarse para no ser desplazado violentamente de sus casas es oponerse al Mundial y a las Olimpiadas, donde ser contra los abusos de poder y asesinatos indiscriminados del BOPE (la tropa de elite de la Policía del estado de Rio de Janeiro, con sus ‘versiones’ en otros estados del país) en las comunidades pobres y marginales es no desear el ordenamiento territorial de ellas, donde ocupar latifundios improductivos de familias terratenientes seculares y pensar en un nuevo modelo de desarrollo para el país es deslegitimar el Estado Nacional y ser pasible de convertirse en más un tipo penal.

Ante este panorama el MST hace énfasis en la construcción de un proyecto político de transformación social y económico, en el cual se privilegian los procesos de identidad territorial y producción agrícola de carácter endógeno, promoviendo un desarrollo local basado en la redistribución multicultural del poder en el territorio, acompañada de una redistribución en el control de la fuerza de trabajo, de sus recursos, sus productos y riquezas, así como ve necesario un cambio profundo de otros ámbitos básicos del patrón de poder y del modo de producción más allá del territorio de los asentamientos, elementos que Aníbal Quijano (2006) presentaba también para la realidad latinoamericana.

Los años de experiencia le trajo al MST la posibilidad de plantear una nueva forma de interacción con el territorio, que va más allá de ocupar la tierra y distribuirla entre los miembros de la base del movimiento de modo organizado, sosteniendo que no basta con luchar por la tierra, pues sin la viabilidad económica de los asentamientos, sin un proyecto de desarrollo para cada territorio el proceso se marchitaría, ya que sin medios de producción, recursos financieros y acceso a tecnología, las relaciones comerciales con el mercado capitalista se volverían insostenibles.

2.1 El desarrollo desde lo local: el caso de los asentamientos del MST

Para ese movimiento, enmarcado dentro del paradigma de la cuestión agraria, la reforma agraria es una política

pública dentro del desarrollo territorial que debe definir áreas para el reordenamiento y desconcentración de tierras por medio de la desapropiación de latifundios improductivos para la implantación de asentamientos asesorados técnicamente y financieramente por el Estado (Fernandes, 2008), hecho de modo masivo, a fin de conducir a cambios estructurales en la cuestión agraria del país — si no no se podría llamar reforma, sino política compensatoria tópica en áreas—problema (como hace el gobierno "progresista" lulista) —, amplio, compatible a la demanda por tierra y, rápido, ya que no se puede eternizarse en el tiempo (Gomes da Silva, 1995).

En los asentamientos de la reforma agraria conquistado bajo mucha lucha y resistencia, los hasta entonces sin tierra, según Stédile (1997), se convierten en pequeños productores rurales que pasan a enfrentar las mismas dificultades y contradicciones de otros campesinos que ya poseían la tierra, así, al principio empiezan a producir para la subsistencia de su familia superando el hambre histórica a que millones de brasileiros como ellos están sujetos. Pero luego surge la necesidad de construir su casa y educar a los hijos, y se dan cuenta por medio del trabajo de concientización y organización del MST, que producir para comer solamente no les conviene, de que necesitan producir para el mercado local y así generar renta, y para ello necesitan organizarse en cooperativas y adoptarlas como forma superior de articulación para la organización de la producción con fines de sostenibilidad económica y conciencia colectiva.

Como en todo proceso de teorización, se necesita de la práctica cotidiana, que si es analizada permite construir propuestas para los nuevos desafíos, sorpresas y contradicciones que van surgiendo, así, se han formulado algunas soluciones para el problema de la sostenibilidad de los asentamientos, como por ejemplo, según Poker (2003), agregar en la pauta de reivindicaciones que las políticas públicas estén pensadas para fornecer créditos a los asentados, a los pequeños agricultores, ya que es cada vez más imperativo desarrollar procesos de cooperación entre los agricultores, para que organizados en cooperativas puedan superar las dificultades y conseguir en conjunto los medios de producción y conocimientos específicos, agregando valor a los productos.

Para ello, el movimiento tuvo que hacer muchas evaluaciones de sus prácticas y teorías, lo que le llevó a re—conceptualizar la cooperación, pues en la década de '90 para la dirección del movimiento, ese concepto debería ser absorbido por los trabajadores por medio de capacitaciones y talleres ministrados por el sector de educación del campo y que con el tiempo la cooperación sería internalizada en las prácticas entre los asentados, y lógicamente un asentamiento que se organiza de modo cooperado tiene más posibilidades de sobrevivencia económica y de generar prácticas de desarrollo que si estuviesen aislados (Poker, 2003).

Sin embargo, según el mismo autor (2003), mismo después de las capacitaciones, la mayoría de los asentados rechazaba la cooperación, prefiriendo la gestión individual/familiar de la tierra, así que se percibió que la matriz ideológica del movimiento en ese momento histórico³, basada en las categorías de alienación y conciencia, dejaba de tener en cuenta la complejidad individual y que la cooperación es una relación social que necesita ser ejercida diariamente, en una praxis, donde a lo largo del tiempo se va fortaleciendo y construyéndose.

Se percibe entonces que no se puede analizar una relación social o territorio sin tener en cuenta el elemento cultural, que condiciona y determina matrices de comprensión de mundo y por ende de la relación del campesino con su alrededor, así, la resistencia del agricultor a nuevas maneras de producir en la tierra adviene de su naturaleza cultural, como afirma Paulo Freire en *Acción Cultural para la Libertad* (1981).

Es decir, la construcción del cooperativismo tiene su complejidad, puesto que no es una dinámica que debe ser interiorizada en los agricultores por medio de palestras y cursos de formación, sino una relación social, donde las distintas posturas frente a un proceso, a un problema nuevo son objeto de debate y profundización de la discusión, pues cuanto más práctica cooperativa un territorio esté desarrollando, más cualitativo, enriquecedor e indispensable será la cooperación para el territorio.

Las cooperativas en los asentamientos del MST hoy día, van de una organización más simple como la siembra y cosecha colectiva, la asociación para la compra de maquinas, herramientas de trabajo, insumos y venta de productos, cooperación de prestación de servicios, de producción agropecuaria, hasta la agroindustria (MST, 2009) que posibilita la inserción del campesino en el proceso de desarrollo de su región, en que muchos ya consiguen tener un patrón de vida superior a lo que tendrían si ganaran un buen sueldo en las ciudades (Stédile, 1997).

Además de ser relevante en la manutención de la juventud en el campo, la Agroindustria genera empleo que exige conocimientos especializados, lo que resulta en una mayor renta capaz de satisfacer las realizaciones personales de los campesinos, posibilidad de diversificación de la producción, replicación de conocimientos técnicos familiares, de ahí la necesidad de programas y proyectos que organicenla en forma cooperativa (Stédile, 2011).

La Agroindustria es la forma más compleja de cooperación agrícola en un asentamiento, puesto que solo como forma cooperativa ella puede ser controlada por los campesinos implicando una división del trabajo en el proceso de producción agrícola que supera la dicotomía industria / agricultura por el hecho de que se realiza una división del valor agregado al producto in natura, plasmado en la renta de la producción, entre todos (Stédile y Fernandes, 2005).

Diferentemente del capitalismo que la utiliza para explotar la mano de obra, la división del trabajo planteada por el movimiento, que se ve en las 96 experiencias de Agroindustrias en los asentamientos (MST, 2009), está vinculada al desarrollo técnico de las fuerzas productivas y de la cooperación de las mismas, lo que garantiza que todos van a lograr los beneficios generados en la unidad productiva, donde toda la producción in natura que viene del campo, luego de transformarse en un producto con valor agregado por la Agroindustria y comercializado en el mercado, la riqueza producida en ese proceso vuelve para el asentamiento en beneficio de todos, configurando una superación tanto del modelo campesino típico como del capitalista (Stédile y Fernandes, 2005).

Pero no es solo relevante en el carácter económico, puesto que en la venta de cualquier producto industrializado y comercializado, el sello del MST simbólicamente significa que además del producto ser exento de agroquímicos, preserva el medio ambiente, no hace uso de mano de obra infantil ni esclava ni explotada, sino colectiva y cooperativa, diseminando, desde el punto de vista político e ideológico, que el modelo de desarrollo implementado y propuesto por el movimiento es posible y perfectamente viable. Al contrario de desarrollo local, asociado a la competencia entre territorios, se puede plantear entonces el desarrollo desde lo local, capaz de construir otro poder desde las bases, observando la especificidad de cada lugar, para conformar otro desarrollo de la sociedad, construida desde un sector orgánico que provee las necesidades de todos, con otros valores (Coraggio, 2007).

Consideraciones finales

El Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra, por ser organizado, de carácter popular, defendiendo otro modelo de desarrollo, de relaciones económicas, sociales y con la naturaleza, dentro de un entramado social y simbólico de dominación, puede ser considerado contra-cultura y contra-hegemónico, que viene desarrollando tácticas de resistencia que se convirtieron en fuerzas del desarrollo territorial impulsado por el movimiento en esos casi 30 años de historia de lucha y persistencia.

No se puede aquí afirmar que ese sector popular se dedica exclusivamente a la resistencia, es importante recordar la alternancia entre impugnación y aceptación, el carácter conflictivo de la disputa de poder, de sentidos, etc. que caracterizan la cultura de los sectores populares. Ahí es fundamental entender el campesino, de acuerdo con Ramos Filho (2005), como una clase social que viene recreándose por medio de la organización para la

lucha contra el capital.

Juega acá un rol muy relevante la capacidad que tiene los grupos sociales, albos de las políticas de desarrollo desde arriba, de transformar esa intervención, imponiendo sus prácticas, tradiciones y valores sociales y culturales, convirtiéndola en algo nuevo, pues apropiase de ella y le dan otro sentido, propio de su universo cultural, pues son culturalmente más aceptadas y más significativas, lo que les da a esos grupos sociales un mayor empoderamiento político (Escobar, 2005).

Los sectores populares necesariamente construyen respuestas a la dominación como forma de sobrevivencia y manutención mínima de su cultura. Son prácticas de resistencia que buscan legitimarse en un entramado social y simbólico en que juegan poderes con distintas fuerzas, donde la organización para la ocupación de tierras, como presenta Fernandes (2008), surge como una necesidad de supervivencia y una conciencia y aprendizaje que se construyeron a partir de la realidad vivida, de un proceso histórico de experiencias de resistencia que se sostienen en base a identidades colectivizadas como necesidad, indignación, intercambios, historias de lucha, explotación, superación, etc. y que crean metodologías distintivas de resistencia a partir de la trayectoria de la lucha de cada lugar.

Es lo que se llama trabajo de base, espacio social—político en que se desarrolla la metodología de resistencia popular, a partir de la formación, organización, tácticas de lucha, de negociaciones y enfrentamientos con latifundistas y con el Estado (Fernandes, 2008), ocupaciones de tierras y la construcción de campamentos, ocupaciones de edificios públicos, caminatas. En la conquista de los asentamientos se desarrollan tácticas variadas de resistencia como la implantación de recursos para su sostenibilidad como escuelas, cooperativas y Agroindustrias. Tácticas que responden a la defensa de características que dan forma al desarrollo planteado por el movimiento, que presenta aspectos como el trabajo familiar, la tierra como valor de uso, la propiedad de los medios de producción, la autodeterminación del

ritmo de trabajo familiar (Ramos Filho, 2005), la gestión de los recursos y riquezas producidos en el territorio, etc.

A partir de las breves reflexiones realizadas en ese artículo, se podría plantear que condiciones como i) la conciencia social y política; ii) las experiencias previas de cooperación entre los actores; iii) las redes de intercambio construidas y reforzadas desde el campamento; iv) la historia común de lucha por la tierra; v) las resistencias que transforman las intervenciones desde arriba, implantan recursos para la sostenibilidad de los asentamientos, construyen identidad territorial y acumulan fuerzas para la construcción de un poder popular emancipador; vi) la correlación de fuerzas con otros movimientos sociales; vii) la organización de la producción y la división del trabajo; viii) los principios básicos del MST; ix) la lucha por acceso a créditos y capacitación técnica desde el Estado y; x) la defensa de la propiedad de los medios de producción, de la tierra como valor de uso, de la gestión de los recursos y riquezas del territorio, etc., serían las fuerzas del desarrollo territorial del MST y sus contribuciones al debate acerca del tema Desarrollo.

Bibliografía

- Câmara, Antônio. 2003. "A atualidade da reforma agrária — de Canudos aos Sem—Terra: a utopia pela terra". *Revista Olho da História*, nº 3. Salvador. Disponible en: www.oohodahistoria.ufba.br/03camara.html
- Coraggio, José Luis. 2007. "Instituciones, cultura y ética en el desarrollo local". Seminario Internacional sobre Desarrollo Económico Local. Bogotá.
- Escobar, Arturo. 2005. "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social". Mato, Daniel (coord.) *Políticas de economía, ambiente*

y sociedad en tiempos de globalización. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela: Caracas: 17–31.

Fernandes, Bernardo Mançano. 2011. "Campesinos y procesos rurales: diversidad, disputas y alternativas". *Boletim DATALUTA*, v. 44, Presidente Prudente: 01–12.

Fernandes, Bernardo Mançano. 2008a. "O MST e as reformas agrárias do Brasil". *Debates*, OSAL. Año IX, n.º. 24. Buenos Aires: 73–85.

Fernandes, Bernardo Mançano. 2008. "La ocupación como una forma de acceso a la tierra en Brasil: una contribución teórica y metodológica". Sam Moyo y Paris Yeros (coord.).

Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina. CLACSO, Buenos Aires: 335–357.

Fernandes, Bernardo Mançano. 1999. "Brasil: 500 anos de luta pela terra". *Revista de Cultura Vozes*, n.º 02. Petrópolis: 01–09.

Freire, Paulo. 1981. *Ação cultural para a liberdade*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1981.

Gomes da Silva, José. 1995. "Estatuto da Terra (ET), Trinta anos". *Ensaio e Debates*, Revista da Associação Brasileira de Reforma Agrária – ABRA. N.º 01, vol. 25. São Paulo: 03–38.

Hall, Stuart. 1984. "Notas sobre la deconstrucción de lo popular". Samuels, R. (ed.): *Historia popular y teoría socialista*, Crítica/Grijalbo, Barcelona: 93–110.

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra. 2009. "25 anos de lutas e conquistas". *Jornal Sem Terra*, n.º 289. Disponible en: <http://www.mst.org.br/jornal/289/editorial> Poker, José Geraldo. 2003. "Co–operação e cooperativismo no movimento dos trabalhadores rurais sem terra". *Revista ComCiência*. Disponible en: <http://www.com-ciencia.br>

Quijano, Anibal. 2006. Entrevista a la Revista "Brasil de Fato". Disponible en:

<http://historiaemprojetos.blogspot.com/2008/10/entrevista-com-o-sociologo-peruanoanibal.html>

Ramos Filho, Eraldo da S. 2005. "A ofensiva do capital no campo brasileiro e a resistência do Campesinato". *Revista Nera*, ano 8, n.º. 6. Presidente Prudente: 46–58.

Ramos Filho. 2010. "Política de combate a pobreza rural com produção de desigualdade: reforma agrária de mercado e movimentos sócio–territoriais no Brasil". LASA

(Associação de Estudos Latino Americanos). Toronto: 01–27.

Ribeiro, Darcy. 1996. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

Stédile, João Pedro y Fernandes, Bernardo Mançano. 1999. *Brava Gente: la Trayectoria del MST y la Lucha por la Tierra en el Brasil*. Ediciones América Libre, Rosario, 2005.

Stédile, João Pedro. 1997. "O MST e a questão Agrária. Entrevista com João Pedro Stédile".

Estudos Avançados, 11 (31). São Paulo: 69–97.

Estudos Avançados. 2011. "América Latina, la juventud y el cambio social". Federación Universitaria de Buenos Aires – FUJBA (Cartilla). Buenos Aires.

Vainer, Carlos. 2002. "Pátria, Empresa e Mercadoria". Arantes, Otília; Vainer, Carlos;

Maricato, Ermínia. (Comp.). *A cidade do pensamento único. Desmanchando consensos*.

Editora Vozes, Petrópolis: 75–101.

1 El presente artículo se refiere a las primeras páginas de la tesis del autor intitulada **Las contribuciones del Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) en la re–conceptualización del Desarrollo: el caso del asentamiento Caralbas, Japeratuba (Sergipe, Brasil)**, en el Programa de Maestría Desarrollo Local de la Universidad Nacional de San Martín.

*2 Economista Social y Especialista en Sociología de la Violencia por la Universidad Federal de Sergipe (Brasil).

Actualmente es estudiante de la Maestría en Desarrollo Local – Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Becario del Programa de Becas Internacionales "Roberto Carrí" – Argentina. Correo: bieleosamigos@hotmail.com

3 El segundo gobierno de Fernando Henrique fue difícil para el movimiento pues se invirtió en la criminalización de las ocupaciones de tierra afectando directamente a los movimientos sociales de lucha por la tierra, por medio de resoluciones que impedían asentar a familias que ya estaban ocupando la tierra y la desapropiación de ellas, de la represión y asesinatos masivos de decenas de campesinos, del fuerte uso del aparato mediático y de la propaganda construyendo un imagen negativa al MST. Ese momento fue donde la resistencia y las discusiones en los asentamientos acerca de las estrategias para su sostenibilidad ganaron más impulso (Fernandes,

1999; 2008; Stédile, 2005).

Prof. Cedriani Juan Pablo*

Conflictos en la integración de la imagen corporal en América Latina

En el presente trabajo aplicaré algunas de las líneas de lectura de Frantz Fanon a recientes investigaciones elaboradas en América Latina y, más específicamente en Argentina, acerca de la constitución de subjetividades y la vivencia de corporalidades, catalogadas como *sub–alternas* o *marginales* y su relación con los medios masivos de comunicación. La vigencia de Fanon, en estos términos, remite a la interpretación que hace de *las imposturas* del negro frente al *mundo blanco*, principalmente en *Piel negras, máscaras blancas*, donde indaga las cuestiones psicológicas de ambos procesos de construcción del individuo. Lejos de caer en un anacronismo, con este propósito pretendo clarificar las bases de estas problemáticas y explorar los *orígenes* de estos fenómenos, sin limitarme al plano psicológico, sino que, siguiendo las lecturas de Fanon, apunto a las cuestiones materiales que subyacen a tales *taras*, producidas por la situación de dominación. En sus trabajos, Fanon muestra cómo ambos planos (el psicológico y el material) se encuentran en un círculo perverso (lucha narcisista), del que es extremadamente difícil escapar. Pensando entonces en los factores psicológicos y materiales actuales, aplicaré las lecturas fanonianas de los conflictos análogos, relacionados con el racismo, haciendo hincapié en la elaboración —y

sobre—determinación— de la imagen corporal, como instancia distorsionada de interacción con el mundo y los otros.

Para desarrollar estos temas, en un primer momento expondré algunas de las principales caracterizaciones que Fanon hace de la elaboración corporal del negro colonizado y del contexto material en el que se encuentra. Mi intención es obtener elementos que puedan utilizarse en interpretaciones actuales de fenómenos contemporáneos similares; proyecto ya insinuado por Fanon en su obra, cuando contempla la posibilidad de aplicar las mismas categorías para los pueblos que hayan estado sumidos por otros a un complejo de inferioridad, es decir, colonizados.

Luego esbozaré las tesis principales que proponen algunos autores en torno a los desplazados, vulnerados y excluidos; las dificultades que atraviesan en su constitución, las relaciones que se establecen con cuestiones de geopolíticas y el papel que juegan los medios masivos de comunicación y los contenidos que estos mismos producen. Existen muchas coincidencias entre el papel que asignaba Fanon a la literatura, el cine y demás medios, provenientes de la *metrópolis*, como espacios donde se plasmaban los estereotipos raciales y el papel que pueden asignárseles hoy a los medios masivos que, con a los tecnologías actuales, intensifican estos procesos y en muchos casos los *mundializan*.

Finalmente me gustaría proponer posibilidades superadoras basadas en los propios escritos de Fanon y algunos autores contemporáneos, para explorar las alternativas en nuestra época. La consigna de búsqueda que daría dirección a esta parte referirían a las maneras *auténticas* de elaboración subjetiva del propio individuo, asentados en algunos pasajes de la obra de Fanon, donde se propone una praxis nueva que, el propio autor, nunca llegó a elaborar por completo pero que *demandaba* a lo largo de todos sus textos, entre derribo de mixtificaciones y pedidos por un hombre nuevo a crear. Propongo además una *vuelta crítica* sobre el origen político—material de estos prejuicios como condición previa para su eliminación y lecturas como las que sirven de guía a este escrito, son un claro indicio de preocupación por emprender tales proyectos.

I

Fanon, caracteriza a la sociedad colonizada como una sociedad escindida. En ella, el colono circunscribe el entorno/espacio vital del colonizado. Direcciona los pasos, encorva las espaldas, vuelve las miradas al suelo. Va—liéndose de barreras visibles e invisibles, anuncia prohibiciones o excluyen sin más. El colonizado encuentra muros, alambradas, golpes, miradas, gestos, palabras, que constantemente lo vuelven a su lugar. Esta oposición de existencias dirige los individuos de una u otra realidad y los ubica a donde *pertenecen*—operaría aquí la materialización de la lucha de narcisismos caracterizada por Fanon (Fanon, 1963)—.

Según esta descripción, el ser negro, no sólo remite al tono oscuro de su piel, sino al lugar social al que es asignado. Hay más de un camino para entrar o salir de la condición de negro, hay más de un camino para ser o dejar de ser un hombre. En este contexto, de marcado sometimiento; el cuerpo, deseante, anhelante, se ve acorralado desde el exterior. Es entonces cuando padece el colonizado la internalización del conflicto.

La mencionada *epidermización* —variante fanoniana de la internalización psicoanalítica— del conflicto colonial (Fanon, 1963) es para Fanon una consecuencia necesaria del régimen de opresión, es la antesala de las futuras interacciones del negro, dentro o fuera de aquél suelo. En el momento en que el conflicto se inscribe en la *la conciencia de mundo del colonizado*, no habrá otra cosa que una ensoñación diurna constante. *Responde esto a una valoración común de los pueblos donde la cercanía a la condición de Hombre está dada por el color de piel o por poseer el suficiente capital para comprar esa piel*. De allí la afirmación *trágicamente Zen* de Fanon: Se

es blanco porque se es rico, se es rico porque se es blanco.

Nada puede ya cambiarse. No hay un *hacer con palabras*, no se va a ningún lado con las ideas o acciones, todo lo que hay es un tiempo que transcurre en los relojes de manera *formal*. Lo dirá de Martinica como sigue:

"Un espectáculo atormentado por adoquines desiguales, de guijarros que los pies hechan a rodar, y, en— cerrados allí, subiendo y bajando, tres o cuatro centenares de jóvenes que se arriman, se toman, no se toman jamás, se apartan.

—Cómo te va?

—Bien. Y tú?

—Bien

Y así durante 50 años. Sí, esta ciudad está lamen— tablemente encallecida, fracasada" (Fanon, 1963: 27)

En este contexto, la imagen corporal del colonizado no puede sino enfrentar una fragmentación. Es importante tomar en cuenta que desde la lectura de Fanon¹, la elaboración del esquema corporal refiere a "un fenómeno en el que se integran los procesos fisiológicos con los psíquicos y sociales" (Aguado Vázquez, 2004: 48) a través de una interacción dialéctica con el mundo —el medio colonial antes descrito— que contribuye a re— figurar tal imagen constantemente —más allá del proceder puramente mecánico—kinestésico—, pues se encuentra influenciada culturalmente y es esto en lo que se detiene Fanon. Justamente, le interesa mostrar los aspectos raciales que distorsionan la percepción del negro —entendido en el doble sentido, de la *propia* y la *que se tiene de él*—. Así, lo que caracteriza al hombre será el agregado simbólico con el que reviste el simple esquema corporal —que fuera de esto es una característica compartida por otros seres vivos (Schilder, 1978) —.

Ahora bien, para Fanon, a diferencia de la conformación de un esquema corporal en tercera persona —*troisième personne*— que sería parámetro de normalidad de perspectivas como las de Schilder, lo que padece el *negro colonizado* es la descomposición del suyo en una triple persona —triple *personne*—, en la medida en que *es hecho responsable*² de su cuerpo, *sus ancestros y su raza* (Fanon, 1952). Así, la condición de pueblo dominado es perpetuada en el colonizado *bajo un conjunto de gestos, mitos, frases*, etc que recubren el incipiente desarrollo de la propia estructura perceptiva del mundo y de él mismo desde la infancia.

II

La imagen corporal —como he mostrado— depende de factores sociales, políticos y económicos. Los este— reotipos de clases son muy comunes en las producciones de los medios masivos de comunicación, casi tanto como los estereotipos de razas. Los ejemplos que Fanon emplea en su exposición, tomados en su mayoría de la literatura o el cine, pueden re—encontrarse fácilmente hoy en día como una numerosa lista *actualizada* de los mismos. Me pareció interesante en esta línea, referirme principalmente a dos de los trabajos presentes en la compilación: *Cuerpo(s)*, *Subjetividad(es)* y *Conflicto(s)*, donde se alude a programas con contenidos presuntamente *inspirados* en la vida cotidiana de determinadas clases sociales. Los *reality shows* y a programas con formato de documental suponen por su aparente registro de primera mano, una *visión objetiva*. Algunos de ellos, como *Policías en Acción*, o *Cámara testigo* y demás, se encargan de construir la imagen del *otro de clase* (Figari y

Scribano, 2009). En estos modelos contribuyen a perpetuar al *negro*, al *gordo*, al *pobre/necesitado*, entre otros. Estas (sobre)caracterizaciones responden a hechos históricos *concretos* o a representaciones populares ancladas en determinadas dinámicas de interacción de etnias o clases sociales, a través de *territorializaciones*, *desplazamientos*, *ocultaciones*, *sometimiento* o *exclusiones* naturalizadas luego mediante su "constatación" mediática. La cruda realidad en el lente de la cámara, en el receptor de TV.

Mediante los textos antes mencionados, los autores no sólo apuntan cancelar las —fanonianas— mistificaciones/fijaciones, sobre las subjetividades *excluidas*, sino que, desmantelan una serie de discursos, mucho más sutiles en su empleo, ordenados en torno a valoraciones —construcciones— *aceptadas más o menos comúnmente*, que llevan consigo supuestos igualmente *excluyentes*. Así por ejemplo, la compra —consumo— *por los ojos* de la noción de belleza, impresa en la contratapa de una revista *de chimentos*, incluye además *sin tematización adicional* suposiciones tales como, clase social, color de piel, edad, etc.

Teniendo presente estos elementos, los autores concluyen que los condicionamientos para la elaboración del esquema corporal en los *sectores marginados* son muy marcados, especialmente por la carencia de elementos para su conformación. El individuo compone su esquema corporal de las sobras de la sociedad y acaba por construir un esquema *de segunda mano*.

Coinciden aquí el hincapié en el *costado material y social* de la configuración de la subjetividad propuesto por Fanon, con la afirmación que hace Borghi, según la cual los sujetos y objetos en su disposición particular denotan configuraciones específicas del entorno social y son los medios de comunicación, que en su aparente intención de *mostrar la realidad tal como es*, nos *in—forman* —casi en el viejo sentido de dar—forma a la substancia— de tales configuraciones y el éxito social que los *avala* demuestra la aceptación que permanece de manera más o menos tematizada en la sociedad³. En resumen, en la lógica del consumo como acto de socialización reduce a los individuos a comprar un *pase* para el reconocimiento e ingresar al círculo de la dignidad y la *buena imagen* social. Luego las políticas de distribución del espacio, bienes sociales y culturales —*asistenciales*— agruparán a los individuos y completarán su sobre—determinación (Figari y Scribano, 2009).

Teniendo en cuenta lo anterior, ¿cuáles son las posibilidades *reales*⁴ —sociales y económicas— que los individuos tienen sobre estos desprendimientos o incorporaciones y cuál es la *incidencia* en términos de *solidez* de la configuración de la imagen, la calidad de estos elementos de descomposición e incorporación?

Esta pregunta apunta directamente a lo que podríamos llamar, las *perspectivas de clase de elaboración y valoración de la imagen corporal*. Efectivamente, no sólo está dirigida a los elementos que pueden desprender —producir— o incorporar los individuos de las clases marginales, específicamente; sino además, cuáles son las valoraciones que de ellos se tienen, por parte del propio individuo y sus pares. Por ejemplo, qué palabras utilizará, con qué gestos, en qué contextos las empleará y cómo será *caratulado el individuo por ello* (Fanon, 1952: 24). Si con Schilder decíamos que todo objeto que se *incorporaba* al esquema corporal era investido con energía líbido y pasaba a experimentarse como *parte querida* del individuo, podemos preguntarnos —con Fanon— por la valoración social —propia, introyectada o aprehendida y externa— que tendrán aquellas asimilaciones. Esto sin duda repercutirá en la valoración que el propio individuo haga de sí mismo —como conjunto—incorporado, Yo—. Cabe aquí pensar, en términos análogos, en una desfragmentación, en la triple persona fanoniana, en el momento en que el individuo en cuestión haga consciente el *cómo es visto por otros* su color de piel, la ropa que usa, la casa donde vive o el celular que saca de su bolsillo en el colectivo. Podemos complementar estas observaciones a través de Espoz Dalmaso e Ibañez, para quienes el sujeto actualmente es *interpelado* como consumidor y juzgado socialmente a través de sus adquisiciones (Figari y Scribano, 2009). Frente a estas concepciones, las mismas autoras proponen *indagaciones* en torno a las prácticas desde tres ejes *fuertes* que se instauran como

alternativas a la desfragmentación del esquema corporal. Dichos ejes son la *experiencia, creatividad y expresividad* (Figari y Scribano, 2009) y tienen por objeto la re—apropiación de los parámetros de valoración de la propia experiencia, en tanto posibilitan al individuo tematizar las propias prácticas de construcción de su individualidad y la consecuente recuperación de lo que podríamos denominar sus *marcos valorativos*. Con esto el individuo abandona la condición *pasiva de consumo de elementos, para integrar a su imáge* desde los cuales será valorado y desplaza el eje de sus acciones a instancias *activas de construcción y valoración de su propia subjetividad*.

III Cuerpo y performance

En esta parte del trabajo expondré algunas breves relaciones desde el texto del *Cuerpo Cubano*, de Magalí Muguersia *para una relectura de Fanon* a través de algunas propuestas que comparten ambos autores.

El *cuerpo cubano* repasa los avatares que sufren los habitantes de Cuba en su lucha por la liberación y la mantención de tal condición —Fanon reconocería igualmente aquí la parte más difícil—. Me interesa rescatar en esta parte, la noción de cuerpo *activo* y del teatro como *método/modo de mostrar e invitar* a un cuerpo activo. A su vez, haré algunas relaciones con Fanon y el papel que propone para la educación y la práctica deportiva.

Para Muguersia, el cuerpo encuentra una nueva vitalidad en la caracterización del cuerpo libre. Una buena cita para ilustrarlo sería:

...el tesoro de un cuerpo dúctil, experto en riesgos, solidario (...) nos enseñaron lo que todo buen actor y bailarín sabe: que la actuación orgánica, la que produce acción real (no necesariamente realista), surge cuando se elige el camino más difícil; que la coherencia profunda, la verdad en la actuación, se toca por uno de sus extremos con el caos. Por el otro, con la técnica, la disciplina, lo pautado y el rigor. Lo que se genera en la combinación del caos y la disciplina es la libertad. (Muguersia, 2007: 165)

Lo interesante de esta *postura* está en el cuerpo abocado a intervenir en la realidad dispuesto a hacer algo para *despertar de ese ensueño diurno opresivo* que mencionábamos en la primera parte del desarrollo. Si las imágenes del cuerpo colonizado remitan a su entumecimiento, las imágenes del cuerpo en su liberación sin duda remiten a un esfuerzo puesto *materialmente en la realidad*, a una movilidad encontrada con la crítica y la pregunta y los órdenes legítimos (Muguersia, 2007). Me interesa destacar aquí el *combate minimalista* que rescata la autora en la *performance* de la obra *fast food* donde la actriz principal, desnuda, salía al exterior del teatro y *armada* de un cucharón y un plato comenzaba una serie de contorsiones y movimientos que acababan en *la ingesta de sus propios dedos*.

Leyendo esto y a modo de cierre, me gustaría proponer una cita interesante para una suerte de *pedagogía fanoniana descolonizadora de los cuerpos*. La manera de pensar al cuerpo y *las energías desperdiciadas*. Por un lado a raíz de las fricciones entre el estado y la *puesta en acción de los individuos* y por otra parte, el cuerpo lánguido en la quietud (Muguersia, 2007).

"La gran proporción de jóvenes en los países subdesarrollados plantea al gobierno problemas específicos que debe abordar lúcidamente. La juventud urbana inactiva y con frecuencia analfabeta se entrega a toda clase de experiencias disolventes. A la juventud subdesarrollada se le ofrecen casi siempre distracciones de los países industrializados. En Occidente, el marco familiar, la escolarización, el nivel de vida relativamente elevado de las masas trabajadoras sirven de barrera relativa a la acción nefasta de esas distracciones (...). La juventud africana no debe dirigirse a los estadios, sino al campo, al campo y a las escuelas. El estadio no es ese sitio de exhibición instalado en las ciudades, sino un espacio en medio de las tierras que se siembran, que se trabaja y se ofrece a la nación. La concepción capitalista del deporte es fundamentalmente distinta de la que debería existir en un país subdesarrollado (Fanon, 1963: 178)

Las políticas —digamos movimientos, direccionalidad muscular— en estos términos deberían orientarse hacia el afianzamiento del hombre en el mundo, hacia la constante expansión de sus posibilidades de crear.

Si el deporte no se integra a la vida nacional, es decir, a la construcción nacional, si se forman deportistas nacionales y no hombres conscientes pronto se contemplará la podredumbre del deporte por el profesionalismo, el comercialismo (...). Hay que elevar al pueblo, ampliar el cerebro del pueblo, llenarlo, diferenciarlo, humanizarlo (Fanon, 1963: 179)

Concretamente, las sintomáticas de cuerpos *colonizados* encuentran nuevas expresiones, y con suerte estas *intentan ser* o son directamente proporcionales a las nuevas formas de dominarlo que *acontecen* y toman—se instauran en la coyuntura. Frente a esto, es imperioso pensar/hacer —solo raras veces se separan en Fanon estas palabras— nuevas alternativas para la descolonización corporal contemporánea.

"Mi última oración: [tomada de Fanon, por supuesto] Oh, cuerpo mío, ¡haz de mí un hombre que interroge siempre!" (Fanon, 1952: 204).

Bibliografía

- Aguado Vázquez, J. C. 2004. *Cuerpo humano e imagen corporal*. UNAM, México.
 Fanon, Frantz. 1952. *Peau Noire, Masques Blancs*. Editions du Seuil. Manchecourt.
 Fanon, Frantz. 1952. *Piel negra, máscaras blancas*. Schapire, Bs. As. 1974.

Fanon, Fanon. 1961. *Los condenados de la Tierra*. FCE, México D.F., 2009.

Figari, C. y Scribano, A (Comps.). 2009. *Cuerpo(s). Subjetividad(es) y Conflicto(s)*. CLACSO, Bs. As

Muguersia M. 2007. *El cuerpo cubano*. CELCIT, Bs. As.

Schilder, Paul. 1950. *The image and appearance of the human body*. International University, Press, New York, 1978.

* Docente adscripto a la cátedra de Psicología General para la Licenciatura en Filosofía – UNRC

E–mail: dkccerbero@gmail.com

¹ Tomo como referencia este texto ya que en cierta forma contribuye a sintetizar la visión de varios autores como Schilder, Lhermitte, Bernard, Head; haciendo hincapié en que se contribuye a considerar la imagen corporal como un conjunto integrado de percepciones que definen constantemente los términos de dicha imagen y que provienen del campo psicológico, perceptual, fisiológico y social. Fanon tomando estas ideas propone lo que llamará unas veces esquema epidérmico–racial otras, histórico–racial que desarrollaré más adelante.

² He construido en la paráfrase pasivamente la oración. No aparece de esta manera en Fanon, pero quise marcar la idea de que esta responsabilidad le es impuesta como profundizaré más adelante.

³ Aquí me gustaría destacar la coincidencia con la postura de Fanon, respecto a los elementos del folklore que permanecen en la conciencia de la población, indiferentemente de su veracidad, como indicadores de los supuestos comunes de una sociedad. (Fanon, 1963)

⁴ En el sentido en que Fanon propone una interpretación de la realidad por completo, de lo subjetivo y material.



DESARROLLO Y COLONIALIDAD: VIGENCIA ESTRUCTURAL DE LA COLONIALIDAD EN EL DISCURSO DEL DESARROLLO

Facundo Zorzoli*

I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano

Resumen

El concepto de desarrollo connota un transcurrir unilineal de las experiencias, en el que la diversidad y potencialidad creativa de las mismas queda negada al clasificarlas según su distancia al referente/objetivo de ese transcurrir: desarrollarse. Entendiendo el discurso del desarrollo como noción naturalizada, como categoría que condensa la experiencia histórica y particular de la realidad de un sector de la población mundial y, al mismo tiempo, asumido/promovido como condición deseable y potencialmente realizable a partir de la intervención en y del llamado Tercer Mundo por parte de los actores que se identifican como desarrollados, la propuesta es abordar el concepto de desarrollo como un instrumento de poder y un artefacto de dominación que reproduce la colonialidad inherente a la modernidad. Finalmente, se propone indagar el desarrollo como noción colonial.

Introducción

Los análisis posoccidentales se enmarcan dentro de la corriente de los estudios poscoloniales, en los cuales el concepto de *Orientalismo* elaborado por Edward Said es uno de sus principales construcciones teóricas. Sin embargo, autores como Castro—Gómez plantean que una vez que se quiebra el orden mundial establecido por la Guerra fría surgen tres tipos de teorías provenientes de diferentes *locus de enunciación*, los cuales confrontan epistemológicamente la complicidad entre la modernidad y las ciencias sociales: la posmodernidad, el poscolonialismo y el posoccidentalismo. Las primeras expresan la crisis del proyecto moderno en el corazón de Europa, las segundas hacen lo mismo pero desde la perspectiva de las colonias que se independizan luego de la Segunda Guerra Mundial, y las terceras tienen su lugar de enunciación en América Latina, donde los proyectos modernizadores tienen una larga tradición de fracasos. Así, los autores que se enmarcan en la corriente posoccidental, argumentan que el *orientalismo* es posible por el *occidentalismo*, esto es, la condición de posibilidad del primero esta dada por el segundo. El interés está puesto en las representaciones que Occidente elabora respecto de las sociedades no—occidentales, ya sean orientales o de cualquier otra región. En este sentido, el orientalismo está asimilado al occidentalismo, entendido este como una tendencia globalmente etnocéntrica de alterar todas las formas de cultura no—eunorteamericanas como "*otras*" desde una estructura de relaciones de poder y saber asimétrica y jerarquizada. Es la expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias coloniales y la dominación mundial de Occidente. Estas formas de representación crean alteridad a partir de la diferencia jerarquizada, desde las cuales se sostienen justificaciones epistemológicas de relaciones asimétricas de poder y saber entre euro—norteamericanos y "el resto" en la construcción social, económica y cultural del mundo moderno.

Lo particular de América Latina como lugar de enunciación es que, a diferencia de Oriente, es construida históricamente como el margen de Occidente. De este modo, desde el posoccidentalismo se argumenta que la dicotomía Occidente—Oriente no se aplica a América Latina ya que ésta no fue representada desde el imaginario geocultural europeo como un Oriente, sino como una extensión de Occidente. Así, el posoccidentalismo parte del imaginario eurocéntrico frente a su primer "otro" colonial: América y la consecuente historia de cinco siglos de dominación colonial y neocolonial de indígenas y afroamericanos subalternizados.

De esta manera, el posoccidentalismo identifica la modernidad como una categoría que en las ciencias sociales tiene como una de sus funciones ocultar el modelo dualista y jerárquico de conocimiento y poder detrás de una pantalla de objetividad científica; y, al mismo tiempo, cuestiona la modernidad como período sociohistórico constitutivo y/o descriptivo de la experiencia humana desde un punto de vista objetivo. Así pues, la modernidad es planteada como dispositivo ideológico inseparable de una lógica de dominación y poder específica: la hegemonía colonial de Occidente.

En este trabajo la propuesta será abordar la colonialidad inherente al discurso del desarrollo entendiéndolo como la forma más contemporánea que ha adquirido el proyecto de la modernidad/colonialidad como discurso y práctica que sustenta un sistema de poder y saber asimétrico y jerarquizado. El desarrollo, como matriz de pensamiento y horizonte de la acción, inaugura una etapa que se caracterizará por impulsar un proceso de reproducción en el llamado Tercer

Mundo (la mayor parte de Asia, África y América Latina) de las condiciones que se suponía que caracterizaban a las naciones económicamente más avanzadas del mundo. Así, el desarrollo se presenta, orienta y sitúa como practica deseable en aquellas regiones del mapa que habían sido colonizadas anteriormente. En un contexto supuestamente poscolonial luego de la segunda posguerra, la colonialidad es reproducida a partir de programas de desarrollo que continúan nutriendo un sistema de relaciones asimétricas entre un centro autoconstituido como tal y sus márgenes.

Es en este sentido que Esteva declara "soy uno de los dos mil millones que fuimos *subdesarrollados* el 20 de enero de 1949¹, cuando el presidente Truman tomó posesión y acuñó el término" (Esteva, 2009). No éramos subdesarrollados hasta el momento en que fuimos nominados de tal forma por uno de los máximos representantes de la mayor potencia hegemónica mundial de los tiempos contemporáneos. No éramos subdesarrollados como tampoco habíamos sido *atrásados*. Subdesarrollo y atraso connotan un transcurrir unilineal de las experiencias, en el que la diversidad y potencialidad creativa de las mismas queda negada al clasificarlas según su distancia al referente/objetivo de ese transcurrir: *desarrollarse*, el cual se alcanza recorriendo el camino que otros (u Otro) han transitado antes para llegar a donde están hoy —plenamente desarrollados dirían— y por lo cual, su asistencia/intervención es recomendable en este *sano* proceso de "cooperación para el desarrollo"... ¿Hacia y desde dónde?

Considerando que la dominación es la condición básica del poder ya que se refiere al control que unos ejercen sobre el comportamiento de los demás y retomando la cuestión de la *diferencia colonial* (Mignolo, 2003), intentaré abordar la congruencia entre la modernidad y la *colonialidad* en sus inicios para luego indagar el discurso del desarrollo como la más nueva noción colonial constituyente de la modernidad. En este sentido, la intención final será, precisamente, abordar algunas consideraciones respecto de la construcción de lo *desarrollado/subdesarrollado* como una práctica que reproduce estructuralmente la *colonialidad* bajo el manto del discurso del desarrollo de los tiempos contemporáneos.

Desarrollarse y Modernizarse

La inmensa vaguedad del término *desarrollo* es señalada por varios autores (Esteva, 2009; Castoriadis, 1991; Escobar, 2005), pero en su configuración como noción del sentido común y en aplicación material y concreta al mundo designa aquello que las personas y los países desarrollados tienen y el resto no, y, por lo tanto, aquello que éstos últimos deben soñar y empeñarse en hacer para vivir tan bien como aquellos. Es importante pensar el discurso del desarrollo considerando la relación de dominación ocultada en las promesas y proyectos de solucionar los "problemas" y/o "carencias" de aquellos otros/*subdesarrollados*. En efecto, *desarrollo/subdesarrollo* es una clasificación/separación del mundo —Occidente/Otros— que tiene un claro lugar de enunciación —está histórica y geográficamente situada en Europa y más tarde en Estados Unidos—

que responde a un patrón de dominación colonial. Si la meta es el desarrollo, el punto de partida es el subdesarrollo, es decir, orientar el hacer social hacia el desarrollo conduce a que el ser social se perciba como subdesarrollado, esto es, en un estado de atraso respecto a un modelo considerado/impuesto/promovido como universal y superior en un movimiento/operación en el/la que, simultanea y necesariamente se clasifican otros modos de hacer y ser como *locales o re-*

gionales respecto de la universalidad con la que es coloreado el primero. Como señala Mignolo, la tendencia a convertir una historia local en un diseño global corre paralela al establecimiento de ese lugar particular como centro de poder geopolítico. Los conocimientos que no se produzcan en esos centros de poder o en los circuitos controlados por ellos, son declarados irrelevantes y "pre-científicos".

Baste buscar —infructuosamente— en la historia y la memoria una sociedad que autodefina su propia identidad como inferior a otra para comenzar a visualizar al *desarrollo* como una "*nueva noción colonial*" (Porto Gonçalves, 2009:10). Lo que sí encontramos en la historia es que en un contexto de pos—guerra, con la consolidación de Estados Unidos como exponente de la nueva hegemonía mundial, la legitimación de instituciones como las Naciones Unidas, el Banco Mundial, el FMI² y la OIC³ y los crecientes movimientos descolonizadores de Asia y África, una significativa parte de la población mundial es identificada y definida y, de esta manera imaginada/representada, como *subdesarrollada* a partir de sus "cuantificables carencias" respecto del modelo que caracteriza a esta nueva hegemonía. Como señala Porto Gonçalves,

"Así como la primera colonialidad, bajo la hegemonía ibérica, se afirmó en nombre de la fe cristiana, y la segunda colonialidad, bajo hegemonía de Europa del Norte Occidental, se afirmó en nombre de la fe en la ciencia (...); la tercera colonialidad, bajo hegemonía estadounidense, sobre todo en la post—guerra, se afirmó en nombre de la idea de desarrollo." (Porto Gonçalves, 2009:11).

Es en ese mismo sentido que Mignolo señala que "han sido tres las etapas previas a la globalización (considerando a esta última como la etapa actual): la cristianización (imperio español), la misión civilizadora (imperio británico y colonización francesa), y el desarrollo—modernización (imperialismo norteamericano).

Así pues, desarrollo y subdesarrollo no son conceptos que denoten realidades objetivas sino que son dispositivos de prácticas y discursos hegemónicos que construyen sus propios objetos. Prácticas y discursos que se objetivan no sólo en aparatos y dispositivos disciplinarios (leyes, instituciones, burocracias), sino que se traducen en *formas concretas de subjetividad*. Son, así, *modos de vida*, estructuras de pensamiento y acción incorporadas al habitus de los actores sociales que desplazan y marginan historias, epistemologías y prácticas no—euronorteamericanas (Castro—Gomez, 2005: 58; Schlosberg, 2004).

De las conquistas de la Humanidad a la conquista de la humanidad

¿Cuáles son entonces los rasgos específicos de esta *modernidad* en la que se inscribe el desarrollo y cuya cara oculta sería la *colonialidad*? Creo pertinente comenzar por situarla histórica y geográficamente a fin de penetrar la universalidad abstracta— y tal vez acercarnos a la intencionalidad de aquel ocultamiento/abstracción— con la que se ha utilizado *modernidad* como categoría respecto de un modo de ser y hacer (re)presentado e imaginado como resultado de fenómenos intraeuropeos y en referencia al devenir social de las conquistas de una humanidad linealmente construida respecto de sus experiencias y logros. Y, diría, adelantándome un poco en el argumento,

no tanto de las conquistas de la *Humanidad* como sí de la conquista de la *humanidad* de los llamados Otros.

La perspectiva eurocéntrica de la *modernidad* explica a ésta a partir de fenómenos intraeuropeos e, identificando a éstos como el punto de partida de lo *moderno*, el desarrollo posterior sólo precisa de la representación de Europa como centro del mundo para ser explicado. Sin embargo, la determinación fundamental del mundo moderno es el hecho de ser centro de la *Historia Mundial*, a partir de 1492 en el contexto del colonialismo ibérico. A partir de este momento, es que el planeta se torna el lugar de una misma historia (Dussel, 2000:46). Es decir, Europa comienza a ser en ese momento el "centro" de la Historia Mundial. Lo que significa que la *modernidad* se inicia con el colonialismo que se desprende de la conquista y colonización de América.

"El sistema-mundo moderno/colonial empieza con la constitución simultánea de España como centro frente a su periferia americana. La modernidad y la colonialidad pertenecen entonces a una misma matriz genética, y son por ello mutuamente dependientes. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace "centro" del sistema-mundo en el momento en que constituye a sus colonias de ultramar como su "periferia" (Santigao Castro Gomez, 2005:50).

De este modo, en el movimiento en el que se constituye la "centralidad" europea, no sólo el mundo es organizado colonialmente sino que también lo son los saberes que se encuentran en ese contexto de mundialidad. Así, lo específico del *eurocentrismo moderno* es que se identifica con la universalidad-mundialidad, es decir, "el eurocentrismo de la Modernidad es exactamente haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como *centro*" (Dussel, 2000:48). A partir de entonces, las experiencias del mundo y en el mundo son *representadas/imaginadas/clasificadas* por su posición respecto del referente autoconstituido como universal de la experiencia: Europa Moderna. *Representadas* porque se alterizan todas las formas de cultura no-europeas como "*otras*" desde una estructura de relaciones de poder y saber asimétrica y jerarquizada. *Clasificadas* porque estas formas de representación crean alteridad a partir de la diferencia jerarquizada, desde las cuales se sostienen justificaciones epistemológicas de aquella estructura de relaciones asimétricas de poder y saber entre Europa (y posteriormente EEUU) y "el resto" en la construcción social, económica y cultural del mundo moderno. E *imaginadas* en el sentido de que esas representaciones jerarquizadas de la diferencia nutren un imaginario Occidentalista⁴ tendiente a localizar la otredad así construida como margen de lo occidental y a subalternizar las poblaciones "periféricas". Esta identidad fundada en la distinción jerarquizada *étnica y racial frente al otro* es lo que caracteriza la primera geocultura del sistema-mundo moderno/colonial. Distinción que no sólo planteaba la superioridad de unos seres humanos sobre otros, sino también de unas formas de conocimiento sobre otras.

Esta operación clasificatoria de sujetos y poblaciones se realiza a partir de sus supuestas "carencias" respecto del agente que clasifica y, por eso mismo, marcan su inferioridad y llenan de contenido la diferencia respecto de éste último. Esto es lo que constituye la *diferencia colonial* (Mignolo, 2003). Así, la *inferioridad* respecto a un referente marca la *superioridad* de

éste respecto del primero, y en tanto se sustenta en una diferencia construida como deseable de ser reducida al estar definida por el parámetro *superioridad/inferioridad* y es fundamentada en una concepción lineal de la historia, define también el horizonte deseable de la práctica promovida y/o impuesta⁵. En este sentido, la identificación de la diferencia se presenta indisociable de la construcción de la mismidad. Esto es una característica del etnocentrismo de cualquier sociedad. Pero cuando la construcción de ambas identidades se estructura sobre la clasificación jerárquica de las poblaciones en los términos de sus particularidades distintivas (construidas como diferencias biológicas y/o raciales), se construye una *diferencia colonial*. La cuestión aquí es quién define y enuncia. El grupo social que construye la diferencia colonial es el único con poder de enunciar universalmente, esto es, son quienes han definido la modernidad como tal (Mignolo, 2003).

Colonialidad del Poder y Capitalismo

Aquí nos encontramos con la cuestión del poder, con las relaciones de explotación y dominación, es decir, la desigualdad que, dentro de una sociedad particular en un tiempo específico, unos grupos tienen y otros no respecto del acceso al control de ciertos recursos para imponer sus intereses por sobre los de otros. Y, en la medida en que, según la estructura social del caso, este acceso es desigual, las disputas por modificar esa situación por parte de los grupos desfavorecidos son una constante y constituyen el tercer elemento del poder así caracterizado. De este modo, la configuración del poder resulta de las relaciones entre los elementos conformantes de la triada: explotación/dominación/conflicto (Quijano, 2001). Quijano señala que siempre hay una disputa por el control de ciertos ámbitos básicos de la existencia social, a saber: el trabajo, sus recursos y sus productos; sexo, sus recursos y sus productos; la subjetividad, sus recursos y sus productos; la autoridad, sus recursos y sus productos. La relación social de dominación/explotación/conflicto que se da por el control de cada uno de esos ámbitos de la experiencia es lo que constituye el poder (Quijano, 2001).

Específicamente, la *colonialidad del poder* es aquella matriz del poder que esta atravesada por la idea de *raza*, la cual responde a la construcción de la *diferencia colonial* a partir de la clasificación jerárquica de la humanidad según sus supuestas estructuras biológicas diferenciales entre dominantes y dominados en el marco histórico del colonialismo ibérico (Quijano, 2000). Así, el sentido moderno de *raza*, es creado junto a la identidad geocultural *América*, es decir, nace con la *modernidad* y ésta nace con aquella. A partir de esta representación racial de las diferencias se constituyeron nuevas identidades sociales. Fueron creados, así, los *indios*, *negros* y *mestizos* y, simultáneamente "nació" el *uropeo* en contraste con aquellos y como identidad del sujeto dominante

En *América*, la idea de *raza* operó como un modo de legitimación y consolidación de las relaciones de dominación que se configuraban con la conquista, es decir, como un mecanismo de control de los *uropeos* sobre el comportamiento de los *indios*, *negros* y *mestizos*, los *no-europeos*. De este modo, desde el punto de vista de las relaciones de dominación que se configuraron en aquél momento, para cada una de éstas nuevas identidades sociales (raciales y geoculturales) fueron distribuidas/impuestas las formas de control de los ámbitos vitales de la existencia en asociación a la posición respectiva de cada una de ellas en el campo de las nuevas relaciones sociales

que impuso la conquista de nuestro continente. El argumento basado en la convicción o creencia en la estructura biológica diferencial entre las *razas* —y la consecuente creación de las nuevas identidades geoculturales— en el marco de la posterior expansión europea sobre el resto del mundo—, condujeron a la teorización de la idea de *raza* como naturalización de las relaciones de dominación colonial históricamente constituidas entre *europeos* y *no-europeos*. Relaciones estructuradas según el modelo *superioridad/inferioridad* entre dominantes y dominados. Así, "la clasificación racial de la humanidad se constituyó como el más eficaz instrumento de dominación social universal y en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial" (Quijano, 2000:203).

De manera que, considerando el horizonte económico de la expansión ibérica, entre las nuevas identidades creadas en este campo de relaciones, fueron distribuidas consecuentemente formas de dominación y de control de trabajo según las necesidades del patrón de poder en el que la *raza blanca/europeo* se había constituido como dominante. En este sentido, el capitalismo se configura como estructura de control del trabajo a partir de la articulación de todas las formas históricamente dadas del control del trabajo, estableciéndose, así, un patrón global de control, no sólo de las subjetividad/intersubjetividad, sino también del trabajo. Raza y división del trabajo se articularon estructuralmente dando lugar a una *división racial del trabajo* (Quijano, 2000:205). Según Quijano, esta distribución racial del trabajo dio lugar a dos mecanismos fundamentales del control del trabajo: la concentración de la relación capital—trabajo asalariado en Europa (Occidental), y la concentración del salario entre los *blancos* en todo el mundo colonial capitalista (Quijano, 2001). Sin embargo, continuando con el argumento de Quijano, nada hay en la relación social que implica el capital ni en el mercado mundial en el contexto del capitalismo, que histórica y necesariamente requiera esa misma concentración. Lo que sí la explica es la articulación de ciertas formas de control del trabajo con aquellas *identidades raciales inferiores* respecto de los *europeos*. En razón de la creación de las identidades geoculturales mencionadas y de la división racial del trabajo, las distintas formas de control del trabajo, articuladas bajo un mismo patrón de poder reconocible en el capitalismo de vocación mundial, fueron impuestas y adscriptas a las *razas* colonizadas según su ubicación en la jerarquía en la que el *europeo/blanco* se representaba como encarnación del polo superior de esa clasificación y, dado que esta última respondía a una determinada distribución geográfica de esas identidades, o sea, de sus sujetos portadores, Europa y los europeos se constituyeron como el centro del mundo capitalista.

"El capitalismo es el resultado, y no la causa, de esta conjunción entre la plañetización europea y la centralización del sistema mundial (Dussel, 1999: 148–149 [citado en Santiago Castro Gomez, 2005]) (...) La modernidad se cimentó sobre una materialidad creada ya desde el siglo XVI con la expansión territorial española. Esto generó la apertura de nuevos mercados, la incorporación de fuentes inéditas de materias primas y fuerza de trabajo que permitió la "acumulación originaria de capital". El sistema—mundo moderno/colonial empieza con la constitución simultánea de España como centro frente a su periferia americana." (Santiago Castro Gómez 2005:50).

Nos encontramos así con los dos ejes fundantes de la modernidad: la concepción unilineal y teleológica del devenir de la Humanidad a partir de la clasificación de las poblaciones según su distancia respecto de una escala de desarrollo social/técnico/económico cuyos polos se definen en relación a las categorías de *inferioridad y superioridad*; y la significación de las diferencias en términos negativos basada en la invención de la *raza: Europa y no-europa, blanco e indio/negro/mestizo*. Estos ejes cimentaron la imagen de *Europa* y los *europeos* como exponentes de *lo realmente moderno*, es decir, como lo nuevo y más avanzado de la especie (Quijano, 2000:212). Imagen que se constituye en un movimiento epistémico y materialmente concreto que, precisamente, creó en primera instancia al *indio, negro, atrasado, inferior* y, más contemporáneamente, al *subdesarrollado*.

Desarrollo: instrumento de poder – artefacto de dominación

Más concretamente, en la medida en que el discurso del desarrollo ha alimentado la identificación de nosotros mismos (latinoamericanos, africanos, asiáticos) como *subdesarrollados*, la creación de alternativas para mejorar la calidad de vida o vivir bien se ha visto sesgada desde el comienzo por la autopercepción del propio fracaso en relación a los autodenominados países desarrollados (Agostino, 2009). En ese sentido, uno de los aspectos centrales del discurso del desarrollo – y de la modernidad/colonialidad en la que se incluye– ha sido la *negación de la diversidad* ya que la valoración de alternativas como igualmente válidas pone en jaque la noción de un transcurrir unilineal orientado hacia estadios superiores representados por el modelo de los que *sí* se han desarrollado, según la lógica y el recorrido que propone ese mismo modelo. Modelo y discurso en los cuales las sociedades desarrolladas nunca han sido subdesarrolladas en un tiempo presente, es decir, el subdesarrollo se ubica siempre en un tiempo pasado: *la negación de la contemporaneidad*. Tiempo pasado en el cual tampoco se identificaban como subdesarrolladas, sino que, desde 1492, siempre lo han hecho como modelo y exponente de los mayores logros y virtudes humanas. Así, cada paso dado por fuera de la ruta del modelo occidental del progreso/crecimiento/desarrollo no es una expresión de diversidad, sino evidencia de atraso, subdesarrollo, incapacidad e ignorancia. En la medida en que este aspecto del discurso del desarrollo es aceptado y naturalizado, se vislumbra otro aspecto central del mismo: la *legitimación de la intervención*. Una vez que se consolidan imaginarios e identidades bajo los rótulos del *desarrollo/subdesarrollo*, se aceptan universalmente ciertos estándares o niveles de vida como umbrales de lo deseable, los cuales pueden ser alcanzados con la ayuda de aquellos países, corporaciones y/o instituciones transnacionales o multilaterales que cuenten con los conocimientos, instrumentos, técnicas y métodos adecuados para eso.

En el nivel operativo, son los agentes del desarrollo quienes elaboran, monitorean, ejecutan y evalúan los proyectos e intervenciones desarrollistas que se promueven. Estos agentes son aquellos técnicos y "expertos" que circulan en una red institucional y académica que va desde el nivel transnacional (Banco Mundial, FMI, OIC, etc) hasta el nivel municipal y más local de la comunidad. La práctica de estos agentes se orienta a cartografiar y trazar el recorrido a seguir de los grupos sociales objetivo de los proyectos de desarrollo puntuales que promueven y ejecutan, buscando transformar así las condiciones de vida de aquellos según los preceptos del desarrollo. Es decir,

sorteando los "obstáculos" que "impiden" el desarrollo de las mismas, obstáculos que suelen ser representados como productos exclusivos del ser y el hacer social de aquellos grupos o comunidades. Las transformaciones que se procuran realizar se fundamentan en la aplicación de modificaciones económico-productivas en los grupos objetivo a fin de articularlos al mercado capitalista, esto es, profundizan la dependencia de aquellos respecto del sistema relaciones sociales, políticas y económicas hegemónicas que los ha marginalizado en primera instancia. La lógica que se sigue responde al supuesto de que los cambios promovidos en los modos de hacer y ser de los grupos objetivo y la profundización de las relaciones con el mercado lograrán un incremento de la producción y del consumo en las prácticas de los grupos intervenidos. De los cuales, casualmente, los que suelen ser más comúnmente objeto de programas e intervenciones son aquellos mayormente subalternizados dentro de la diferencia colonial: indígenas, afrodescendientes, mujeres, ect (Quintero, 2008).

Desarrollo como cuerpo de saber y poder reproductor de la colonialidad

La modernización y el desarrollo de las regiones subdesarrolladas fueron construidos como el horizonte en donde se encontraría la superación de las asimetrías de la relación centro-periferia. Y si esa superación no se alcanzaba, se debía a los obstáculos puntuales que presentaban las regiones "subdesarrolladas" al "desarrollo". Obstáculos que podían ser culturales, sociales, políticos y/o económicos pero siempre producto del hacer del "mundo subdesarrollado". Quiero decir, si el horizonte era planteado como la superación de las asimetrías de la relación centro-periferia, el movimiento hacia esa superación se orientaba en la asunción de que el progreso y el bienestar de una parte del mundo dependía del saber hacer superior de la otra parte del mundo que ya había alcanzado el objetivo, y, por eso, la narrativa de su propio proceso de "desarrollo" cartografiaría el recorrido a seguir por el resto con vistas a superar aquellos obstáculos que impiden su desarrollo.

Escobar plantea al respecto que en la medida en que luego de la segunda posguerra el "sub-desarrollo" es creado como concepto para articular la relación geohistórica centro-periferia en un *supuesto contexto poscolonial*, todas las regiones del mundo son representadas como actores geopolíticos potencialmente "iguales" en la medida en que construyeran el horizonte de su práctica según las premisas del desarrollo económico, político y social (Escobar, 1995). Sin embargo, resalto la idea de *un supuesto contexto poscolonial* ya que, si establecemos que la modernidad es una categoría que tiene como una de sus funciones ocultar un modelo dualista y jerárquico de conocimiento y poder detrás de una pantalla de objetividad científica y sociohistórica que describiría la experiencia humana de los últimos cinco siglos, se revela entonces como un dispositivo ideológico inseparable de una lógica de dominación y poder específica: la hegemonía euro-norteamericana. Así, el desarrollo, asociado a los proyectos modernizadores e izado como el estandarte más contemporáneo de la modernidad, al ser deconstruido como discurso y práctica, se muestra como un cuerpo de poder y saber que obra a favor de la dominación reproduciendo la colonialidad en el mundo moderno (Quintero: 2008). En este sentido, el desarrollo es un cuerpo de prácticas y discursos sustentado epistemológicamente en la producción y administración de representaciones que nutren y actualizan la diferencia colonial, y que, por otro lado, opera como un instrumento de

poder que materializa esas representaciones en la codificación de sus prácticas de intervención como deseables y positivas en las regiones representadas como subdesarrolladas.

Reflexiones finales

Entonces, debemos entender el desarrollo como noción naturalizada, como categoría que condensa la experiencia histórica y particular de la realidad de un sector de la población mundial y, al mismo tiempo, asumido y promovido como condición deseable y potencialmente realizable a partir de la cooperación/intervención de aquellos que se identifican como *desarrollados*. En este sentido, es un instrumento de poder y un artefacto de dominación. Así, el desarrollo se descubre como un modelo de carácter normativo, que impone a personas y sociedades formas de percibirse a ellos mismos, de interpretar sus vidas y de proyectarse hacia el futuro (Agostino, 2009: 15).

De este modo, la invención del subdesarrollo en 1949 condujo a la creación del desarrollo como necesidad del primero promoviendo, de esta manera, la intervención para paliar aquella *necesidad* a partir de los *conocimientos* y *experiencias* que ha "adquirido" en su propio proceso de desarrollo. Es decir, el desarrollo se crea como necesidad del subdesarrollo estableciendo lo que Ilich llama *hábitos de necesitar* (Ilich, 2001). La carencia no es necesariamente necesidad, pero comienza a serlo en la medida en que el discurso del desarrollo se consolida como lógica hegemónica respecto de la evaluación del presente y la proyección del futuro de cada sociedad. Índices, medidas, trasplantes culturales, nuevos índices, correcciones y más nomenclaturas confluyen en las acciones por operacionalizar la pobreza y la desigualdad, medirlas y traducirlas a un lenguaje técnico que explique la carencia de las bondades del desarrollo en los países *en vías de...*⁶ En este sentido, es importante considerar que

"(...) el desarrollo es un proyecto tanto económico como cultural. Es cultural en dos sentidos: surge de la experiencia particular de la modernidad europea; y subordina a las demás culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar bajo principios occidentales. El desarrollo privilegia el crecimiento económico, la explotación de recursos naturales, la lógica del mercado y la búsqueda de satisfacción material e individual por sobre cualquier otra meta" (Escobar [2005: 26]).

La creación del mundo subdesarrollado en 1949 ha involucrado un profundo proceso simbólico y cultural. A lo largo de este proceso, el desarrollo penetró significativamente nuestra cotidianeidad hasta naturalizarse como forma de sentir, de ser, de soñar, de pensar. En ese sentido es posible reconocer en el discurso del desarrollo la morfología más reciente de la colonización epistémica iniciada en 1492.

En efecto, ese conocimiento moderno del que toma sus argumentos el discurso del desarrollo, o, en otras palabras, ese saber universal que monta la ola del desarrollo para romper sobre lo diverso, es, como hemos dicho, un saber histórica y geográficamente situado, para el caso, europeo en un primer momento, y euro-norteamericano especialmente desde la segunda posguerra. Así como la invención del *indio* y el *negro* salvajes fue, al mismo tiempo, la invención del *hombre blanco, europeo y civilizado*, la invención de lo *subdesarrollado* fue la invención de lo *desarrollado*.

Ambas operaciones se encuentran en los polos temporales de una modernidad cuya creación es, por lo dicho, es inseparable de la de la colonialidad.

Bibliografía:

Agostino, Ana (2009) *"Alternativas Al Desarrollo en América Latina: ¿Que pueden aportar las Universidades?"*, en Revista América Latina en Movimiento, nro 445, <http://alainet.org/images/alai445w.pdf>

Castro—Gómez, Santiago (2005) *"La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)."* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Dussel, Enrique (2000) *"Europa, modernidad y eurocentrismo"*, en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.

Escobar, Arturo (2005) *"El "postdesarrollo" como concepto y práctica social"*. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Escobar, Arturo (2005) *"Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia."* Universidad el Cauca / Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Escobar, Arturo (1995) *"Encountering development : the making and unmaking of the third world"*. Princeton, US Princeton University.

Esteve Gustavo (2000) *"Desarrollo"* en Viola Andreu (2000) *Antropología del desarrollo*, Paidós, Bs. As.

Esteve, Gustavo (2009) *"Mas allá del desarrollo: La buena vida"*, en Revista América Latina en Movimiento, nro 445, <http://alainet.org/images/alai445w.pdf>

Ilich Ivan (2001) *"Necesidades"*, en Sachs, Wolfgang, *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. México, Galileo Ediciones.

Mignolo, Walter (2003) *"Historias locales / Diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo."* Akal Ediciones, Madrid.

Quijano, Aníbal (2007) *"Colonialidad del poder y clasificación social"*, en Santiago Castro—Gómez y Ramón Gros—foquel (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Quijano, Aníbal (2001) *"La colonialidad y la cuestión del poder"*, Texto inédito, Lima.

Quijano, Aníbal (2000) *"Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina"*, en Edgardo Lander (comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.

Quintero, P. (2008) *"Proyectos de Desarrollo y Prácticas de Postdesarrollo en la Cuenca Media del Río Pilcomayo."* En Héctor Hugo Trinchero y Elena Belli (comp.) *Fronteras del Desarrollo: Impacto Social y Económico en la cuenca del río Pilcomayo*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Porto Gonçalves, Walter (2002) *"Da geografia às geo—grafias: um mundo em busca de novas territorialidades"*, en Ceceña, A. E. y Sader, E. (Coord.) *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, CLACSO, Buenos Aires.

Santos, Boaventura de Sousa (2010) "*Hablamos del socialismo del buen vivir*", en Revista América Latina en Movimiento, nro 452. Disponible en <http://alainet.org/publica/452.phtml>

Schlosberg, Jed (2004) "*La crítica posoccidental y la modernidad*", Quito, Abya Yala.

Notas

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

facundo.zorzoli@filo.uba.ar

¹ Fecha del discurso del Presidente de los EE. UU., H Truman, que es tomado como momento fundante del discurso del desarrollo.

² Fondo Monetario Internacional

³ Organización Internacional del Comercio

⁴ Ver introducción para una aproximación al concepto de *occidentalismo*.

⁵ A los fines de este trabajo, me referiré especialmente a la intencionalidad de los proyectos de desarrollo.

⁶ Recordemos aquí lo dicho anteriormente acerca de la invención de la *raza* y la *colonialidad del poder*.

EL BISTURÍ Y EL MEGÁFONO

Juan Manuel Spinelli*

*“¡Aquí estamos!
La palabra nos viene húmeda de los bosques,
y un sol enérgico nos amanece entre las venas”*

Nicolás Guillén

Hay un hecho: la globalización. Pero se trata de un hecho que porta en su seno una viva contradicción: la globalización es, en tanto que tal, *globalización fragmentada*¹. Curioso comienzo el de “¡Oximoron!”, oximorónico él mismo: un epígrafe de Borges es el que introduce una afirmación cuyo sello marxiano resulta a todas luces inconfundible. El hecho o, más bien, la situación mundial en la cual el capitalismo llega a su punto máximo, el de su consumación, se halla signada por una contradicción que le es esencialmente inherente. Son las propias condiciones de posibilidad de la globalización, las que hacen que no haya homogeneidad en absoluto sino una heterogeneidad irreductible que se da bajo la forma del *archipiélago* o del *rompecabezas*.

La relación entre la palabra y la cosa constituye, lo sabemos, uno de los problemas filosóficos más complejos y difíciles —ya no de resolver, siquiera de plantear. “¡Oximoron!” nos ofrece, por un lado, una teoría acerca de la globalización; pero, por otro lado, se presenta —con cierta discreción, algo implícitamente, sugiriéndolo, mostrándose a través de las propias fisuras que se abren en el

cuerpo mismo del texto— como una teoría acerca de la teoría. "¡Oximoron!" sienta las bases, a nuestro criterio, de lo que ha de ser, de aquí en más, una teoría revolucionaria —pero eso solo puede hacerse *revolucionando la teoría* misma. Solo una palabra que asuma en sí misma el carácter fragmentado del estado de cosas al que pretende referir puede dar cuenta de este; solo una palabra que resista a la tentación de la propia homogeneidad es capaz de dar testimonio de la heterogeneidad existente; solo una palabra intrínsecamente plural, una y otra a la vez, es susceptible de volverse contra el fascismo y vencerlo; solo una palabra abierta tanto a sus contradicciones internas como *por* ellas mismas puede ser la base de la formulación de una teoría que tenga por objeto una realidad esencialmente afectada por contradicciones internas. *Oximoron* es mucho más que una simple figura retórica —es el lenguaje en su sentido plena y auténticamente revolucionario; es lo que da vida, y desquiciada coherencia, a la palabra zapatista.

Ahora bien, el carácter oximorónico de la palabra zapatista se enfrenta —casi me atrevo a decir: *punto por punto*— al proyecto epistemológico que pretendía hacer de la palabra revolucionaria un discurso tanto más "científico" —y, por ende, tanto más ajustado a la realidad, a la que se presumía dialéctica— cuanto más "formal" —es decir, cuanto más despojado de elementos subjetivos y, consiguientemente, cuanto más presumiblemente capaz de dar cuenta de las estructuras objetivas de la sociedad capitalista. La *ciencia* de aquellos intelectuales sólidamente formados en la teoría marxista, entendidos en dialéctica, aferrados a la Tesis XI como a un adiós definitivo a la filosofía, se enfrentó como muy bien sabemos durante mucho tiempo al *voluntarismo* de aquellos que, donde el científico marxista les decía que *no estaban dadas* las condiciones de posibilidad y les predecía con exasperante rigor metodológico el *necesario* fracaso de su proceder aventurero, asumían la lucha de clases en una actitud en cierto modo más próxima al existencialismo que al marxismo —*jugándose*... Pero lo que hay que destacar es que la palabra zapatista toma tanta distancia de la *ciencia marxista* como del *aventurerismo voluntarista*. La perspectiva abierta por el E.Z.L.N., a mi juicio, abre una línea de fuga que nos libera de la falsa antinomia subjetivismo / objetivismo y nos conduce —a través de una práctica teórica y una teoría práctica, ya que de esto se trata— a una cierta transformación de la idea de *Revolución* y de la praxis revolucionaria. Si *formalmente* la apelación a la figura retórica del oximoron nos vincula con Borges y con esa ironía suya tan peculiar —en la que se traslucía una y otra vez una suerte de regodeo schopenhaueriano a medio camino entre el pesimismo nihilista y el hedonismo burgués—, *materialmente* nos instala en un terreno en el que Marx —afecto a los juegos de palabras que, siendo ciertamente juegos, nada tenían de inocentes— se movía muy a gusto. Es cierto que el oximoron, a nivel literario, no se corresponde exactamente con lo que es la dialéctica a nivel filosófico. Hasta podría decirse que, en cierto sentido, en la medida en que contribuye a un resquebrajamiento de la corteza del concepto, hace que se filtren las fuerzas disolventes del absurdo y el sinsentido por las grietas y fisuras del discurso teórico. Pero es bien cierto que la llamativa adopción de un lenguaje oximorónico no consiste en un capricho posmoderno por *hacerse los diferentes* sino que, por el contrario, hace suya una perspectiva —o, por lo menos, una modalidad de escritura y de pensamiento— ya presente en el "joven Marx" —el "Marx inmaduro" y "filosófico", el muy próximo aún a Feuerbach y al mismísimo Hegel, el "anterior" a la formulación rigurosa de las "bases científicas" del materialismo dialéctico, el "idealista". Y si señalábamos que la remisión a Borges era básicamente formal —una especie de *pie* para presentar el oximoron e inyectarlo en la médula misma de la palabra— mientras que en

la referencia a Marx se establecía, en cambio, un nexo predominantemente material, es porque hay una coincidencia fundamental en lo que respecta al *contenido*. Y es que tanto en Marx como en Marcos, según veremos a continuación, es el núcleo, el corazón mismo del sistema capitalista, el que constituye la instancia *oximorónica* por excelencia. Cuando Marx aborda la cuestión de la *enajenación* en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, lo primero que hace es señalar que el punto de partida de su análisis reside en un *hecho económico* insoslayablemente positivo: "El obrero —comienza diciendo— es más pobre cuanto más riquezas produce, cuanto más crece su producción en materia y volumen"². El *extrañamiento* —que de eso se trata—, el cual constituye la escisión entre el trabajador y el producto de su trabajo, se da bajo la forma de un triple oxímoron: el de una *realización desrealizante*, el de la *objetivación* bajo la forma de *pérdida* y el de la *apropiación enajenada*. El mismo hecho, siglo y medio después, es el que constata Marcos al inicio de sus consideraciones sobre la globalización: "Las consecuencias políticas y sociales de esta globalización —afirma— son una figura de oxímoron reiterada y compleja: menos personas con más riquezas, producidas con la explotación de más personas con menos riquezas"³. De Marx a Marcos, el capitalismo no ha hecho más que desplegarse en sus contradicciones internas; y lo que concebimos en términos de "globalización", en verdad, hunde sus raíces en la lógica misma del capitalismo. "Globalización" era ya el principio que dirigía desde dentro la expansión colonialista del siglo XIX; y también el hilo conductor que, en el siglo XX, supo llevar de una guerra mundial a otra. Las pretendidas novedades que se dan entre fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI; las diferentes *revoluciones* que, entrelazadas, conforman el complejo fenómeno de la globalización, no son, en última instancia, más que la plasmación efectiva —y en todo su esplendor— de ese proyecto oximorónico en que consiste, y ahora lo sabemos bien, el Capitalismo Mundial Integrado (CMI)⁴. Marcos lo expresa a través de una metáfora muy sencilla: en el hipercinema del mundo globalizado no se hace más que pasar, en el fondo, y en lo que respecta al argumento, la misma vieja película de otros tiempos⁵.

No obstante, "¡Oxímoron!", más que un análisis de la globalización en sí misma, constituye un abordaje del papel que juegan los así llamados "intelectuales" *en el marco* de aquella. Marcos instala una serie de preguntas: "¿han padecido el mismo proceso de destrucción /despoblamiento y reconstrucción / reordenamiento?; ¿qué papel les asigna el poder financiero?; ¿cómo usan (o son usados por) los avances tecnológicos e informáticos?; ¿qué posición tienen en esta guerra?; ¿cómo se relacionan con esos golpeados Estados—Nación?; ¿cuál es su vínculo con ese poder y en esa política redefinidos?; ¿qué lugar tienen en el mercado?; y ¿qué posición toman frente a las consecuencias políticas y sociales de la globalización? En suma: ¿cómo es que se insertan en esa globalización fragmentada?"⁶.

Se trata, entonces, de analizar de qué manera —dentro del horizonte general de las relaciones entre los intelectuales y el poder⁷— se establece, en la actualidad, el vínculo entre aquellos que se yerguen en calidad de referentes máximos del pensamiento humano y este mundo supuestamente heterogéneo pero fatalmente monocromo —en el cual, afirma Marcos, no hace más que imperar el *gris*...

Desde este punto de vista, el objetivo principal de "¡Oxímoron!" es dar cuenta de la *intelectualidad de derecha*. Pero, ¿cómo lo hace? Si el texto de Marcos comienza con el ya mencionado epígrafe de Borges, recurre, en su punto culminante —ahí donde se propone elucidar las características

propias de la *función intelectual*— nada menos que a Eco. Es, en efecto, sobre la base de una definición efectuada por este en sus *Cinco escritos morales*, que Marcos llega a establecer que "...el quehacer intelectual es, fundamentalmente, analítico y crítico"⁸. Esperaríamos, quizás, encontrarnos más bien con una remisión explícita al concepto gramsciano de intelectualidad —pero esto, permítaseme hipotetizar, no sería útil a los fines aquí perseguidos. Lo que hace Marcos es, irónicamente, hacer uso de conceptos elaborados, si no por "intelectuales de derecha", al menos por académicos prestigiosos y de alto reconocimiento en la institución universitaria; para emprender, sobre la base de los mismos, a un proceso de *desenmascaramiento*. Esa es la ironía, la gran humorada a partir de la cual Marcos escribe este artículo: *la intelectualidad de derecha no se sostiene sobre la base de sus mismos presupuestos*. En otras palabras: "¡Oxímoron!" no se sitúa en una posición clásica "de izquierdas" para efectuar una crítica al pensamiento "de derechas"; lo que hace, por el contrario, es *deconstruir el pensamiento "de derechas" a partir de la remisión a su propia base conceptual*. Marcos no parte, entonces, de una recusación del intelectual como "profesional de la crítica". No es eso lo que le interesa. *Acepta*, en cambio, la existencia de esa figura para, a partir de ello, señalar: en primer lugar, que la clase de los intelectuales se halla intrínsecamente escindida en la medida en que se orienta hacia un extremo u otro de una sociedad que sigue estando tan polarizada hoy como en 1848; en segundo lugar, que la escisión así determinada entre "intelectuales de izquierda" o "progresistas" y los "intelectuales de derecha" o "reaccionarios" (que comparten, en líneas generales, el hecho de ocuparse de la "comunicación de análisis críticos"⁹) tiene que ver con el direccionamiento de la crítica hacia polos opuestos: "mientras los progresistas siguen en la crítica a la inmovilidad, a la permanencia, a la hegemonía y a lo homogéneo; los reaccionarios enarbolan la crítica al cambio, al movimiento, a la rebelión y a la diversidad"¹⁰. El "intelectual de derechas" legitima las estructuras de poder vigentes, justifica directa o indirectamente los mecanismos de opresión y exclusión, da su visto bueno a la guerra capitalista; mientras que, a su vez, el "intelectual de izquierdas" se enfrenta al poder hegemónico, no habla por los oprimidos pero se suma a ellos y a su causa, y —esto no lo dice Marcos sino que lo señala Guattari, a la luz de aquel acontecimiento decisivo que fue el Mayo francés— hace de la paz la condición de posibilidad de los nuevos movimientos revolucionarios. Pero Marcos no se interesa, puntualmente, en "¡Oxímoron!", en el "intelectual de izquierdas". Se concentra en el "intelectual de derechas", esto es, en el intelectual que renuncia al ejercicio de la función intelectual —u, oximóricamente, en el "profesional de la crítica" que dirige las armas de la crítica contra la crítica misma. Es bajo la forma del *pensamiento único* —que gira en torno, como señala Marcos, de la noción de *inevitabilidad*— que se renuncia por completo a pensar. El *pensamiento único* es el pensamiento que renuncia a pensar; es pensamiento no pensante, discurso administrativo y administrativo, ideología desideologizada que se pretende depurada de todos aquellos elementos "contaminantes" de la producción de ideas y que conlleva una concepción de la cultura como homogeneidad desértica —la cual avala la gestión del sistema y es, ella misma, gestionable.

Marcos pasa a señalar, una por una, las notas que distinguen: a) al *pragmatismo intelectual*, cuyos protagonistas son aquellos pensadores reaccionarios que supieron ser, antaño, progresistas, y que, deshaciéndose del ejercicio de la función intelectual en tanto que tal, asumen el carácter de *publicistas* de esta "globalización fragmentada" que se presenta como *el mejor de los mundos posibles* a la vez que sientan las bases de un antimesianismo mesiánico que combate las utopías

al mismo tiempo que ensalza las bondades del Mercado y dictamina la llegada, racionalmente fatal, del *fin de la historia*; b) a la *clarividencia ciega*, en una suerte de análisis de las condiciones de posibilidad de la generalización de esa conciencia de irremediabilidad aparentemente incontestable, que nos remite a los medios de comunicación y a su lógica, según la cual "repetir es demostrar"¹¹ y —siguiendo a Debray— se procede a identificar en términos absolutos lo visual con lo verdadero: en un mundo que ya no es, propiamente, un mundo; en el que, como afirmara brillantemente Baudrillard, impera la hiperrealidad y los acontecimientos —como las guerras, como la paradigmática guerra del Golfo— ya no tienen lugar más que como videojuegos, los "intelectuales de derecha" reducen la función intelectual a una *función legitimadora* que, dicho sea de paso, no les requiere el menor esfuerzo: los intelectuales devienen *comentaristas multiuso* que despachan sus "pensamientos chatarra" a toda velocidad¹²; c) a un *futuro pasado* que nos es preparado especialmente y que consiste en una reescritura/maquillaje de la historia que se propone disuadirnos de que nos hallamos —como afirmáramos anteriormente— en el mejor presente posible; d) al *liberal fascista*, que preocupa en especial a Marcos en la medida en que es bajo esta figura en particular que se produce, a su criterio, la reentrada en escena del fascismo por detrás de aquello que, a fines del siglo XX, se convino en denominar *la tercera vía*.

En pocas palabras: esa monocromía, ese *gris universal* que le da, según Marcos, su sello de homogeneidad al "mundo globalizado", no es otra cosa que la reaparición —bajo un nuevo ropaje pero con la misma ferocidad de siempre— del fascismo.

Combatir al fascismo, por lo tanto, pasa a ser, una vez más, la misión por excelencia de todo aquel que, en la actualidad, aspire a ser un *intelectual* propiamente dicho. Del otro lado no hay intelectuales —es decir, no hay quienes ejerzan en su más propio sentido la función intelectual sino tan solo *funcionarios del intelecto*. De este lado, en cambio, del lado de quienes se obstinan en dar batalla a través del pensamiento y las ideas¹³, tenemos a quienes hacen de la palabra un *bisturí* y un *megáfono*. Se trata, al fin y al cabo, del doble valor de la palabra como práctica teórica y teoría práctica; se trata, sin duda, de hacer frente al "despotismo de la era visual"¹⁴ y emprender la única tarea que se corresponde esencialmente con la naturaleza de la función intelectual: mientras que hay quienes tratan de persuadirnos de que ya no cabe desear otro mundo que este que se nos ofrece como *la realidad* en todas nuestras pantallas —un mundo que no es un mundo sino un desierto de imágenes en continua expansión—, los "intelectuales de izquierda" —o, ya podemos decirlo, los *intelectuales* sin más— son aquellos que, animados por una *escéptica esperanza*, ponen manos a la obra en procura de la *transformación de lo real* y la consiguiente construcción de un *mundo nuevo*. Solo quienes hagan de la crítica un *arma para la paz*, solo quienes pongan su pensar al servicio y en defensa de la humanidad, aún hoy estrangulada por las sangrientas garras del fascismo, han de merecer, en síntesis, el nombre de *intelectuales*. Ser *intelectual* es ser *insurgente*. Y ser *insurgente*, por cierto, es ser *artista* —en la medida en que *la insurgencia es el arte de la liberación*.

Bibliografía

- Foucault, Michel. 1971. *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1993.
 Guattari, Felix. 1986. *Cartografías del deseo*. La Marca, Buenos Aires, 1995.
 Marcos, Subcomandante Insurgente. 2000. "[Oximoron! (La derecha intelectual y el fascismo liberal)". *Comunicados del EZLN*, en: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/>.
 Marx, Karl. 1932. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Edición virtual:

<http://www.vive.gob.ve/archivos/textos/manuscritosecon%F3micos.pdf>.

Touraine, Alain. 1999. *Comment sortir du libéralisme?* Fayard, París, 1999.

* Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón – grietas_de_lo_absoluto@hotmail.com.

¹ "Así que, si resaltáramos algunas de las principales características de la época actual, diríamos: supremacía del poder financiero, revolución tecnológica e informática, guerra, destrucción/despoblamiento y reconstrucción/reordenamiento, ataques a los Estados–Nación, la consiguiente redefinición del poder y de la política, el mercado como figura hegemónica que permea todos los aspectos de la vida humana en todas partes, mayor concentración de la riqueza en pocas manos, mayor distribución de la pobreza, aumento de la explotación y del desempleo, millones de personas al destierro, delincuentes que son gobierno, desintegración de territorios. En resumen: globalización fragmentada" (Marcos, Subcomandante Insurgente "¡Oxímoron!", en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2000/2000_04.htm).

2 Marcos se refiere a la conjugación de las revoluciones tecnológica e informática bajo la dirección/conducción del poder financiero.

3 MARX, Karl *Manuscritos económico–filosóficos*. Seguimos la edición virtual, disponible en:

<http://www.vive.gob.ve/archivos/textos/manuscritosecon%F3micos.pdf>.

4 MARCOS, Subcomandante Insurgente *Art. cit.*

5 Concepto que tomamos de *Cartografías del deseo*, de Felix Guattari.

6 "Allá arriba todo parece haber ocurrido ya antes, como si una vieja película se repitiera con otras imágenes, otros recursos cinematográficos, incluso actores diferentes, pero el mismo argumento. Como si la "modernidad" (o "post modernidad", dejo la precisión para quien se tome la molestia) de la globalización se vistiera con su OXI–MORON y se nos presentara como una modernidad arcaica, rancia, antigua". MARCOS, Subcomandante Insurgente *Art. cit.*

7 *Ibid.*

8 Sobre esta tema, es imposible no remitir al famoso diálogo entre Gilles Deleuze y Michel Foucault, en la *Micro–física del poder* de este último.

9 MARCOS, Subcomandante Insurgente *Art. cit.*

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

13 "[E]l nuevo intelectual de derecha tiene que desempeñar su función legitimadora en la era visual; optar por lo directo e inmediato; pasar del signo a la imagen y de la reflexión al comentario televisivo. Ni siquiera tiene que esforzarse por legitimar un sistema totalitario, brutal, genocida, racista, intolerante y excluyente. El mundo que es el objeto de su "función intelectual" es el que ofrecen los media: una representación virtual" (*ibid.*).

14 Marcos sigue una clasificación de los "intelectuales progresistas" propuesta por Touraine: "El sociólogo francés Alain Touraine propone una clasificación de ellos (*Comment sortir du libéralisme?* Ed. Fayard. París, 1999): la más clásica la del intelectual denunciador, donde toda la atención se concentra sobre la crítica al sistema dominante; el segundo tipo de intelectuales se identifican con tal lucha o tal fuerza de oposición y se convierten en sus intelectuales orgánicos; la tercera cree en la existencia, la conciencia y la eficacia de los actores, al mismo tiempo que conocen sus límites; la cuarta son los utopistas, se identifican con las nuevas tendencias culturales, de la sociedad o de la existencia personal" (*Ibid.*).

15 *Ibid.*

EMANCIPACIONES, RESISTENCIAS Y AUTONOMÍAS

Rebeca Peralta Mariñelarena*

Apuntes para una cartografía de las luchas populares en México

Desde hace más de una década Nuestra América experimenta profundos cambios sociales a favor de sus pueblos. Casi todos los países del subcontinente han optado por gobiernos que van desde los abiertamente antiimperialistas y pro socialistas (Hugo Chávez) hasta otros menos radicales o llamados "populares" (Lula da Silva). Es innegable el papel que en ello han jugado los movimientos y organizaciones del campo popular, verdaderos motores de las transformaciones. Es también indiscutible que las profundizaciones o límites de estos gobiernos dependen del ritmo que las fuerzas populares le impriman.

Desentonan con este cambio de época los gobiernos de México y Colombia¹, tristes portavoces en la región de los intereses del norte imperial. Y preocupa y lastima el proceso de militarización y violencia que atraviesa a sus sociedades. Surge entonces la pregunta ¿qué sucede con las fuerzas populares de estos países, otrora pioneras de revoluciones e insurgencias? En las líneas que siguen no se encontrará una respuesta cabal a esta interrogante, pero sí un esbozo de las prin-

cipales resistencias populares del México contemporáneo que se hacen presentes en lo que identificamos como un nuevo ciclo de luchas indígenas y populares que da inicio con el levantamiento zapatista de 1994 y llega a su fin en torno al año 2006.

Para cualquier análisis sobre México conviene tener presente su condición de "país bisagra" (Ceceña, 2006) que articula a Estados Unidos con América Latina. Este país se ha constituido en el espacio desde donde el hegemon se proyecta al resto del Continente, de tal suerte que la política mexicana se convierte en asunto de "seguridad nacional" yanqui (Ceceña, 2006). Así, la guerra contrainsurgente implementada en México desde 2006 y la guerra "contra el crimen organizado" se articulan y cobran sentido en tanto que la militarización del territorio y el disciplinamiento social responden a objetivos norteamericanos de recomposición de su dominio en la región.

Bajo estas consideraciones es que proponemos un análisis de las fuerzas que componen el campo popular mexicano desde el inicio de un vigoroso ciclo de luchas en 1994 hasta el arrasamiento de importantes núcleos de resistencia popular en 2006.

I. Nuevo ciclo de batallas plebeyas

El ciclo que inicia en 1994 con el levantamiento zapatista llegará a su punto de inflexión en 2006 al desplegarse una verdadera ofensiva estatal contrainsurgente.² Esta nueva coyuntura marcará las tareas y desafíos que se le presentan a las fuerzas populares en el país. Las posibilidades de modificar la actual correlación de fuerzas a favor de las clases populares, dependen de la capacidad del campo popular para construir en medio de una guerra declarada, en un país en virtual estado de sitio, con gran parte del territorio bajo control del ejército y fuerzas irregulares, y bajo una creciente criminalización de la protesta social.

El ciclo de luchas propuesto dibuja algunas tendencias dentro del campo popular, y deberán entenderse así, como tendencias y no como procesos acabados, son estos los límites de analizar procesos en *tiempo real*,³ no obstante, la pertinencia de su análisis y debate descansa en la perspectiva no solo de entender la realidad sino de transformarla.

1994: La hora de los movimientos indígenas

México es uno de los países con mayor población indígena en la región, después de Bolivia y Guatemala, esto le otorga una composición multicultural que se expresa también en sus luchas⁴. Tal diversidad no nos permite hablar de un movimiento indígena homogéneo, y no obstante a que entre las distintas organizaciones existan más diferencias que similitudes, comparten dos reivindicaciones básicas: El derecho de los pueblos indios a la tierra—territorio—su dimensión material de existencia— y el reconocimiento de su cultura originaria—su dimensión simbólica.

Resulta imposible hacer una revisión extensa de estos movimientos, por lo que me limito a mencionar dos experiencias de lucha indígena por los ejes de interpretación que nos brindan, una ampliamente conocida: el EZLN, y otra prácticamente desconocida (dentro y fuera de México): La Policía Comunitaria de Guerrero.

La difusión mundial que ha tenido la lucha del EZLN nos ahorra entrar en detalles y para no ser repetitiva sólo destaco algunos elementos que conviene tener presente: Es un movimiento de

composición social netamente indígena; su lucha inicia por el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios y continúa con la construcción de autonomía política, económica y social en sus territorios; desde 2005 se definió como *anticapitalista*, pero desde el levantamiento en 1994 era claro su rechazo al neoliberalismo y a todo el sistema que lo sustenta⁵.

Hay tres años clave en la lucha zapatista además del ya simbólico 1994: 2001 con la Marcha del Color de la Tierra —que tenía como objetivo principal el reconocimiento constitucional de los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena; el 2003 con la constitución de los Caracoles; y el 2005 con el lanzamiento de La Otra Campaña. Sobre esto volveremos más adelante.

La segunda experiencia organizativa de carácter indígena que nos interesa apuntar es la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), organización surgida en 1995 —apenas año y medio después del levantamiento zapatista—, presente en 9 municipios del estado de Guerrero. Esta organización ha creado su propia Policía Comunitaria,⁶ encargada de impartir justicia y coordinar la seguridad en sus territorios, basándose en el principio de la reeducación y no en el del castigo. La justicia que imparten las autoridades regionales se centra en el espíritu comunitario: es una justicia pública y colectiva. Quien ha cometido una falta, dependiendo su gravedad, retribuirá con trabajo comunitario a sus agraviados y a la propia comunidad, para posteriormente reintegrarse a la vida social.

Desde 2008 avanzaron en la construcción de medios de comunicación propios: radios comunitarias donde difunden la cultura de sus pueblos; y recientemente ensayan proyectos productivos de diversa índole. Además de tejer una íntima relación con la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (UNISUR), donde reflexionan y construyen conocimiento propio. La de la Policía Comunitaria es una lucha por territorio y derechos sociales y comunitarios, en ese sentido, es una lucha por autogestión y autodeterminación económica, política y de justicia.

Estas dos experiencias, el EZLN y la CRAC—Policía Comunitaria, se destacan en términos de construcción de autonomías indígenas, ninguna de ellas surgió con esa bandera, sino que la fueron tejiendo en el camino. Podemos decir que la autonomía, entendida como capacidad de autogobierno y autodeterminación, se descubre y profundiza en el ejercicio mismo de la política. Ambas organizaciones mantienen un control territorial y de recursos a nivel regional, ambas han constituido sus propias estructuras político—administrativas y sus espacios deliberativos. Se trata de dos de las más consistentes experiencias organizativas del país con proyectos alternativos de largo plazo.

1999: La universidad se pinta de pueblo

1999 es el año de la resistencia estudiantil que paró la privatización de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Jóvenes universitarios y bachilleres pelearon por espacio de un año para frenar una iniciativa que pretendía implementar cobros en el ingreso y permanencia en la universidad, entre otras medidas tendientes a la expulsión de los jóvenes de clases populares al derecho a la educación.⁷ Nueve meses estuvieron ocupadas las instalaciones de la UNAM por el Consejo General de Huelga universitaria desde el que se ensayaban formas de democracia directa y participativa. Después de una campaña de acoso estatal y de una estrategia de lucha incorrecta⁸ la Policía Federal Preventiva⁹ ocupó las instalaciones universitarias deteniendo y

encarcelando a más de mil estudiantes.

Fueron los jóvenes de la llamada "generación X", nacidos en pleno neoliberalismo, los que se rebelaron contra la elitización de la Universidad Nacional. Desde ahí repensaron el papel de la Universidad en la sociedad y el suyo propio. A partir de esa experiencia de resistencia cientos de jóvenes pasaron a engrosar las filas de las organizaciones populares mexicanas, rejuveneciéndolas.

2001–2002: La hora de los trabajadores

Las principales fuerzas sindicales independientes del país están integradas por maestros de educación básica y por trabajadores electricistas: la Coordinadora Nacional de los Trabajadores de la Educación (CNTE), creada hace 35 años, tiene presencia a nivel nacional y una membresía de más de 120mil profesores; el Sindicato Mexicano de Electricistas, fundado en 1914, antes de la ofensiva de 2010, de la que hablaremos más adelante, contaba con más de 70mil trabajadores sindicalizados.

Estas dos fuerzas crearon un importante frente,¹⁰ que fue el principal protagonista de las intensas movilizaciones que detuvieron el paquete de Reformas Estructurales en 2001 y 2002, el cual incluía la imposición de gravámenes a alimentos y medicinas, entrega del sector energético y una lesiva reforma laboral. Estas Reformas —aplicadas ya en varios países de Latinoamérica— son pieza clave del neoliberalismo, mandatos expresos de los organismos internacionales, y pudieron bloquearse en México porque esos dos sindicatos sumaron una fuerza organizada de más de 190 mil trabajadores.

La CNTE y el SME son también la columna vertebral de distintos procesos de lucha que rebasan el ámbito sindical. Sin embargo, su carácter gremial, las disputas al interior de su sindicato y los límites inherentes al propio sindicalismo han impedido la posibilidad de una construcción de mayor profundidad y de largo plazo. Es común que los objetivos de los sindicalistas —maestros o electricistas— se centren en ganar las próximas elecciones del comité central, subordinando intereses más nobles y compartidos a aspiraciones personales o de grupo.

2001: La tierra no se vende

Comuneros de una población del Estado de México, deciden conformar el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra luego de que el gobierno federal emitiera un decreto de expropiación de sus tierras para la construcción de un nuevo aeropuerto internacional.¹¹ Los pobladores resolvieron en asamblea comunitaria no aceptar la medida; durante meses desplegaron una batalla jurídica y de movilización popular hasta conseguir la cancelación absoluta del decreto. Esta fue la primera conquista contundente del movimiento popular en toda su historia reciente, y la protagonizaron comuneros sin organización ni partido ni programa revolucionario.¹²

Esta lucha reavivó al campo popular. De 2002, año de la victoria sobre el gobierno, a 2005 fue el movimiento más representativo del México plebeyo y sus miembros se incorporaron activamente a diversas luchas más. En mayo de 2006, el gobierno federal montó una provocación para detener a sus principales líderes y, posteriormente, ocupó la población con el objetivo de desterrar todo

germen de organización popular.

Con esa acción el gobierno inauguró una verdadera estrategia de guerra contrainsurgente, que incluye además de las detenciones y el posterior encarcelamiento de los líderes en penales de alta seguridad¹³: allanamiento de casas, violaciones sexuales, torturas y asesinato. La represión en Atenco significó el establecimiento de un nuevo umbral en la represión contra el campo popular, será la misma estrategia que se empleará un año después contra los pueblos de Oaxaca.

Los movimientos vistos hasta ahora y los que siguen pertenecen a una izquierda social que se coloca fuera del ámbito electoral,¹⁴ decidimos incluir al Obradorismo en este texto por su componente social y popular, y porque es una fuerza organizada que es necesario considerar.

2005–2006: La emergencia de un nuevo movimiento ciudadano

El movimiento que se organiza en torno a la figura de Andrés Manuel López Obrador, candidato presidencial de centro–izquierda, se remonta a 2005 cuando el gobierno federal trató de inhabilitarlo para contender en las elecciones de 2006. Ante lo cual los ciudadanos se autoconvocaron para defender, con éxito, los derechos políticos de quien en ese momento era Jefe de Gobierno del Distrito Federal.¹⁵

En las elecciones de 2006 Obrador fue víctima de un evidente fraude electoral. Nuevamente, la ciudadanía lo respaldó nombrándolo *Presidente legítimo*.¹⁶ Desde entonces mantiene una resistencia activa con el objetivo de llegar bien posicionado a las siguientes elecciones y defender el voto ciudadano.

Este movimiento consiguió detener la privatización del petróleo en 2008 con intensas movilizaciones callejeras, cuando parte importante de los movimientos sociales se encontraba en uno de los peores reflujos de su historia reciente. Y ahí me permito hacer una acotación, Obrador ha sido incapaz de otorgarle valor a cualquier experiencia organizativa o lucha popular que él no dirija, lo que entorpece el eventual establecimiento de alianzas con otros movimientos.

Es bajo estas consideraciones que a las fuerzas populares les corresponde evaluar si pueden ceder radicalidad y apoyar una candidatura para las elecciones de 2012 —con un Proyecto Alternativo de Nación—¹⁷ que está muy lejos de expresar sus intereses, pero que puede representar una opción en tanto disminuya la persecución contra los movimientos sociales y detenga parcialmente la ola de violencia que vive el país, o si optan por no dar resistencia a la derecha electoral en ese terreno, es como una partida de ajedrez, tienen que mover, no hay posibilidad de decir “paso”.

2006: La Comuna de Oaxaca

Esta lucha inició en junio de 2006 en el estado de Oaxaca con una rutinaria huelga de maestros (CNTE) que demandaba mejoras al sistema educativo y tuvieron como respuesta del gobierno local una desproporcionada represión que generó una fuerte indignación popular. A partir de ese hecho el movimiento adquirió una fuerza incalculable, capaz de establecer un autogobierno popular durante 8 meses.

Más de 350 organizaciones indígenas, campesinas, sindicales y populares respaldaron a los maestros y constituyeron la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), fundada en la democracia participativa. En esos meses ocuparon plazas, se apoderaron de emisoras de radio, canales de televisión y la universidad estatal, formaron cuerpos de policía autónomos, tomaron edificios públicos y más de 25 alcaldías, emitieron bandos de gobierno. En suma, desafiaron al poder institucional y le opusieron uno paralelo al gobierno estatal y federal.

Sus demandas trascendieron la escena gremial, de la exigencia de aumento salarial, pasaron a la de revocación de mandato del gobernador. Vertiginosamente en octubre, apenas cinco meses de iniciada la lucha, la APPO demandó al senado de la república: "desaparición de poderes en nuestro Estado [...] y establecer un gobierno popular que sepa mandar obedeciendo" (APPO, 2006a: 2)

El gobierno nuevamente optó por la represión, de octubre a diciembre la Policía Federal se encargó de aplastar esta extraordinaria creación de poder popular. En condiciones absolutamente desiguales, los insurrectos defendieron hasta el último suspiro sus barricadas. Era un pueblo entero resistiendo la ocupación militar, las barricadas fueron cayendo una a una, no sin oposición, la última fue derrotada después de varias semanas y muertes. Según el analista Carlos Fazio:

"A partir del accionar represivo instrumentado por los gobiernos federal y estatal, Oaxaca, como antes Chiapas, conforma hoy un Estado militarizado de tipo contrainsurgente. Reina allí un estado de excepción, estructurado sobre una base pública, a la vez clandestina y terrorista, que busca, mediante el ejercicio de la violencia institucional (de poder-fuerza), la desarticulación del movimiento social y una aceptación ciudadana y un consenso forzados, afines a "la ley y el orden" formales del bloque de poder dominante" (Fazio, 2006: 1)

2006–2009: La derecha se reorganiza

Así, 2006 representa el punto de quiebre del ciclo emancipatorio, en ese año el movimiento popular mexicano alcanzó su cenit con la experiencia de la APPO, para entrar inmediatamente después de la represión en una profunda bajamar.

La guerra contrainsurgente primero contra Atenco y después contra la APPO logró el objetivo de inhibir el nacimiento de otras luchas. Desde entonces ha sido difícil rearticular la organización popular, no sólo en los territorios que vivieron directamente la represión sino en todo el país.

Un mes antes de iniciar la represión contra la APPO el movimiento contra el fraude electoral nombraba a López Obrador "Presidente Legítimo". Estas dos luchas, aunque contemporáneas y coterráneas, no se encontraron, no se reconocieron. La falta de unidad entre la izquierda mexicana, electoral o no, también es responsable por el descenso del movimiento social.

Muestra de lo anterior es la incapacidad del campo popular para defender al Sindicato Mexicano de Electricistas y a la industria energética de la ofensiva federal en 2009, cuando liquidó a la empresa pública y ocupó con la Policía Federal los centros de trabajo de los electricistas, dejando

sin empleo a 44 mil trabajadores y entregando el sector energético a capitales trasnacionales.

II. Balance de un ciclo de lucha¹⁸

De 1994 a 2004, primera década del nuevo ciclo de luchas, presenciamos el nacimiento de diversos núcleos de resistencia que no solo detuvieron el avance de los diversos planes privatizadores,¹⁹ sino que tomaron la política por asalto y, construyeron y ejercieron poder popular.

A lo largo de este periodo el EZLN, la Policía Comunitaria, el Frente de Pueblos de Atenco y algunas secciones de maestros,²⁰ dieron pasos significativos en la desmercantilización de la tierra, de la educación, de la justicia y de la política. Con sus luchas cuestionaron al capital y su compulsión de volver mercancía lo que toca, a éste le opusieron una concepción distinta que entiende a la tierra no como un "bien" sino como espacio de vida o territorio sagrado. A la educación entendida como negocio le opusieron la educación como derecho, y además la resignificaron dotándola de un carácter popular y reconociendo su dimensión política. A la justicia punitiva y corrompida le antepusieron una colectiva y de resarcimiento del daño en función de la comunidad. Y a la política meretriz y a su remedo de democracia las desafiaron con la puesta en marcha de todo un sistema de autogobierno y autogestión que profundiza la democracia en tanto colectiviza el ejercicio del poder.

Haciendo un recuento rápido, tenemos que ninguna de las iniciativas centrales del gobierno anterior (Vicente Fox 2000–2006) fue aprobada, éstas se enfrentaron a un movimiento social y popular fortalecido, sin lugar a dudas, por el despertar de la sociedad que provocó el levantamiento zapatista.

Por otro lado, de 2005 a 2010 el campo popular contabiliza un saldo negativo: se arrasó tanto con el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, como con la comuna de Oaxaca; se consumó el fraude electoral; privó la impunidad en los casos de represión estatal; y se avanzó en la privatización del sector energético.

En 2006 dio inicio la "guerra contra el crimen organizado" y el panorama se complejizó aun más con la entrada del narcotráfico en la arena política. En estas circunstancias al gobierno no le resulta difícil hacer pasar asesinatos de dirigentes sociales como supuestos ajustes de cuentas entre cárteles. Además de que la continuación de esta guerra significa la presencia militar en las calles, lo que se traduce en violaciones constantes de los derechos humanos e inhibición de la protesta social.²¹

Cuestiones abiertas:

Complejo es el panorama para las fuerzas populares del país, quienes tienen una doble tarea: defender las conquistas obtenidas de los ataques estatales permanentes y, simultáneamente, reinventarse para disputar en un contexto militarizado.

En el camino les corresponde responder cómo articular procesos que potencien a las experiencias autonómicas realmente existentes y, al mismo tiempo, qué hacer para que éstas asuman una disputa mayor. Porque no basta con mantener autonomías que se pierdan en un corto plazo, éstas no aseguran su profundización por el permanente acoso estatal. La única posibilidad de despla-

garse, fortalecerse y mantenerse en el largo plazo es si su propuesta es compartida por el resto de la sociedad, lo que implica necesariamente abrirse a ella.

Hoy en México tenemos una izquierda diversa pero desarticulada, con mucha experiencia acumulada y proyectos alternativos de avanzada, pero sectaria. Es necesario entonces recuperar ese cúmulo de conocimientos y experiencias, es en esta hora que los proyectos societarios alternativos cobran una vigencia nunca vista.

El estado de emergencia social por el que atraviesa el país exige una izquierda capaz de ceder protagonismos, nunca principios. Solo en la medida en que todas las fuerzas reconozcan su insuficiencia para, por si mismas, dotar a la sociedad de una alternativa civilizatoria, se podrá dibujar un proyecto compartido donde la urgencia sea detener la carrera hacia la barbarie, para desde ahí construir una alternativa a la altura de nuestros sueños.

Bibliografía:

Libros:

Almeyra, Guillermo y Emiliano Thibaut. 2006. *Zapatistas. Un nuevo mundo en construcción*. Maipue, Ituzaingó, Buenos Aires, 2006.

Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. 2006a. "Declaración del Plantón Nacional *Por la Dignidad de los Pueblos de Oaxaca, 14 de junio no se olvida*", 19 de octubre de 2006.

Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. 2006b. "Comunicado de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca". 30 de octubre de 2006.

Bartra, Armando. 2003, "Descifrando la treceava estela". *Observatorio Social de América Latina*, Año IV. N° 12, Buenos Aires: 279–292.

Camacho Guzmán, Damián Gustavo 2008, "Atenco arma su historia", Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM, Xochimilco.

Ceceña, Ana Esther. 2006, "Entre la promesa y la tragedia". *Observatorio Social de América Latina*, año VII, no. 20, Buenos Aires: 15–25.

Fazio, Carlos. 2006. "Oaxaca contrainsurgente" *La Jornada*, opinión, 6 de noviembre de 2006, Ciudad de México.

Gasparello Giovanna y Quintana Jaime. 2009, *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

González Casanova, Pablo. 1989. (Coord.) *México hacia el 2000. Desafíos y Opciones*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1989.

González Casanova, Pablo. 2008. *La construcción de alternativas*. Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano, No. 6. Buenos Aires.

López de la Vega, Mariana; Modonesi, Massimo; Munguía Galeana, Fernando y Oliver, Lucio. 2010. "La lucha del Sindicato Mexicano de Electricistas" *Observatorio Social de América Latina*, Año XI, N° 27. Buenos Aires: 117–125.

Oliver, Lucio y Savoia, Francesca, 2011 "El 2010 en América Latina. La compleja y difícil lucha por una nueva hegemonía" *Observatorio Social de América Latina*, Año XII, N° 29, Buenos Aires: 13–24.

Oliver, Lucio, 2006 "México y América Latina: la cambiante relación de fuerzas entre lo social y lo político desde una perspectiva de cambio posneoliberal" *Observatorio Social de América Latina*, Año VI, N° 19. Buenos Aires: 305–313.

* Licenciada en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, actualmente cursa la maestría en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la misma Universidad.

¹ En este grupo se inserta también el gobierno hondureño y chileno, pero existe una clara sintonía entre las políticas de los gobiernos mexicano y colombiano, llegando incluso al extremo de compartir "asesores" del anterior gobierno de Álvaro Uribe Vélez con el actual presidente mexicano Felipe Calderón.

² Distintos analistas políticos coinciden en la pertinencia de este término, ya que nos encontramos ante una sistémica política estatal con fines de desmovilización social que rebasa la simple represión contingente. Véase Carlos Fazio.

³ Retomo esta metáfora del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos.

⁴ La mayoría de estos movimientos y organizaciones se concentran en los estados del sur del país, que son los que condensan la mayor parte de población indígena: Puebla, Guerrero, Oaxaca y Chiapas.

⁵ Sobre la lucha zapatista hay una gran cantidad de bibliografía, recomendamos los artículos de la Revista Chiapas y el libro de Adolfo Gilly, *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*. México, Era, 1997.

⁶ El cuerpo de policías comunitarios cuenta con 700 elementos en activo y brinda seguridad a casi setenta comunidades; no recibe sueldo, y la administración de justicia no se vincula a las instancias de derecho estatal.

⁷ Depositarios de un gran apoyo popular los jóvenes huelguistas protagonizaron marchas multitudinarias y brigadas masivas que tenían como destinatario a las clases populares —quienes sufragaban a la Universidad con sus impuestos.

⁸ Cuando se logró la caída del rector Francisco Barnés de Castro el movimiento quedó expectante a la iniciativa de las autoridades, cuando era momento de arriesgar propuestas de autogestión y elección de un rector legítimo.

⁹ Cuerpo policiaco de elite creado específicamente para reprimir protestas sociales, ahora denominado Policía Federal (PF). Esta fuerza es estrenada en febrero de 1999 con el desalojo de los estudiantes de las instalaciones universitarias y seguirá sus tareas contrainsurgentes contra el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra—Atenco 2001, la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca en 2006 y el Sindicato Mexicano de Electricistas en 2010.

¹⁰ El Frente Sindical, Campesino, Social y Popular, del que también forma parte el frente campesino "El campo no aguanta más". También en alianza la CNTE y el SME dieron vida al "Diálogo Nacional", referente con un programa de lucha antineoliberal y nacionalista.

¹¹ Se trataba de un proyecto estratégico para el primer gobierno del derechista Partido Acción Nacional que sellaría la alianza con los capitales transnacionales.

¹² Sobre esta lucha existe una extensa bibliografía, en la que destaca la tesis de posgrado de Damián Camacho, abogado y militante del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra: Camacho Guzmán, Damián Gustavo 2008 "Atenco arma su historia", Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM, Xochimilco.

¹³ Tres de ellos fueron condenados a penas absurdas, la de Ignacio del Valle, símbolo del movimiento, alcanzaba los 112 años de prisión. Después de 4 años de una intensa lucha por la libertad de los presos y perseguidos políticos, todos han sido liberados y absueltos.

¹⁴ Aun cuando algunas corrientes o individuos participen coyunturalmente en frentes electorales, no lo hacen como organización. No obstante, actualmente algunas discuten la opción de trascender a la escena político-electoral, verbigracia, el SME y algunas secciones de la CNTE.

¹⁵ Durante su gestión López Obrador destinó una importante cantidad de recursos al fortalecimiento de programas de interés social donde los principales beneficiarios fueron madres solteras, adultos mayores y estudiantes de escasos recursos.

¹⁶ El movimiento se institucionalizó primero en el Frente Amplio Progresista y recientemente se reestructuró bajo el nombre de Movimiento de Regeneración Nacional. Si bien la constante en estos dos referentes es la falta de democracia y el personalismo de Obrador, nadie puede negar su carácter masivo y su fuerte componente popular.

¹⁷ El Proyecto Alternativo de Nación es un documento que presenta el Gobierno Legítimo de México (Gobierno paralelo al de Felipe Calderón) y el movimiento obradorista en el que se sintetiza la propuesta política económica de Andrés Manuel López Obrador.

El texto completo puede consultarse en: <http://www.gobiernolegitimo.org.mx/documentos/proyecto_alternativo.html>.

¹⁸ Este listado no es exhaustivo, tuvimos que dejar fuera a importantes experiencias de lucha por limitaciones de espacio.

¹⁹ Destaca la victoria contra la aprobación de las Reformas Estructuras, mencionada anteriormente, y en 2003 el frente campesino "El campo no aguanta más" logró el reconocimiento de la emergencia rural, que se proclamara la soberanía alimentaria del país y la necesidad de sacar del TLC al frijol y al maíz, productos esenciales del campo mexicano.

²⁰ La CNTE—Sección XVIII, del estado de Michoacán, tiene una interesante experiencia de educación alternativa: Las escuelas integrales experimentales. Desde donde refundan la escuela y la fundan en las comunidades, abriéndola a todos los habitantes, y cuestionando, en la práctica, la división entre los que piensan y los que hacen, los que saben de los que no.

²¹ En 2010 surgió el "Movimiento por la Paz", referente ciudadano que se agrupa en torno a la urgencia de parar la violencia producida por la fallida guerra contra el "crimen organizado" desatada en 2006 por el actual presidente Felipe Calderón. Misma que ha dejado una estela de más de 30 mil asesinatos de civiles en cinco años —se calcula un promedio de 30 asesinatos diarios. Dicha estrategia se basa en el combate selectivo contra algunos de los cárteles del narcotráfico lo que provoca la recomposición y la disputa interna por el control de diversas regiones de producción y distribución de la droga. Esta guerra ha implicado el despliegue de fuerzas militares por todo el país, lo que se traduce en constantes violaciones a los derechos humanos a manos de militares en activo. La paz que exige este masivo movimiento pasa por el regreso de las tropas militares a sus cuarteles.



¿ES POSIBLE, Y ES DESEABLE,
UNA ONTOLOGIA DEL OPRIMIDO?

Ezequiel Pinacchio¹

Kusch, Fanon y la descolonialidad

(...) porque si bien se proclama la igualdad entre los hombres en nombre de la filosofía y de la inteligencia, también en su nombre se decide su exterminio.

Frantz Fanon

Ya no se trata de medir deformaciones, sino de reconstruir todo lo humano a partir de la deformación misma. Mejor dicho, desaparece la deformación y convicción de saber cuál es el modelo, y asoma la duda de qué es lo humano.

Rodolfo Kusch 205

La pregunta por lo humano

Nos proponemos analizar dos respuestas, la de Frantz Fanon y la de Rodolfo Kusch, al interrogante planteado en el título de este escrito. Lo haremos partiendo de un supuesto: estas preguntas de la antropología filosófica son asuntos fundamentalmente ético—políticos. Y por eso, no nos proponemos dar una respuesta a la pregunta — por otra parte demasiado abstracta y peligrosa en su pretendida universalidad — acerca de *qué es el hombre*; sino que intentaremos realizar parte de una revisión crítica en torno a los motivos y modos de acuerdo a los cuales se construye históricamente la interrogación en torno a *quiénes son humanos y quiénes no*.

Para delimitar un poco más el objeto de nuestra reflexión, debemos precisar que aquí nos atendremos a la particular configuración que este interrogante sobre la humanidad adopta en la modernidad, elucidando algunos de sus supuestos y midiendo algunos de sus alcances; para poder, luego, contraponerle otros tipos de experiencias y discursos elaborados desde posiciones subalternas, racializadas y periféricas en relación a las dominantes.

Entendemos que esta problemática resulta significativa si se toma en cuenta que (a) *la modernidad* se (le) atribuye el curioso mérito de haberle asignado al *Hombre* una centralidad hasta entonces desconocida en la Historia Mundial. Nos referimos al tan mentado "giro antropológico": una convicción que forma parte y condiciona no sólo del sentido común más extendido, sino el pensamiento científico en torno a lo social de un modo y con unos efectos no siempre advertidos por cierto.

Ahora bien, antes de avanzar con nuestro propósito, deberemos explicitar el horizonte en el cual se instala nuestro abordaje del problema, explicitando para ello algunas de nuestras principales *marcas teóricas*.

La perspectiva descolonial

Una idea central de la perspectiva descolonial afirma que a la *modernidad* le es co—constitutiva la *colonialidad* y asegura que, por eso, no podemos hacer justicia al pensamiento y las experiencias *modernas* sin atender al mismo tiempo a las experiencias y pensamientos *coloniales*.

Comprender el alcance de dicha afirmación, obliga a establecer una primera distinción: la *colonialidad* y el *colonialismo* son dos cuestiones que, aunque están estrechamente relacionadas, implican procesos y determinaciones diferentes. Si el *colonialismo* refiere una situación concreta de dominación y explotación política/económica/militar que se realiza desde un estado, metropolitano, hacia otro, colonial; la *colonialidad*, por su parte, excede y trasmuta dichos límites y amplía, resinificándola profundamente, las dominación y explotación en cuestión.

Una importante consecuencia teórica y política que se sigue de dicho planteo es que no estaríamos habilitados a creer que una vez rotas las cadenas coloniales, la *colonialidad* quede de suyo anulada. Pero, entonces: *¿qué es la colonialidad?*

Aún corriendo el riesgo de ser algo imprecisos, diremos que se trata de la lógica social desde la cual se produce y reproduce el *patrón de poder* imperante a escala global. Patrón surgido de la experiencia colonial moderna, que servirá para organizar la existencia social de acuerdo a un sistema clasificatorio que *inventa* diferencias e identidades entre las poblaciones humanas en el

mismo acto que las jerarquiza y distribuye en el espacio y el tiempo. Este fenómeno expresaría, pues, el singular tipo de relaciones materiales y simbólicas perpetradas en (lo que luego sería) América con la llegada de los invasores ibéricos (1492). Sería allí en donde habrían de cristalizarse relaciones inter—subjetivas, diferenciales y jerárquicas, que más tarde la dinámica netamente expansiva del capitalismo naciente habrá de mundializar (Quijano, 2005).

Cabe resaltar que dicha clasificación social estará regida por la perspectiva de un determinado grupo humano — en el caso de esta experiencia histórica: uno blanco, occidental, cristiano, proto—capitalista, patriarcal, etc. — que intentará, y logrará en gran medida, establecer sus particularidades sociales, políticas, culturales, y demás, como parámetro universalmente válido en los distintos planos de la existencia humana. Así, el punto de partida ético—político desde el cual se formulará la pregunta por lo humano establecerá en el mismo acto de enunciación un horizonte específico de posibles respuestas. Todas ellas sujetas, en mayor o menor medida, a la pauta *moderna/colonial*.

Ahora bien, en este horizonte lo racial será un aspecto de crucial importancia. *El color de la piel* operará en la modernidad como un signo inequívoco y privilegiado del *grado de humanidad* de sus portadores. Resulta pues que la máquina moderna elabora una clasificación social de las poblaciones por medio de la cual define, entre otros aspectos decisivos, la misma división del trabajo, dando lugar a una estructuración racial del mismo.

Nos importa resaltar que lo distintivo del proceso colonizador moderno no radica en la utilización de la fuerza física, lo cual estaría presente en toda experiencia imperial a lo largo y ancho de la historia humana, sea quien sea que la emprenda. Tampoco, por supuesto, en el hecho de tener mecanismo de legitimación de orden ideológico. Esta también es una constante. Lo distintivo se expresaría, en cambio, en las complejas y singulares modalidades de legitimación que dicha conquista adquiere en su establecimiento y expansión. Lo distintivo será podemos decir siguiendo a Enrique Dussel el "mito de la modernidad" (Dussel, 2005). Con este dispositivo, con esta construcción y difusión de un gran relato legitimador de la violencia, se trocará la violencia colonial en *uso racional* de la fuerza en nombre de una supuesta "misión" civilizatoria encargada a determinados *pueblos elegidos*.

La forma en que dicho mito se manifiesta son múltiples y, aún hoy, a veces poco fáciles de advertir.

La humanidad, enclave moderna

Como decíamos, con la modernidad se habría realizado un "giro antropológico". Esta idea según la cual en la modernidad *el hombre* se convierte en centro organizador de la existencia social, constituye no sólo en sentido común más extendido sino también la concepción intelectual y científica del mundo y la historia. De aquí que, sostenemos aquí, convenga examinarla con cierto detenimiento.

El *nuevo hombre* moderno (occidental, blanco, cristiano, burgués...) habrá de destacarse porque reinventa sus lazos con el cosmos: Dios queda de un lado; la naturaleza, del otro. Y ambos, cada cual a su modo, bajo su control. El primero, reconducido al foro interno, como interioridad del sujeto. Es decir, como propiedad del sujeto. La segunda, por su parte, postulada como caos a

organizar, y por eso mismo, a disposición de la actividad del sujeto.

El insistente, el casi automático procedimiento por el cual suele otorgársele a René Descartes la paternidad de la modernidad en el ámbito de las ideas filosóficas se relaciona, fundamentalmente, con lo dicho. Este filósofo francés exhibe en su *Discurso del Método*, en sus *Meditaciones Metafísicas* la introyección de la dualidad que antes organizaba el mundo en su propio e individual *yo*. Cuerpo y alma pasarán a ocupar desde entonces el lugar que otrora correspondiera a la tierra y al cielo. Si hasta podría decirse que en lugar del Papa tendremos la glándula pineal para unir esos dos mundos. Pues, si se presta atención, aquello de lo cual nunca duda Descartes es de sí mismo, de su propio ego. De todo lo demás sí, es cierto. Y eso es quizás lo más moderno de su planteo. La primera persona desde la cual construye narrativamente su argumento es, como puede apreciarse, central para la eficiencia de su discurso.

Asimismo, podemos decir que el contractualismo servirá luego para dar cuenta del modo en que los múltiples *ego-fundamento* en que devendrá la experiencia occidental de lo humano, se las arreglan para co-existir los unos junto a los otros.

Cabe señalar, no obstante, que no sólo la teoría del conocimiento y la filosofía política deberán asumir los profundos cambios que implican la aparición histórica del sujeto moderno. Porque una vez que esta singular modalidad de lo humano hace su aparición en la historia de Europa, y en la precisa medida que va avanzando a sangre y fuego sobre el resto del mundo, los filósofos deberán retomar racionalmente *la cuestión humana* erigiéndoles nuevas bases. De ese modo, antiguos te-máticas serán retomadas en una nueva clave, dando lugar así a sugerentes planteos que podemos signar como propios de la antropología filosófica.

El célebre Emmanuel Kant, por tomar sólo un caso relevante, ofrecerá algunos de los lineamientos más significativos para la fundamentación intelectual del racismo y la dominación colonial con base "científica". Como se ha mostrado, la antropología biologicista de fines del siglo XVIII y del siglo XIX realmente le deben mucho al padre del imperativo categórico (Chukwudi Eze, 2008).

Ahora bien, para introducirnos de lleno en los propósitos específicos de nuestro trabajo, retomaremos, más no sea de un modo deliberadamente parcial y anecdótico a otro importante filósofo moderno: Martin Heidegger.

A los fines de nuestro escrito, nos conviene recordar que este polémico pensador alemán solía concebir su propio pensamiento como emergente epocal de un olvido fundamental, decisivo, para la civilización de la cual formaba parte, es decir la occidental. Él la denominó "olvido del ser", definiéndolo como el *borramiento de la diferencia ontológica* entre los entes y la fuente desde la cual adviene su sentido, es decir justamente del ser. Heidegger remontaba el nacimiento del olvido hasta los días de Platón². Y es en el marco de esta problemática, que su obra capital *Ser y Tiempo* (1927) se proponía renovar la pregunta ontológica dándole para ello un lugar central a la antropología filosófica, en tanto suponía que era indispensable modificar radicalmente el modo en que se concebía ese particular ente que se pregunta, en el mundo, entre las cosas, por el ser. A los fines de nuestro trabajo, tan sólo nos interesa resaltar que aquí resulta muy claro que la pregunta por el ser tiene como parada obligada la pregunta por el hombre y su mundo.

Los condenados de la tierra

Nelson Maldonado Torres ha retomado, a través de la crítica levinasiana, parte de estas ideas heideggerianas con la finalidad de resaltar que los colonizados y racializados por el *sistema mundo moderno/colonial*, los *damné* (los condenados), están eminentemente ausentes en las reflexiones en torno al *dasein*. Y lo están, entre otras cosas, porque una de las principales marcas ontológicas de los *damnés*, es la de *no-ser—ahí*, es decir, la de no tener un *mundo propio*.

Maldonado Torres se propone dejar en evidencia que además del olvido de la *diferencia onto-lógica* denunciada por el filósofo alemán, existe otro olvido, aún más decisivo en la constitución de la civilización occidental, pero ya no sólo de ésta: el olvido de la *diferencia colonial*.

Torres pondrá así en escena lo que denominará *diferencia sub-ontológica*, en donde la pregunta ya no es por el ser, por el sentido, sino por las mismas condiciones existenciales diferenciales, singulares, de aquél ente *sobre el cual* se hace la pregunta (Maldonado Torres, 2008).

Para llevar a cabo su reflexión, el filósofo puertorriqueño se sirve del pensamiento de Frantz Fanon. De allí toma la idea de *damné* y otras consideraciones que revisaremos someramente, con la intención de responder la pregunta de nuestro título.

En su libro *Piel Negra/Máscaras Blancas*, de 1952, Fanon se propone desarrollar una fenomenología existencial de quienes pertenecen a su misma "raza", y más puntualmente de los negros que habitan las Antillas. Doble singularización de la experiencia y el pensar, por lo tanto: por un lado, el color, la "raza"; por otro, el lugar, la localización³.

Desde las primeras páginas de su libro, desafía a sus propios hermanos asegurándoles que *el negro no es un hombre*, porque desarrolla su existencia en *una zona de no ser*. Y agrega, sin piedad, que si el negro tuviese algún destino — lo cual pone en duda — este destino sería inobjetablemente blanco. Luego Fanon se encarga de exponer y problematizar los distintos ámbitos en donde ese sub-hombre, el negro, intenta convertirse en humano, es decir intenta *blanquearse*. Asegura allí que, en primer lugar, el negro puede intentar humanizarse/blanquearse viajando y así-milando la cultura metropolitana. También puede intentar humanizar/blanquear su sangre, casándose con alguien blanco, o al menos más blanco. O puede recurrir a ambas estrategias, como hizo, sin ir más lejos, el propio Fanon.

Pero, sea como sea, en estos procedimientos la humanización del negro está supeditada a una negación radical de sí mismo, ser hombre implica *pasar a ser lo otro de sí mismo*. Negación de la negación: o ilusión de crear desde la nada el ser.

Por eso Fanon se propone demostrarles a los negros antillanos la inutilidad de esta política de identificación con el amo. Les asegura que el racializado necesita, ante todo, librarse de su complejo de inferioridad. Y no alcanza para esto con la psicología europea tradicional. No. De aquí que su libro sea, entre otras cosas, un tratado en torno a la psiquis del colonizado, en donde se torna evidente lo que la mayoría no podía ver: la inferioridad no es causa, sino efecto, de las relaciones de dominación. "El blanco desembarcado en Madagascar provocaba una herida absoluta", señala Fanon discutiendo con Mannoni. Luego, tras disputar el sentido de algunos sueños de negros de Madagascar analizados por este psicólogo, sentencia: " (...) los descubrimientos de Freud no nos son de ninguna utilidad. Lo importante aquí es reinstalar este sueño en su tiempo, y este

tiempo es aquél que contempló el asesinato de ochenta mil indígenas, es decir, un habitante de cada cincuenta; y también en *su lugar*, y este lugar es una isla de cuatro millones de habitantes en la cual no se puede instalar ninguna verdadera relación (...)” (Fanon, 1952: 83–85)

En términos más generales, lo que afirma Fanon es que no hay subjetividades pre-coloniales que puedan operar como explicación de la institución de relaciones coloniales. El sujeto colonial, tanto el colonizador como el colonizado, son productos de las colonias, efectos de la dominación.

Este argumento, que resulta central a los fines de nuestro escrito, también estará presente en *Los Condenados de la Tierra*: la subjetividad del colonizado no precede a la situación colonial sino que se forja a su calor, es su producto.

En *Piel negra...*, Fanon también advierte sobre otra estrategia, especular a la del blanqueamiento, que puede encontrar entre sus pares: *la negritud*. Y declara que, en verdad, el mundo maniqueo permanece intacto en este planteo. Tan sólo se invierte la valoración de los términos enfrentados, pero no pone en cuestión la relación, su estructura.

Con la negritud, todo lo que es considerado en la mirada del colonizador como exótico y degradante, es asumido por el colonizado como propio y vital. El *ritmo*, la *corporalidad*, el *sentimiento*, incluso la *animalidad* son celebradas como notas esenciales del *ser negro*.

Un momento común de esta apuesta es la de buscar, y encontrar naturalmente, alguna gran civilización, tan o más grande e importante que la del amo, con la cual otorgar sustento histórico a la exaltación de la identidad negra. Se trata, en suma, de compararse con los blancos, asumiendo sin poner en cuestión los parámetros por estos impuestos. Pero esto, nos dice Fanon, un *racismo anti-racista*.

En suma, ninguna de las dos estrategias mencionadas, ni el blanqueamiento ni la negritud, logran romper con la construcción colonial, dejando por lo tanto intacta la infamia del racismo.

Ambas — agregamos aquí nosotros— son figuras de la *colonialidad*.

No obstante, debemos detenernos a esclarecer un punto que puede resultar problemático de nuestra lectura. Sabemos que podría sostenerse, con buenos argumentos, que la posición de Fanon en torno a las políticas de la negritud es mucho más ambigua que lo antes expuesto, e incluso que en algunos pasajes parece un acérrimo defensor y promotor de las mismas. Uno de estos pasajes es, sin duda, el de su disputa con la dialéctica marxista de Sartre. Veamos este punto.

Según Fanon, el filósofo francés sostenía que la negritud era tan sólo un momento dentro de una dialéctica que conduce, inexorablemente, a diluir la particular causa del colonizado en la universal del proletariado (Fanon, 1952: 110–116). El martiniqués replicará (dando cuenta de una apropiación periférica del marxismo, similar a la que podemos encontrar en otros pensadores de las periferias como Mariátegui) que, si se atiende al fenómeno, lo cierto es que en las colonias dominación y explotación se confunden, hasta tornarse prácticamente inseparables. De aquí que, continúa, reducir el análisis a la esfera económica resulte inapropiado.

Nuestro pensador le reprocha a Sartre que con este tipo de especulaciones — sostenidas en mayor o menor medida en estándares propios de las filosofías de la historia eurocéntricas — le resta eficacia a las luchas de liberación, en tanto le sustrae al presente combativo su propio sig-

nificado, para depositar su razón de ser en el futuro. En palabras de Fanon: "(...) él me recuerda que mi negritud es sólo un tiempo débil (...) no blanco aún, no del todo negro ya, yo era un condenado. Jean Paul Sartre olvidó que el negro sufre en su cuerpo de una manera distinta que el blanco."

En este punto, lo concedemos, parecería que Fanon defiende a ultranza la negritud.

Sin embargo, vista en conjunto su obra, es claro que Fanon no asume como apuesta política propia la negritud, sino todo lo contrario. Y aunque este punto queda muchísimo más claro en *Los Condenados de la tierra*, lo cierto es que ya en *Piel negra...* encontramos, por ejemplo, estas palabras: "en el límite del mito del negro, la idea del negro llega a veces a determinar una autentica alienación".

Por eso, aunque Fanon comparte con Sartre al idea de que la negritud no es, ni puede ser un *punto de llegada*; al mismo tiempo, disiente con que el francés en que esté determinado de antemano cómo habrá de resultar la creación de la humanidad una vez rotas las cadenas de la colonia. Lo que sea el futuro, piensa Fanon, está jugándose en un presente abierto, aún indefinible, pleno de lucha. Dice: "Contra el devenir histórico había que contraponer la imprevisibilidad", porque "la dialéctica que introduce la necesidad justo en el punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mi mismo" (Fanon, 1952: 111–112).

Quizás por eso en las últimas páginas de su libro Fanon retomará la idea de la humanidad expresada en los términos de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, afirmando que el reconocimiento, sin la lucha previa por dicho reconocimiento, no pasa de una mera igualdad formal.

La libertad no se otorga, la libertad se conquista.

"No somos tan ingenuos como para creer que los llamamientos a la razón o al respeto puedan cambiar lo real. Para el negro sólo hay una solución (...): la lucha". De cualquier otro modo, la dominación sigue en pie. "El negro es un esclavo a quien se ha permitido adoptar una actitud de señor (...). El blanco es un señor que ha permitido a sus esclavos comer en su casa." (Fanon, 1952: 181)

Debido a esto, la lucha del negro es amplia, compleja, contradictoria. Pues lucha contra un pasado *negro* del cual adviene, contra el *negro* futuro que le espera, y en mayor medida contra *su propio (no) ser (aún)*.

En suma, lucha desde y contra la construcción que de su (no) humanidad realiza el blanco, y, por supuesto, contra el hombre blanco.

Los condenados de la tierra, que habrá de convertirse en lectura obligada para la gran mayoría de las organizaciones de izquierda y extrema izquierda en las periferias mundiales de los años setenta, data de 1961. Su tema central: la violencia, como queda claro desde el inicio de su libro, porque la descolonización es siempre un fenómeno violento" (Fanon, 1961: 30). Y más puntualmente, la irrefrenable violencia que debe ser encauzada en favor de la liberación nacional, dirigida en contra de los invasores, por la vía conflicto armado. Aquí la destrucción de la condición colonial la condición de posibilidad de un *mundo nuevo*, de uno por fin *humano*.

Ahora bien, tras esta breve y parcial síntesis de parte del pensamiento de Fanon quisiéramos extraer la respuesta a las preguntas que organizan nuestro escrito. En este sentido, entendemos que una ontología del oprimido, del damné, resultará no sólo imposible, ya que nada de auténticamente propio hay en *el negro*, sino que, además, si fuera posible, sería además indeseable,

porque redundaría en la reproducción de las estructuras y efectos de la situación colonial, inhumana.

Por eso, para Fanon, la lucha nunca es *a favor de* un supuesto mundo propio, del damné, del negro, del oprimido, mundo que por otra parte no existe ni ha existido jamás: *la lucha es contra la colonialidad* y a favor de un destino incierto que construyan los hombres, una vez que existan.

El pueblo americano

También a la obra del pensador argentino Rodolfo Kusch podemos acceder por la vía heideggeriana. De hecho, no han faltado quienes han pretendido negarle cualquier importancia a la misma, asegurando que no pasaba de ser una copia menor, en clave "americanista", de lo ya pensado por el filósofo alemán. Pero, como bien se ha señalado, esta opinión ociosa, cuando no malintencionada, suele basarse en un profundo desconocimiento de la singular trayectoria vital e intelectual de Kusch (Mignolo, 2003⁴). Digamos unas pocas palabras al respecto, por lo tanto.

Rodolfo Kusch nace en Argentina, en 1922. Egresó como profesor de filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA) a los 26 años. Su primer libro es *La Seducción de la Barbarie*, escrito un año después del fanoniano *Piel Negra...*, es decir en 1953. En este ensayo el autor problematiza la diada/dilema *civilización–barbarie*. Retoma allí con ánimos polémicos las ideas de Sarmiento y fundamentalmente la apropiación que de ellas hace uno de sus principales herederos, Ezequiel Martínez Estrada. Entre las muchas ideas de aquél trabajo aquí nos interesa destacar fundamentalmente dos. La primera que sostiene que el conflicto existencial indígena no nace con la llegada del invasor español, ya que la instalación de la humanidad en un mundo siempre adverso, antagónico, no empieza con, y sí excede por mucho a, la conquista. En todo caso, este evento implicará una importante reformulación de dicho drama, otra codificación de la tragedia cósmica, ancestral, en la cual este pueblo (luego) americano desarrolla su inquebrantable vocación de estar—en—el—mundo. Esta es una constante. Por eso dice, luego de explicar la imposibilidad de unir tierra y cielo en la cosmología del indio maya que "Lo que ocurre (...) habrá de producirse siglos más tarde (...) con el agravante de que ahora es visto desde la ciudad, desde la ficción" (Kusch, 2006: 33)

Una segunda idea, que aquí nos parece importante, es que los problemas de nuestro continente radican menos en su realidad efectiva que en la ausencia de categorías apropiadas para comprender dicha realidad. En términos más cercanos a Kusch: el problema es menos el pueblo que las categorías con las que la elite citadina, dirigente e intelectual, utiliza para comprenderlo. Por ello, si alguna carencia tiene nuestro continente no debería explicarse como hacen los liberales resaltando el carácter poco industrial de las poblaciones "nativas", ni como hacen los marxistas enfatizando los *bajos niveles de conciencia social* por parte de sus gentes. El problema es otro.

Conviene antes de avanzar contextualizar la reflexión kuscheana, pues como en el caso de Fanon, el lugar de enunciación tendrá una importancia clave. En aquellos años, los cincuenta, Kusch alternaba participación en diarios como *La Nación* o revistas como *Sur*, *Contorno* y otros muchos espacios relevantes de la intelectualidad porteña. Sin embargo, era evidente que no hallaba su sitio en estas disputas, o más bien los modos en que las mismas se desarrollaban. La mayoría de ellas giraba en torno a la intención de comprender el fenómeno social, político, cultural del pe—

ronismo. Pero a nuestro autor parecían incomodarle profundamente los enfoques utilizados – sean liberales, nacionalistas, católicos, marxistas... En suma, el pensamiento culto desplegado en la ciudad le incomodaba. Es entonces que intuye la necesidad de desplazarse desde el centro de la nación hacia los márgenes, de hundirse desde la superficie hasta la América profunda, con la intención de renovar su pensamiento, para lograr así comprender este continente en toda su densa humanidad. Se trata, creemos, de una apuesta política y epistemológica de notables efectos. De hecho, Kusch comienza a viajar asiduamente al norte de nuestro país, realizando y estudiando trabajos de campo, elaborando minuciosos análisis de simbología incaica, etc. Al cabo, obtiene con ello un nuevo horizonte y fundamento para su pensar, que le permitirá poner en cuestión dos pilares claves de su propia formación: de un lado, la pretendida y pretenciosa autosuficiencia de la filosofía "universal" como intérprete privilegiado de lo real; y, del otro, aunque íntimamente ligado, la centralidad de la cultura occidental como clave exclusiva y excluyente para la comprensión de las problemáticas de nuestra región, de nuestro pueblo.

Ahora bien, estas decisivas experiencias y reflexiones se verán plasmadas por primera vez de modo suficientemente claro en *América Profunda*, de 1962. En esta obra Kusch aborda el problema del encuentro entre culturas en nuestro continente, presentando algunas categorías interpretativas originales, de las cuales resaltamos tan sólo dos: *estar* y *fagocitación*.

Allí sostiene que con la conquista de América se produce el encuentro de dos experiencias humanas vitales, la occidental y la amerindia. Según su planteo, la primera de estas experiencias estaría contenida en la categoría de *Ser*, y sería cualitativamente diferente de la segunda experiencia, que se expresaría en la noción de *Estar*. Estableciendo un contrapunto, a veces ciertamente esquemático, escribe que mientras aquella, la occidental, busca esencias eternas y definiciones definitivas de las cosas del mundo, siempre en miras de la seguridad que otorga acceder racionalmente al fundamento del ser; ésta, la indígena, asume la circunstancialidad y la finitud del existir humano y lleva siempre a flor de piel el temor ante lo imponderable. Esta contraposición se expresaría, por caso, en los diferentes modos en que se despliegan las relaciones entre los hombres y dios por un lado, y los hombres y la naturaleza por otro. Si el sujeto moderno occidental (cree que) domina (masculinamente) la naturaleza (femenina), sucediendo en esta potestad al mismísimo Dios; el pueblo americano, en cambio, deposita su humanidad, como semilla, en una naturaleza de la cual al mismo tiempo es parte, pero que reconoce como antagonista invencible, espacio-tiempo vital plagado de dioses y tormentas e imponderables, a los cuales debe intentar conjurar a fin de favorecer su crecimiento. De este modo, si el occidental resuelve sus problemas en un plano técnico-científico, desde el que instaura un mundo tan preciso como acotado⁵; el pueblo, en vez de la solución persigue la salvación, concebida como cura global aunque, por supuesto, difícil de ajustar a los moldes de la razón y la lógica, por la vía ritual.

Tras describir y contraponer ser y estar, Kusch se propone dar cuenta del modo en que ambas experiencias vitales se relacionan en nuestro continente, coexistiendo antagonicamente. Se propone eludir, al hacerlo, dos extremos interpretativos muy comunes: de un lado, la suposición de una naturaleza indígena inmaculada, que permanece ilesa, homogénea y sin contradicciones a través de más de quinientos años; del otro: la supuestamente total, e irreversible, aculturación. De acuerdo con esta segunda línea, absolutamente unilateral, América sería un mero receptáculo de valores, instituciones y demás objetos europeos, un espacio vacío, un tiempo por iniciar, nada

aún.

Debe quedar claro que la apuesta de Kusch no es, como algunos querrían creer, la un indigenismo ingenuo, purista, esencialista; lo que este pensador se propone destacar y comprender es la agencia de los pueblos en su singular despliegue, hundirse en su cotidiana actividad creadora, que es resistencia y es alternativa. Por eso en *América Profunda* Kusch intenta mostrarnos que esta tierra y sus gentes todo lo foráneo, a "lo que viene de afuera" es apropiado porque es resignificándolo. En un proceso tan sutil como inquebrantable, el cual escapa a la mirada positivista, va vaciándolo de su anterior sentido y cargándolos de uno diferente, uno americano. La fagocitación, dice Kusch, es "cierta dialéctica" propia de nuestro continente, de acuerdo a la cual *el estar* indígena, popular, incorpora *el ser* del mundo invasor, occidental, a estas tierras. Así el suelo y la comunidad americanos deforman el universal, integrando lenta y pacientemente a una modalidad auténtica, geoculturalmente hablando. Y lo mismo ocurre, dirá, con la filosofía: en América se trata, ya no de copiar el modelo universal, sino de atender a cómo el horizonte cultural propio de nuestro pueblo deforma dicho modelo, y se lo apropia de un modo vital.

Estas ideas, de comienzos de los sesenta, están totalmente maduras en su *Esbozo de una antropología filosófica americana*, que data de 1978.

En este libro Kusch condensa las experiencias y reflexiones de más de treinta años de búsqueda vital. Para entonces nuestro filósofo ya había subvertido gran parte de la metodología clásica de lo académicamente aceptable. Sin ir más lejos, había hecho del diálogo con la gente del pueblo y del posterior análisis del discurso, su principal fuente de reflexión.

En *Esbozo...* pone a prueba su hipótesis: el pensamiento popular están contenidas las condiciones para el pensar en general, e intenta desplegar como una de sus más contundentes consecuencias que en dicha racionalidad mínima anida lo propia y universalmente humano. En el segundo capítulo de este libro, tras presentar e interpretar el discurso de dos de sus informantes—símbolo, una jujeña y una salteña, Sebastiana y Ceferina (¿las Hölderling y los Tralk de este Heidegger americanista, acaso?) respectivamente, elaborará un llamativo esquema en el cual dará cuenta de lo que denominará *ontología del pobre* (Kusch, 1978: 37).

Es importante resaltar que Kusch no reduce su concepto de pobre a una dimensión solamente económica, sino que la ubica en el marco de la religiosidad, es decir en el marco de la relación con lo absoluto. Y es allí, sostiene, que se despliega lo humano en toda su potencia. Refiriéndose al pobre nos dice: "Este modo de concebir la existencia no pareciera remitir a un poder ser, sino al revés: señala más bien un ser que se abre a la posibilidad, lo cual disuelve cualquier delimitación o afirmación" (Kusch, 1978: 39). En la *ontología del rico*, en cambio, encontramos un que no sólo *está*, sino que además apunta a *ser alguien*. Pero esto resultaría ser, de acuerdo a Kusch, no más que una parcialización de lo humano, un girón de lo posible.

De acuerdo a este enfoque, en América en vez de ser *algo definible*, individualizable, la humanidad sería un *modo de estar*, una práctica; algo tanto comunitario como individual, que escapa inextricablemente a la rigidez del concepto, internándose en la ambigüedad del símbolo y potencia de la decisión.

Kusch se proponía *dar lugar a* — en el sentido de generarle un espacio en el pensamiento — la que a su entender era la más fundamental y difícil de las revoluciones, la *revolución cultural*. Revolución esta que debía efectuarse *no sobre* el pueblo, sino *desde el pueblo*; revolución que debía

con—mover las clases medias e intelectuales que andaban demasiadas cegados por el eurocentrismo, demasiado asqueadas por la América real, demasiado lejanas del pueblo, con demasiadas ganas de tomar su tutela, de hablar por él, de elevarlo.

Tras este breve recorrido, volvemos ahora sí a las preguntas que orientaban nuestro trabajo. Consideramos que a las preguntas por la posibilidad y deseabilidad de una ontología del oprimido, del pobre, Kusch respondería, contraponiéndose a Fanon, las dos veces de modo afirmativo. A su modo de ver, el problema del colonialismo está inserto en un horizonte simbólico y subjetivo indígena que excede dicho fenómeno, y se despliega en el marco de una tragedia cosmológica mucho más amplia. El problema, por tanto, será resuelto inevitablemente *desde y por* el mundo indígena y popular, desde el cual se irá fagocitando al invasor, traduciendo sutil e irrefrenablemente las instituciones, objetos y valores del dominador. Por todo esto, además de ser posible, por efectivamente existente, dicha ontología resultaría deseable.

A modo de cierre.

Habría sin dudas muchísimo más que decir sobre estos temas. Pero aquí sólo nos habíamos propuesto socializar ciertas lecturas, inquietudes, ideas... en función de un par de preguntas, de un par de autores.

Y lo hicimos porque entendemos que las diversas prácticas y procesos políticos que atraviesan nuestra América hoy, las numerosas y complejas aristas de la *colonialidad* y los intentos más o menos felices por combatirla, tornan absolutamente vigentes los pensamientos y pensadores arriba comentados en nuestro mundo hoy, en Nuestra América.

Por eso mismo, quisiéramos concluir este escrito presentando un dilema, quizás demasiado forzado en nuestra enunciación, quizá no tan claramete establecido y delimitable en lo real como en el papel, pero no por eso, sospechamos, menos significativo: o bien la cosmovisión del oprimido es tan sólo un momento al interior de proceso dialéctico, o no dialéctico, que debe desaparecer en tanto que producto y elemento de reproducción de las estructuras y relaciones coloniales; o bien, por el contrario, dicha ontología es la única fuente legítima para emprender y desplegar una transformación radical, el único parámetro realmente alternativo y, por lo tanto, sacrificar dicha ontología implica ya, indefectiblemente, haber perdido toda batalla actual o porvenir.

Bibliografía

Chukwudi Eze; "El color de la razón: la idea de "raza" en la antropología de Kant", en Mignolo, W. (comp.), *El Color de la Razón: Racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

Dussel, Enrique; "Europa, modernidad y eurocentrismo" en Lander, Edgardo (comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*; Buenos Aires, CLACSO, 2005. Pp. 11–40

Dussel, Enrique; *Política de la liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid, Trota, 2007.

Fanon, Frantz; 1953. *Piel Negra/Mascaras Blancas*. Buenos Aires, Abraxas, 1973.

Fanon, Frantz; 1961. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires, FCE, 2009.

Kusch, Rodolfo; 1953. *La seducción de la barbarie*, en Obras Completas, Tomo I, Rosario–Santa Fe, Fundación

Ross, 2006.

Kusch, Rodolfo; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda, 1978.

Maldonado-Torres, Nelson. *Against war*, Durham & Londres, Duke University Press, 2008.

Mignolo, Walter; *Desobediencia Epistémica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

Mignolo, Walter; *Historia locales/Diseños globales*, Madrid, Akal, 2003.

Quijano, Anibal; "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005. Pp. 201–246

¹ * Investigador de CIPPLA como miembro de GEL (Grupo de Estudios para la Liberación), Investigador del Centro Cultural de la Cooperación, por el depto. de historia.

² Como bien habrá de señalar Enrique Dussel, el helenocentrismo es un aspecto intrínseco de la construcción eurocéntrica de la historia y la filosofía. "El primer límite a superar es el helenocentrismo de las filosofías políticas en boga. Todas comienzan siempre en Grecia. Cuando se habla de demo—cracia se olvida que *demo* significa en egipcio *aldea*; no es una palabra griega ni indoeuropea — si es que esta lengua existe, lo cual hoy está puesto en duda, como veremos—. Cuando se habla de *dike*, la justicia, se olvida que su etimología es caldea y procede del acadio duku, semita entonces. Y así podríamos de—struir, de—construir una por una las palabras más técnicas, más fundamentales de la política griega (...)" (Dussel, 2007: 11).

³ Corpo—política y geo—política, respectivamente (Mignolo, 2010).

⁴ Véase el tercer capítulo: "Entendimiento humano e intereses locales: el occidente y la discusión (latino)americana"

⁵ Nuestra cultura occidental (...) se diferencia en que suprime, de todos los opuestos, el lado malo, casi como si pretendiera que todo fuera orden" (Kusch: ; 148) Pero más adelante asegura: Y no es que el americano no vea lo esencial sino que esta esencialidad no es platónica (...)" (Kusch: ;165)

Reflexiones sobre la subjetivación entre la política y la economía a través de una lectura de Ernesto Laclau

Introducción

El objetivo de este trabajo será desarrollar una serie de tesis acerca de la construcción de subjetividad respecto a la relación entre política y economía. Haremos un primer abordaje a la cuestión de la centralidad o no del sujeto obrero en las luchas políticas, pero la dejaremos para el futuro. Antes de pensar que subjetividad es más determinante o que conflicto más importante, lo primero que hay que demostrar es que hay diferencias entre las subjetivaciones e identidades políticas y que estas provienen de dimensiones no necesariamente políticas. La delimitación de nuestro texto estará marcada por el vocabulario y la temática de la obra de Ernesto Laclau, a quien interpretaremos y discutiremos. Consideramos que esta obra representa un parte aguas en la teoría social y formula algunas críticas difíciles de superar, sin embargo, encontramos también algunos puntos que presentan serios problemas; aquí nos referiremos sobre todo a éstos últimos.

Nuestra operación con la obra de Laclau será exactamente la misma que Laclau hace con el marxismo. Consideramos que lo novedoso en Laclau no es más que una inversión de los términos que critica de la tradición, pero que sigue manteniendo un esquema que, si bien invierte, sufre del mismo reduccionismo: la polarización entre política y economía. Es cierto que hubo y hay una lectura de los textos de Marx que muchas veces redunde en exageraciones y simplificaciones de esquemas como estructura/superestructura, política/economía o ciencia/ideología; lectura que el tiempo denominó ortodoxa y contra la cual Laclau apunta de manera efectiva sus críticas, haciendo imposible volver hacia atrás en algunos puntos. Sin embargo, también es cierto que las tesis de Laclau conllevan la posibilidad de nuevas exageraciones y simplificaciones. El carácter polémico de una obra es la mejor prueba de su riqueza. Si el marxismo, según Laclau, subsume completamente la política a la economía, Laclau subsume completamente la economía a la política. Para Laclau toda identidad social encuentra su fundamento, (paradójicamente) *en última instancia*, en la lógica hegemónica que caracteriza a la política: "(...)la política, lejos de ser confinada a una superestructura, ocupa el rol de lo que podemos llamar una ontología de lo social" (Ernesto Laclau 2007: 110).

Así, si el marxismo ortodoxo no percibía en el contexto social más que dos o tres ideas prefijadas por la doctrina, Laclau puede interpretar cualquier acontecimiento social en término de lógica hegemónica. La situación es parecida a la que describe Sartre en *Cuestiones de método*:

"El subterráneo de Budapest era real en la cabeza de Rakosi; si el subsuelo de Budapest no permitía que se construyese, es que este subsuelo era contrarrevolucionario. El marxismo como interpretación filosófica del hombre y de la historia, tenía que reflejar necesariamente las ideas preconcebidas de la planificación: esta imagen fija del idealismo y de la violencia ejerció sobre los hechos una violencia idealista." (Sartre 1995: 29)

parafraseando, si el subsuelo no permite que se genere identificación discursiva, es contrahegemónico.

¿Por qué no pensar que el concepto de política como ontología social no es simplificador sino que, todo lo contrario, refleja la pluralismo y el anti-esencialismo de las sociedades contemporáneas? La creciente complejización de las relaciones de poder tanto económicas como institucionales, el despertar de las minorías, pero sobre todo la comunicación y la discursividad como bases de la proliferación de identidades sociales, son fenómenos que, dice Laclau con razón, demandan nuevas teorías, pero que no necesariamente implican que toda determinación social sea una lucha por la hegemonía en los términos en que la plantea Laclau. Hay problemas que, de esta forma, quedan inexplicados. Pareciera que los procesos de subjetivación no mediados por la representación en la esfera pública quedan por fuera de la lógica de la hegemonía, que todo aquello que cae por fuera de la visibilidad de los discursos no es siquiera pensable. Pero entonces, o todo entra en la esfera pública de la lógica hegemónica o efectivamente hay algunos problemas en el concepto laclauiano de política. Desarrollemos un poco los argumentos de Laclau.

Los tres enemigos

Para presentar una versión acotada y manejable de los textos a los que nos referimos, desarrollaremos tres grandes conceptos del marxismo y de todo esencialismo social que Laclau se propone superar.

I) En primer lugar, el **concepto de sociedad**. Para Laclau es fundamental demostrar cómo los actores históricos no se encuentran posicionados en un campo completamente determinado hacia el cual se dirige el análisis sociológico en busca de las identidades sociales. Por lo contrario, los sujetos se encuentran *sobredeterminados* por sus propias prácticas articuladoras, por las propias relaciones que tejen como grupos, constituyendo, así, un proceso de identificación carente de plenitud, que, en vez de remitirse a una estructura última, se remite a la propia contingencia de las prácticas articuladoras. La principal conclusión que Laclau extrae, entonces, del desarrollo gramsciano del concepto de hegemonía es la imposibilidad de la sociedad. La hegemonía no es más que la transformación de un actor en particular en un sujeto universal, si traspolamos este movimiento a toda subjetivación política, entonces, como dice Laclau, lo universal o la totalidad de la sociedad es invariablemente un vacío. Esto es, no hay un campo estructurado y sistematizable hacia el cual retrotraer los acontecimientos sociales, sino que ese campo se sistematiza simultáneamente al devenir de lo social, imposibilitando que haya algún punto en el cual lo social se sus-traiga al cambio y a la contingencia. Este proceso de articulación entre el momento particular (actores y grupos) y el momento universal (generación de identidades) es lo que Laclau llama lógica hegemónica. Ahora bien, no hay independencia de la universalidad respecto a la particularidad, ni viceversa, esto es, no hay trascendentalidad de lo universal, la función que éste polo cumple es, por lo contrario, la de impedir que se plenifiquen identidades sociales. Éstas se producen porque las particularidades se invisten en un universal vacío, dándole contenido o, mejor dicho,

generándolo desde una situación particular. Pero la particularidad tampoco preexiste a la universalidad: si la lógica hegemónica como forma prístina de la política es *ontología social*, entonces la particularidad esta siempre invistiéndose en universalidad. Sin que la articulación prevalezca por sobre los términos articulados, estos no podrían existir. La particularidad se convertiría en un *en sí* puramente positivo con características demarcables sin necesidad de la mediación del universal.

II) En la misma línea, uno de los conceptos que daba sentido al estudio de la sociedad como un todo orgánico es el **concepto de clase**. Para Laclau la "clase" es tan imposible como la sociedad. No hay subjetivación posible anterior a la lógica hegemónica y esta se da sólo por la conjunción de lo que Laclau llama cadenas equivalenciales y diferenciales. Ambas constituye el medio a través del cual los agentes particulares se mancomunan bajo un mismo universal. Si la cadena tiende a ser equivalencial, entonces las demandas particulares se encuentran más unificadas, si tiende a ser diferencial, las demandas son tratadas individualmente por un ente superior, el Estado. El primer caso es un modelo netamente populista, el segundo un modelo de Estado de bienestar. Ahora bien, la lógica hegemónica opera a través del antagonismo. ¿Por qué el antagonismo no puede

ser reducido a la lucha de clases? Para Marx, la relación de clase lleva en sí misma el carácter antagónico, de ella se sigue lógicamente el conflicto de clase. Que de ello seamos conscientes o no es otro tema, pero la relación entre la fuerza de trabajo expropiada de parte del valor que produce y el comprador de la "mercancía fuerza de trabajo", es en sí un choque de intereses, una contradicción. Ahora bien, para Laclau esto no es posible porque ningún antagonismo lo es sin ser antes político, es decir, sin entrar en una cadena discursivo–hegemónica. Sólo hay conflicto si el trabajador genera un discurso en el cual se identifique con un universal que impide ser realizado por el capitalista. En palabras de Laclau:

"Veamos, por ejemplo, la noción de que las relaciones de producción capitalistas son inherentemente antagónicas. Para una concepción dialéctica que reduce antagonismo a contradicción, la primera tarea sería encontrar un terreno homogéneo en el cual pueda emerger la contradicción. Para hacer esto hay que reducir al capitalista a una categoría económica –comprador de fuerza de trabajo– y lo mismo en el caso del trabajador –vendedor de fuerza de trabajo. La conclusión era que esta relación es intrínsecamente antagónica porque el capitalista extrae plusvalor del trabajador. Pero la conclusión no está garantizada. La relación solo se vuelve antagónica si el trabajador resiste la extracción del plusvalor, pero yo puedo analizar la categoría de "vendedor de fuerza de trabajo" tanto como yo quiera y todavía seré incapaz de derivar lógicamente de ella la categoría de "resistencia". Así, la reducción de capitalista y trabajador a categorías económicas requeridas por la construcción de un espacio homogéneo de mediación dialéctica hace imposible pensar en el momento específicamente antagónico de la relación. ¿Por qué podría, sin embargo, existir un antagonismo entre trabajadores y capitalistas? Por la manera en que el trabajador está constituido por fuera de las relaciones de producción (el hecho de que bajo un cierto nivel de salarios él o ella no puede vivir una vida decente, etc.). Pero en ese caso el conflicto no es inherente a las relaciones de producción, sino que se encuentra entre las relaciones de producción y la manera en que los agentes sociales se constituyen por fuera de ellas. La conclusión es clara: los dos espacios de representación (del trabajador y del capitalista) son tan radicalmente heterogéneos, que el terreno en el cual una mediación dialéctica hubiese sido posible se ha roto. (Laclau, 2006: 111, 112)"

Aquí es donde se ve de manera más clara el funcionamiento del esquema laclauiano: las relaciones económicas sólo son antagónicas si se encuentran formuladas de forma política, es decir a través de ciertos dispositivos discursivos. Sin embargo, si la política es *ontología social* y, como

ya dijimos, toda identidad social debe ser mediada por la discursividad política, entonces no solo el antagonismo sino la existencia de las relaciones económicas tiene por condición necesaria la lógica hegemónica. Aquí es preciso adelantar dos cuestiones: en primer lugar, la similitud del argumento laclauiano con la visión liberal del conflicto de clase, tanto uno como otro neutralizan las relaciones de producción económicas de cualquier conflicto, éste, si existe proviene de afuera (no hay conflicto entre clases, sino entre individuos que, el problema es ético y no económico); en segundo lugar la necesidad de especificar más aún de qué manera funcionan los dispositivos discursivos que activan los antagonismos sociales, el mayor riesgo es, como veremos, el de identificarlos con la esfera pública.

III) En la base de los anteriores conceptos se encuentra uno mayor y más fundamental, hacia el cual se dirigen las críticas más importantes tanto de Laclau como de casi toda la filosofía contemporánea. Nos referimos a la **teleología histórica**, a la idea de que hay un curso objetivo de los acontecimientos históricos del cual se derivan necesariamente consecuencias prácticas y teóricas. Aquí Laclau se remite, con razón, a la historia. Este supuesto ha justificado no pocas enemistades y guerras entre otras cosas peores, si la historia sigue un curso necesario, entonces los antagonismos las decisiones que los ocasionan también lo son. La crítica a este supuesto se dirige en el fondo a todo esencialismo, a toda forma de estructuración y universalismo, tanto la realidad como los universales son, para Laclau, lugares vacíos donde se producen las identificaciones y subjetivaciones. Sin embargo, hay una de las conclusiones a las que llega Laclau a partir de esto que a nosotros nos interesa particularmente. Si efectivamente la lógica hegemónica y con ella la subjetivación social e histórica es completamente *contingente*, si la "totalidad" y la "sociedad" son solo lugares vacíos en los que se suceden las particularidades de manera arbitraria, entonces no hay absolutamente ninguna posibilidad de introducir una dimensión normativa en el ejercicio político, sino que éste se encuentra completamente reducido a una relación amigo-enemigo; Laclau, como Mouffe, es deudor de una tradición que podríamos llamar "schmittiana" que estudia la autonomía de "lo político" (pero que, si entendemos que implica la caracterización de la política como prosecución de medios y su autonomía respecto a otras dimensiones, comienza con Maquiavelo). La contingencia implica que no haya ninguna diferencia cualitativa entre las subjetivaciones políticas: la identidad de la "juventud", la identidad de la "libre empresa", de los "propietarios de la tierra", la identidad de los movimientos sociales, de los pueblos originarios, de género, de los trabajadores, son todas homogéneas, lo único que las diferencia es si son o no exitosas en la construcción hegemónica. Este es el núcleo de la propuesta laclauiana de un historicismo radical. Toda subjetivación social se encuentra, para Laclau, en el mismo plano contingente de discursividad. El populismo, sin exagerar, es el conjunto de las condiciones trascendentales de las subjetividades socio-políticas.

Este es al mismo tiempo el pluralismo y el paradójico esencialismo de Laclau. La política se vuelve la determinación en última instancia de toda subjetivación política, de la misma manera en que lo era la economía para el "marxismo ortodoxo", de hecho, en sus propias palabras: "(...) la noción de modo de producción debe ser reemplazada por la de formación hegemónica" (Laclau 2006: 111).

Pero la noción de formación hegemónica supone un *espacio* donde se conforma, una cierta to—

pología de los discursos e identificaciones hegemónicas. De otra manera, las diferentes formaciones hegemónicas se tornan inconmensurables entre sí. Sin embargo, los antagonismos, por más heterogeneidad disruptiva que contengan, suceden en determinados contextos y tiempos, la misma sedimentación de la experiencia histórica de un pueblo conlleva cierta unificación de sus procesos de identificación. Pero el mayor supuesto es que este espacio donde se dan las formaciones hegemónicas es la esfera pública. Si así no fuera no se entendería el cambio de una formación a otra: hay algo que permanece y es lo público.

De esta forma, la reducción laclauiana es también una reducción de la sociedad civil al estado, de lo privado a lo público, pero que mantiene el dualismo, ya que aquello que no es político o público no es explicado en sus términos, no es explicado en absoluto. Por lo tanto, aquellos fenómenos no públicos, sean privados o no, no pueden existir, ya que no entran en la discursividad de la lógica hegemónica.

Conclusión

Es necesario repensar el dualismo estado/sociedad civil que deriva de la relación entre política y economía, ya que, al parecer, la reducción a uno de sus términos deviene necesariamente una simplificación. Si bien estamos de acuerdo con Laclau cuando dice que no hay identidades previas a sus procesos de identificación, rechazamos el supuesto de que la política como esfera pública de lucha por la hegemonía sea el único proceso de identificación social posible. Otros procesos de identificación social son posibles. La economía es uno de ellos. La mediación entre los diferentes procesos debería ser aquello sobre lo que se constituyen los sujetos. La constitución de la oligarquía como clase dominante en la Argentina conlleva un complejo proceso que se inicia con la historia nacional y que ejerce tecnologías de poder que, por más discursivas que sean, no todas son visibles. De la visibilidad y la publicidad de las subjetividades se sigue que toda subjetividad que se presente públicamente como popular y que logre generar apoyo y la coincidencia de diferentes demandas es efectivamente popular. Como dice el mismo Laclau:

"Una segunda consecuencia es que los actores políticos siempre serán, en alguna medida, actores populares. Nosotros entendemos por "pueblo" un actor colectivo resultante de la agregación equivalencial de una pluralidad de demandas alrededor de un punto nodal o un significante vacío(...)" (Laclau 2006: 112)

Pero si lo popular es lo público, entonces lo único que le da contenido son los discursos e identificaciones visibles en la esfera pública. Y sin embargo hay subjetividades y, con ellas, relaciones de poder que muchas veces no aparecen en la esfera pública y que, sin embargo, son más determinantes de lo que conforma el mapa de poder de un período en particular que las que sí lo hacen. Dicho lisa y llanamente: hay sujetos más importantes que otros o, por lo menos, diferencias cualitativas que provienen de ámbitos que no políticos, no públicos, en los términos en que lo entiende Laclau. Hay identidades y enemistades que se encuentran más extendidas en la población

y que no logran establecer cadenas equivalencias exitosas. La identidad de los trabajadores, por ejemplo, es mucho más conflictiva que la identidad de la juventud, porque la primera forma parte de una relación de poder previa a su expresión pública/política, pero la segunda no forma parte de ninguna relación de poder.

Encontrar las mediaciones entre las diferentes dimensiones de la subjetivación social no implica hacer de una de ellas un fundamento último, como lo hacen, en cierta medida, tanto Laclau como el "marxismo ortodoxo". Todo lo contrario, encontrar las mediaciones implica diferencias entre las identificaciones políticas, diferencias que son determinadas por aspectos culturales, económicos y demás y, en un contexto dado, algunas van a ser más conflictivas que otras, pero ello no dependerá de su enunciación pública.

Bibliografía

Butler, J., Laclau, E y Žižek, S. 2003. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2011

Laclau, E. 1996. *Emancipation(s)*. Verso, London, 2007

Laclau, E. 2005. *La razón populista*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2009

Laclau, E. y Mouffe, C. 1985. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010

Laclau, Ernesto 2006 : "Ideology and post-Marxism", *Journal of Political Ideologies*, 11(2), pp. 103–114.

Marchart, O. 2007. *El pensamiento político postfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. M. D. Álvarez. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2009

Sartre, Jean-Paul, 1960, *Crítica de la razón dialéctica*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1995

¹ Facultad de Filosofía y Letras, UBA. andres_fortunato@hotmail.com

LA HISTORIA COMO DISCURSO POLÍTICO

Martín López*

Introducción

Muchas veces nos preguntamos si la Historia puede ser objetiva, o existe una subjetividad del historiador que no le permite alcanzar una pretendida objetividad científica. Consideramos que los sujetos que producen el relato de la historia en general y de la Historia Argentina en particular, se encuentran subsumido en discursos políticos antagónicos. A partir de esta afirmación podemos abordar un análisis de las corrientes historiográficas argentinas en el contexto político en que se desarrollaron y el antagonismo que se produce entre ellas, para mostrar que la historia y la política se encuentran íntimamente relacionadas. Con esto decimos que existe una correspondencia entre discursos políticos y discursos historiográficos, y que ninguna de las corrientes historiográficas es totalmente neutral y objetiva; sino que están subsumidas en los discursos políticos que intentan hegemonizar el campo de la discursividad.

En primer lugar haremos una descripción del discurso Liberal—Conservador y de la corriente historiográfica que se corresponde, el Liberalismo—Mitrista. Esto nos dará una visión del discurso hegemónico que se estableció en la Historia Argentina a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Luego pasaremos a describir la Historia Social, la cual actualmente hegemoniza el campo de la discursividad historiográfica y forma parte del mismo discurso Liberal—Conservador.

Al Liberalismo—Mitrista se le opuso el Revisionismo Histórico. Hacia principios del siglo XX, a la par de la crisis del liberalismo y el surgimiento de las ideas nacionalistas, se conforma esta visión historiográfica antagónica. Después de la caída del peronismo surge lo que denominaremos **Re—visionismo Popular**. Continuando con la tarea del Revisionismo Histórico, esta corriente historiográfica antagoniza con la Historia Social, caracterizándose por poseer una visión popular, haciendo énfasis en el protagonismo de las masas; y según nuestra perspectiva una superación del primer Revisionismo Histórico, configurándose en la variante capaz de generar un discurso nacional, popular y de liberación.

El Liberalismo—Conservador y el Liberalismo—Mitrista.

Desde que en la Argentina se conformó el Estado Nacional, los sectores dominantes impusieron un discurso hegemónico que tendió a legitimar su posición socio—económica y un modelo de país dependiente. Con la derrota de las últimas montoneras encabezadas por el Chacho Peñaloza, Felipe Varela y Ricardo López Jordán; las oligarquías provincianas, junto a una parte de los sectores dominantes porteños, confluyeron en una alianza encabezada por Julio A. Roca, que a partir de 1880 consolidaron el Estado e impusieron un discurso hegemónico que legitimaba un modelo de país dependiente y funcional al imperialismo inglés. Desde el punto de vista historiográfico, el discurso político de la "generación del '80" estableció la versión de la historia elaborada por Bartolomé Mitre. Aunque esta Historia positivista se pretendía objetiva, despojada de toda ideología y basada en documentación histórica; estaba atravesada por el discurso de la oligarquía de Buenos Aires: el "mitrismo". Siguiendo a Galasso, llamaremos Liberal—Conservador al discurso hegemónico impuesto por los sectores dominantes, "*...un liberalismo que hace eje en lo económico con el libre juego del mercado y la apertura al exterior, pero que se vacía del contenido democrático que tuvo en la Revolución Francesa y se impregna de una concepción elitista y antipopular.*"¹ La corriente historiográfica que forma parte de este discurso político es la que denominaremos Liberal—Mitrista. La imposición de este discurso se logró fundamentalmente, a través de la educación, en todos sus niveles. El objetivo de esta colonización pedagógica fue conservar el orden y la legitimidad de la oligarquía terrateniente, clase dominante argentina, "*...el conocimiento científico impartido en la Universidad liberal con criterio escolástico en el estricto sentido del término, se imponía a millares de argentinos, incluidos los universitarios, que terminaban por creer...que ese liberalismo conservador era progresista.*"² Además se impuso a través de los medios masivos de comunicación, la iconografía oficial, los nombres de calles, avenidas, plazas y pueblos.

Esta corriente historiográfica analiza el pasado desde la perspectiva de los sectores dominantes, y son las minorías ilustradas las que hacen la historia. Se funda en la idea de Progreso como algo necesario e inevitable. Uno de los obstáculos que retrasaría la llegada del progreso a la Argentina

era la barbarie. La dicotomía civilización—barbarie se funda en el pensamiento moderno europeo, contraponiendo la concepción progreso a la de atraso, y ocupa un lugar central en el discurso liberal argentino. La barbarie es lo rural, el atraso. Como lo afirmaba Sarmiento, para la barbarie no hay redención, el exterminio es la única salida. La civilización es la cultura urbana, el progreso, el futuro promisorio de la Argentina. Este discurso del progreso posee un carácter eurocéntrico. El Liberalismo—Conservador entiende al progreso en términos evolutivos. Hacia el Siglo XIX Europa, más precisamente Inglaterra y Francia, se encontrarían en la etapa más avanzada de la civilización. De esta manera la influencia europea resultaría beneficiosa para la Argentina, justificando el imperialismo cultural europeo.

En la actualidad es la Historia Social quién tomó la posta Liberal—Mitrista. La superación, la desactualización de la Historia Liberal—Mitrista ha dado lugar a esta corriente, que tomando como modelo la Escuela de Annales, intenta una historia agnoscida desde el punto de vista científico, complementando sus análisis con la incorporación de disciplinas auxiliares. Esta corriente que se pretende objetiva y desideologizada, proponiendo una mirada histórica neutral, sin embargo forma parte del discurso Liberal—Conservador. Félix Luna desde su obra plantea el Progreso como algo inevitable. En *Los Caudillos*, presenta a Felipe Varela como el último caudillo, que desaparece avasallado por este Progreso, "...lo han vencido —hace rato— el ferrocarril, el telégrafo, el alambardo, los empréstitos, la inmigración..."⁴³ Incluso después de elaborar un texto reivindicador de Felipe Varela, lamenta la desaparición del caudillo, al que considera un héroe romántico, un Quijote vernáculo que enfrenta lo inevitable, y dice "...una quijotada menor de este orate de la revolución federal..."⁴⁴. Otro ejemplo para destacar es el de Tulio Halperín Donghi; que pretendidamente objetivo y despojado de toda ideología, sin embargo encontramos con claridad en su obra, la reproducción del discurso Liberal—Conservador. La idea de una élite clarificada que guía a la Argentina y que elabora un proyecto de país en la senda del progreso, prescindiendo del pueblo. Dice en la Introducción a su obra *Proyecto y Construcción de una Nación*:

*"La excepcionalidad argentina radica en que sólo allí iba a parecer realizada una aspiración muy compartida y muy constantemente frustrada en el resto de Hispanoamérica: el progreso argentino es la encarnación en el cuerpo de la nación de lo que comenzó por ser un proyecto formulado en los escritos de algunos argentinos cuya única arma política era su superior clarividencia."*⁴⁵

El Nacionalismo Oligarquico y el Revisionismo Histórico

Hacia la década de 1930 surge el Revisionismo Histórico, la revisión de la Historia Liberal—Mitrista, cuya "...base ideológica está dada por el 'nacionalismo oligárquico'..."⁴⁶ Se puede decir que el nacionalismo fue la ideología de algunos integrantes de las clases dominantes e intelectuales ante el sacudimiento del liberalismo a nivel mundial. El pensamiento nacionalista argentino se puede describir genéricamente como hispanista, antiliberal, católico y partidario de los regímenes de fuerza. Sus adherentes estaban unidos por un sentimiento y un mismo origen social. Jamás articularon sus ideas en un programa partidario. Entendían que los partidos políticos debían desaparecer para dar lugar a un estado corporativo y totalitario.

El nacionalismo argentino como discurso político, cuya base social estaba constituida por sectores de la oligarquía vernácula, justifica y legitima el orden jerárquico imperante. Los mismos nacionalistas provenían de estas clases o su formación los transformaba en intelectuales al servicio de la oligarquía, tal el caso de Lugones, después de su alejamiento del socialismo. La teoría nacionalista posee una visión desde la oligarquía, olvidando por completo al pueblo en sus reivindicaciones. El pueblo y el gaucho —arquetipo nacional construido por este nacionalismo— deben servir para trabajar en las estancias, respetando el orden social establecido, y que debería ser mantenido —de ser necesario— recurriendo a la violencia del Estado. De allí proviene su fracaso en articular a los sectores populares en su discurso... *por eso fue un nacionalismo sin pueblo. O mejor, si amor al pueblo.*⁷

Los historiadores nacionalistas dieron nacimiento al revisionismo nacionalista de derecha o Revisionismo Oligárquico. El principal aporte que llevó a cabo fue una tarea desmitificadora de la historia Liberal—Mitrista, y un importante trabajo desde la heurística. El aporte de documentación y la prueba de las falsificaciones y omisiones de la historiografía Liberal—Mitrista, han sido el punto de inicio de muchas reformulaciones historiográficas posteriores:

*...su verdadero aporte a la formación de la conciencia nacional, ha sido su labor historiográfica que, a despecho de su ideologismo, ha liquidado, a través del examen crítico de las fuentes, la colección de textos, la exhumación de tradiciones orales, y los veneros autobiográficos poco conocidos u ocultos por la historiografía liberal, la estructuración de una amplia bibliografía, etc., todo el edificio levantado por la oligarquía para su autoglorificación.*⁸

El nacionalismo se caracteriza por ser paternalista, ya que entienden el papel del criollo como peón de campo bajo la autoridad del patrón "...Carlos Ibarguren... enguinalda a Juan Manuel de Rosas como a un patriarca bíblico bienhechor de los criollos desamparados. Procede en esto con lógica de clase."⁹ Defendieron un orden social jerárquico y un modelo de país centrado en la producción agropecuaria. De esta manera y al sostener un modelo de país agro—ganadero y carente de industrias, consagran un orden económico funcional al imperialismo británico y una relación de dependencia con el mercado internacional. El Revisionismo Oligárquico ha denunciado el imperialismo, pero nunca avanzó en su análisis y crítica, ya que esto significaba ir contra sus propios intereses de clase. Esta posición los lleva a no plantear la liberación nacional.

El Revisionismo Popular

Hacia la década del '40 del siglo XX en la Argentina se articuló el movimiento nacional y popular peronista. Un movimiento político con base en los sectores trabajadores que revolucionó las estructuras sociales, económicas, políticas, y culturales de la Argentina arcaica. Se planteó por primera vez un programa de industrialización. Se abandonó el modelo liberal—conservador, para desarrollar una economía dirigida por el Estado en beneficio de la Nación, en lugar del sector agro—exportador como había sido hasta ese momento.

El peronismo levantó las banderas del antiimperialismo. Aplicó una economía dirigida, conse—

cuenta con su proyecto industrializador proteccionista. Desde el punto de vista socio-cultural, hizo hincapié en el origen humilde de las bases, que se las rescató frente a la oligarquía ex-tranjerizante que se reflejaba en Europa. Sin embargo no podemos observar cambios significativos desde lo historiográfico. Prevalció el discurso Liberal-Mitrista.

Es a partir de 1955, en el contexto de la Resistencia, que el Revisionismo Histórico comienza a articularse en un discurso político de liberación y adquiere un carácter popular del que hasta ese momento había carecido, nos dice Galasso:

El revisionismo rosista peronista de derecha alcanza a ocupar cierto espacio cultural bajo el peronismo, entre 1945 y 1955, pero no logra divulgar su concepción al resto de la sociedad...Paradojalmente, a la caída del peronismo, en 1955, la revisión de la Historia Oficial comienza a ganar las simpatías populares lo cual provoca, a su vez, una 'popularización' del viejo revisionismo.¹⁰

En esta tarea tuvieron que ver los "Libertadores" de 1955, los cuales formaban parte del discurso hegemónico que intentó, por todos los medios, borrar de la Argentina al peronismo, desarticularlo o cooptarlo. Se creyó que con la caída del gobierno peronista, desaparecería el movimiento, y todo volvería a la normalidad, como si se tratara de una pesadilla, a la cual la "Revolución Libertadora" ponía fin. Utilizaron la interpretación Liberal-Mitrista de la historia como arma ideológica para defenestrar al derrocado gobierno encabezado por Juan Domingo Perón. En la labor llevada a cabo por la Comisión Nacional de Investigaciones, luego publicadas en el *Libro Negro de la Segunda Tiranía*, se utiliza esta versión para legitimar la acción golpista y condenar al peronismo, trazando un paralelismo entre Rosas y Perón:

"De la pavorosa anarquía surgió un hombre fuerte. No creía en los principios de Mayo y detestaba a cuantos sostenían los de la libertad. Fue el primer tirano. Para asentar su poder de señor feudal se valió de las muchedumbres populares. Lo mismo habían hecho otros déspotas de todos los tiempos. Odiaba a los próceres de la emancipación, imbuidos de las doctrinas que en Europa y en América echaron por tierra a los gobiernos absolutos. Calificábase de "restaurador", y lo era, en efecto, de los dogmas que parecían fenecidos desde 1776 o desde 1789. Dominó por el terror a la provincia de Buenos Aires, y también, por la astucia, al resto del país. A pesar de ello, no logró pacificarlo. Contra él se levantaron, una y otra vez, los amantes de la libertad, a quienes venció cruelmente. Al promediar el siglo pasado, su poder parecía incommovible, pero poco después el Ejército Grande de Urquiza lo derrotó en Caseros."¹¹

Se produce una sinécdoque entre Rosas y Perón, Caseros y la "Revolución Libertadora", los liberales mitristas y los "Libertadores del 55", resulta en un corrimiento del discurso nacional y popular, subsumiendo al Revisionismo Histórico en su discurso político. La negación que lleva a cabo el discurso hegemónico resulta en un antagonismo que conforma la nueva identidad del revisionismo histórico: el Revisionismo Popular. Esta nueva corriente surge con el aporte efectuado por

los intelectuales peronistas que comenzaron a elaborar un pensamiento de izquierda, tal el caso de John William Cooke. Cooke, desde su pertenencia al Revisionismo Histórico, reelabora su visión historiográfica, adjudicándole un lugar central a los movimientos populares, y el uso de categorías marxistas para llevar a cabo sus análisis historiográficos. Por otro lado fue fundamental la obra de los intelectuales que teniendo un origen en la izquierda, entendieron al peronismo como un discurso articulador del movimiento de liberación nacional y social, tal el caso del primer Abelardo Ramos; de Manuel Ugarte, que ya venía desarrollando su obra antes del peronismo, al cual luego adhirió desde una posición crítica; de Juan José Hernández Arregui, Rodolfo Puiggrós, y Alfredo Palacios quien a pesar de haberse mantenido al margen del peronismo, su lucha desde el socialismo y su perspectiva antiimperialista y popular lo colocan en este discurso. Rodolfo Ortega Peña y Eduardo Luis Duhalde que desde su obra nos dan un claro ejemplo de los significados de esta corriente historiográfica.

La historiografía Revisionista Popular se caracteriza por poseer una visión antiimperialista, latinoamericanista y que resalta el protagonismo popular en los procesos históricos. Desde el punto de vista estrictamente historiográfico, el Revisionismo Popular utiliza la documentación histórica para desarticular el discurso de la historiografía Liberal–Mitrista o en la actualidad, la Historia Social, y demostrar que lejos de ser una versión neutral y objetiva de la historia, es tendenciosa y cargada de ideología. También denuncia al imperialismo con lo cual articula un verdadero discurso antihegemónico de liberación nacional y social.

En la obra fundamental de Rodolfo Ortega Peña y Eduardo Luis Duhalde, *Felipe Varela contra el Imperio Británico*, podemos encontrar en toda su magnitud las características de esta corriente historiográfica. En su obra Ortega Peña y Duhalde llevan a cabo el primer estudio completo con respecto a la figura de Felipe Varela. Describen la lucha encabezada por el caudillo desde una perspectiva antiimperialista. Una lucha centrada en el enfrentamiento que se lleva a cabo entre el imperialismo británico representado en el Río de la Plata por sus aliados, la "oligarquía de Buenos Aires" y el Imperio del Brasil, contra "el interior": "*Todas y cada una de las guerras y atropellos territoriales, que se llevan cabo en América a partir de 1860, durante el siglo XIX, tienen como autor y protagonista invisible el Imperio Británico.*"¹² Según esta visión la Argentina se debate en dos polos objetivos opuestos: imperialismo y lucha por la liberación nacional. Cada uno de los sujetos, y las relaciones que se establecen, forman parte de momentos internos y necesarios de un movimiento que los trasciende. Establecen una continuidad entre Rosas y Felipe Varela, en su participación en la defensa de la soberanía contra el imperialismo británico "*...Felipe Varela, en particular, continuaba la realización objetiva de un plan político, del cual Rosas había sido principal ejecutor,...*"¹³

Podemos decir que desde el punto de vista de la lucha antiimperialista se puede trazar una continuidad en esta lucha, sin embargo, el federalismo no fue un discurso homogéneo. Si lo analizamos desde la perspectiva de las "provincias interiores", observamos que esta pretendida continuidad troca en un intento por parte de Buenos Aires, encabezado por Rosas, de dominar al resto del país. Y un "interior" que no se somete, encarnado en las luchas del Chacho Peñaloza, y el mismo Felipe Varela.¹⁴

El Revisionismo Popular se centra en la historia realizada por el "pueblo". A diferencia del Liberalismo–Mitrista, que relataba una historia realizada por unos pocos individuos ilustrados. A pesar

de que la obra de Ortega Peña y Duhalde, está centrada en la vida y la acción de Felipe Varela, el caudillo no es el artífice único y principal de la historia, sino que es la expresión popular. Es la cabeza de un movimiento popular, "...Varela surge como encarnación heroica de la lucha de las clases oprimidas, en un continente que se negaba a ser definitivamente balcanizado, luego de la tentativa parcialmente lograda, de la diplomacia de Canning."¹⁵ El pueblo, no es el pueblo argentino solamente, es el pueblo latinoamericano. Los autores rescatan la concepción latinoamericanista que poseía el caudillo. Su participación en la Unión Americana que se conformó en Sud América hacia la década del 60 del siglo XIX, a raíz del ataque español contra Perú y Chile. Esto posee un significado profundo para esta corriente historiográfica, dejar de mirar a Europa como ejemplo de civilización y tornar a mirar a Latinoamérica unida para luchar contra el imperialismo, enemigo común de todos los latinoamericanos.

Conclusión

Podemos afirmar que la oposición historiográfica Liberal–Mitrasta – Revisionismo Histórico se corresponde con dos discursos políticos antagónicos, que intentan hegemonizar el campo de la discursividad. Para comprender las corrientes historiográficas y el discurso del que forman parte, describimos en primer lugar a la corriente historiográfica hegemónica, la Liberal–Mitrasta que forma parte de un discurso funcional a la penetración imperialista, ya que a través del mismo se conforma la idea de Progreso y la antinomia civilización–barbarie que permite la penetración europea, al mismo tiempo que el exterminio de lo considerado bárbaro. En este caso lo bárbaro es "el interior" y su desaparición no respondería a un plan sistemático, sino a una fatalidad de la historia, la de no formar parte del progreso.

Luego pasamos a hablar del Revisionismo Histórico, el cual lo entendemos como un momento diferencial de un discurso antagónico al discurso hegemónico. Es un intento de deconstrucción del discurso hegemónico sostenido por los sectores dominantes que conformaron la Argentina dependiente y funcional al imperialismo. Sin embargo debemos insistir en no confundir el Revisionismo Oligárquico y el Revisionismo Popular. Dos momentos que poseen significados diferentes. Del Revisionismo Oligárquico podemos destacar el aporte documental que proporcione a la historiografía, y su tarea en comenzar a deconstruir el discurso hegemónico. Sin embargo al no cuestionar el imperialismo, sostener un modelo de país agro–ganadero dependiente, y omitir la participación popular, se convierte en un reverso negativo del discurso hegemónico y no en una opción de liberación nacional y social.

A partir de 1955 el Revisionismo Popular, siguiendo los lineamientos trazados por el Revisionismo Oligárquico, continúa la tarea de antagonizar con la historiografía Liberal–Mitrasta en los términos en que lo había venido realizando el anterior, pero incorporando la crítica al imperialismo, el latinoamericanismo y el protagonismo popular. Se convierte así en un discurso historiográfico capaz de disputar la hegemonía al discurso hegemónico, que en la actualidad está representado por la Historia Social. Sin embargo, en esta tarea aún resta por llevar a cabo una tarea de subversión de los términos. No es suficiente con establecer una tarea reivindicadora de las luchas populares y condenatoria de las acciones de los sectores dominantes, sino que se debe comenzar a plantear una historia prescindiendo de los significados impuestos por la historiografía Liberal–Mitrasta, para

dejar de ser sólo una crítica a la misma y constituirse en una alternativa, un discurso historiográfico capaz de subsumir los momentos diferenciales del discurso antagónico. Un discurso de liberación nacional, de liberación social y de integración regional, que llevando a cabo un relato científico de la historia, acompañe las luchas por la liberación de Latinoamérica.

Bibliografía:

Comisión Nacional de Investigaciones, 1958, *Libro Negro de la Segunda Tiranía*, Miradas, Buenos Aires, 1958, Disponible en Web: <http://es.scribd.com/doc/27021955/Libro-negro-de-la-segunda-tirania> [26-11-2011].

Galasso, Norberto, 1995, *La larga lucha de los argentinos. Y cómo la cuentan las diversas corrientes historiográficas*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires, 2001.

Halperín Donghi, Tulio, 1995, *Proyecto y Construcción de una Nación (Argentina 1846-1880)*, S/D, Disponible en Web: http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=proyecto%20y%20construccion%20de%20una%20nacion&tt_products=68 [09/05/2011].

Hernández Arregui, Juan José, 1960, *La formación de la conciencia nacional*, Hachea, Buenos Aires, 1970.

Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, 1987, *Hegemonía y Estrategia Socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

Luna, Félix, 1966, *Los Caudillos*, Peña Lillo, Buenos Aires, 1984.

Ortega Peña, Rodolfo, Duhalde, Eduardo Luis, 1966, *Felipe Varela contra el Imperio Británico*, Buenos Aires, Sud-estada, 1966.

* Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo

Correo electrónico: martinhistoria@hotmail.com

1 Galasso, Norberto, 1995: 11.

2 Hernández Arregui, Juan José, 1960: 91.

3 Luna, Félix, 1966: 271.

4 Luna, Félix, 1966: 271.

5 Halperín Donghi, Tulio, 1995: XI-XII.

6 Galasso, Norberto, 1995: 19.

7 Hernández Arregui, Juan José, 1960: 253.

8 Hernández Arregui, Juan José, 1960: 264.

9 Hernández Arregui, Juan José, 1960: 264.

10 Galasso, Norberto, 1995: 19.

11 Comisión Nacional de Investigaciones, 1958: 26.

12 Ortega Peña, Rodolfo, Duhalde, Eduardo Luis, 1966: 10.

13 Ortega Peña, Rodolfo, Duhalde, Eduardo Luis, 1966: 10.

14 Ver Galasso, Norberto, 1995: 20.

15 Ortega Peña, Rodolfo, Duhalde, Eduardo Luis, 1966: 10.



MANUELA SÁENZ: MUJER Y EMANCIPACIÓN EN EL SIGLO XIX

Facundo Bindi*

*"Manuelita, con tu ejemplo de combate y amor nos
hemos levantado en lucha permanente, caminando con
pie firme por la senda de la insurgencia creativa, hacia
el futuro con dignidad, hacia la Patria Grande que tú y
tu Simón tanto soñaron"*

Rafael Correa Delgado

"Yo le di a ese ejército lo que necesitó: ¡Valor a toda prueba!
Y Simón igual. Él hacía más por superarme. Yo no parecía una
mujer. Era una loca por la Libertad, que era su doctrina. Iba ar-
mada hasta los dientes, entre choques de bayonetas, salpica—

duras de sangre, gritos feroces de arremetidos, gritos con de—
nuestros de los heridos y moribundos; silbidos de balas. Es—
truendo de cañones. Me maldecían pero me cuidaban, solo
verme entre el fragor de la batalla les enervaba la sangre. Y
triunfábamos." (Sáenz: 1846)

La carrera militar de Manuela Sáenz debe ser destacada por su estrepitosidad y protagonismo. Esta comienza en el año 1822 con la batalla de Pichincha en su Quito natal. Si bien ella estuvo comprometida con la causa desde niña, su deseo de luchar contra los realistas, la casualidad y el destino hicieron que siempre se halle en el momento y lugar indicado. Un claro ejemplo de ello es la forma por la que llega a presenciar su primera batalla.

A fines de 1821 consigue autorización de su marido para viajar a Quito con el objetivo de re—
clamar a su tía materna Ignacia Aizpuru la herencia de sus abuelos. Este viaje lo realizó a principios de 1822 y significó la definitiva separación de su conyugue con quien estaba radicada en Lima. Es allí donde comenzó a poner en práctica su credo revolucionario, su amor a la independencia. Y por su destacada labor el General San Martín, luego de haber tomado Lima con sus milicianos y proclamando su independencia en 1821, la condecoró con la "Orden de Caballeresa del Sol".

Mención merecida por influir tenazmente para que el batallón realista *Numancia*, al cual pertenecía su hermano José María, se cambiara a las filas patriotas. Y también por reunirse constantemente con patriotas peruanos para avivar el fuego de la revolución. A su vez, en el ambiente aristocrático de la capital virreinal conoció y estrechó lazos de amistad, por su coincidencia y comunión de ideas libertarias, con la guayaquileña Rosa Campuzano, también condecorada. Dicha mujer era íntima del General San Martín y gracias a esta relación Manuela conoce muchas particularidades del carácter y costumbres del Protector.

Manuela viajó desde Lima a Quito junto a un batallón al cual pertenecía su hermano, siguiendo el difícil rumbo trazado por el General Sucre. Al arribar a la ciudad, se presentó para participar voluntariamente y colaborar con el Ejército Independentista como un soldado con la obligación de tomar las armas para alcanzar la ansiada independencia quiteña. De todas formas, realizó un ope—
rativo de inteligencia con sus sirvientas y amigas a fin de conocer las posiciones, estrategias y formaciones del enemigo y así informar a los Generales Patriotas. Sin embargo, la alta oficialidad no dio curso a su pedido de participar en la lucha armada debido a que ni su padre ni su marido dieron el permiso pertinente a tan inusual solicitud.

El hecho de que no la autorizaran a tomar las armas e ir al frente de batalla, en vez de defrau—
darla, la motivó siguiendo a cada minuto al ejército patriota en la Batalla de Pichincha, participando también en la ayuda de heridos.

Para el 25 de Mayo Manuela dio cuenta en su diario de las fiestas y la alegría que reinaba en la ciudad de Quito. A causa del valiente triunfo patriota y la consiguiente capitulación impuesta por el General Sucre a los realistas siendo el comandante del ejército ibérico quien rubricara por los derrotados. Estos sucesos le permitieron a ella entablar amistad con la cúpula militar y, en es—
pecial, con el General Sucre:

"He conocido a casi todos los oficiales del Ejército del Liber—

tador, yéndome a su cuartel general, a fin de hacerme reconocida de estos cuerpos militares, pues me gusta mucho la causa. ¡Creo que nací con vena para la gloria! Aunque mi padre se opone, y mi marido, a que ande en roce con el ejército. No me queda más que hacer mi voluntad, que es más fuerte que yo. " (Sáenz: 1822)

El mes siguiente Simón Bolívar arribó a la ciudad de Quito para legitimar la victoria de Pichincha y para anexas formalmente el Departamento de Quito a la Gran Colombia, de la cual era presidente. Manuela formó parte de los preparativos del baile de honor al Libertador ya que se realizaba en la casa de un íntimo amigo suyo, Juan Larrea. Es dicho anfitrión quien los presentó y fue esa noche donde nació una de las parejas más célebres de la historia romántica de todos los tiempos.

Bolívar permaneció dieciocho días en Quito, lapso en el que se repitieron los encuentros y tiempo suficiente para conocerse y tratar temas políticos, militares y diplomáticos.

En Septiembre de 1823 Bolívar se encontraba en Lima y desde allí se enteró de un levantamiento ocurrido en Quito, sofocado gracias a la intrepidez de Manuela. Cuando tomó conocimiento de lo sucedido, le pidió que viaje a Lima y se incorpore al Estado Mayor encomendándole al general O'Leary que se ocupase del asunto¹.

Ella conocía perfectamente Quito y sus habitantes, entonces, al enterarse de cualquier tipo de conspiración, investigaba y daba aviso al ejército adelantándose a los hechos. A los quince años de edad sufrió un gran impacto emocional al ver de cerca los acontecimientos del 2 de Agosto de 1810, cuando patriotas que un año antes habían dado el primer grito de libertad fueron salvajemente asesinados por soldados del batallón Real de Lima, acantonado en Quito. Como solía hacerse en la época para escarmentar a la población, cortaron las cabezas de las víctimas y fueron expuestas en los lugares más concurridos de la ciudad. Lejos de intimidarla, estos hechos le dieron más fuerza para luchar por la independencia y nunca bajar la guardia. Por otro lado su padre, Simón Sáenz, era el Regidor de Quito e intentaba articular a una nobleza criolla que organizaba los primeros movimientos políticos independentistas en la *Presidencia de Quito* (como también era conocida). Ella nació en un ambiente altamente insurrecto el cual claramente la condicionó de por vida.

Incorporada al Estado Mayor en Lima se perfeccionó en las disciplinas militares. También es re-tratada como una excelente jineta, habilidad adquirida en su adolescencia en la hacienda de su tío Domingo Aizpuru. A su vez, ahondó aún más sus conocimientos sobre la Campaña del Sur leyendo todos los archivos disponibles. Por propio mérito no tardó en ser ascendida a Teniente en húsares.

A mediados de 1824 Bolívar le escribe desde el cuartel de Huaraz invitándola a marchar juntos hacia Junín, a lo cual ella responde:

"Mi amado: Las condiciones adversas que se presenten en el camino de la campaña que usted piensa realizar, no intimidan mi condición de mujer. Por el contrario yo las reto. ¿Qué piensa usted de mí? Usted siempre ha dicho que tengo más pantalones

que cualquiera de sus oficiales. ¿No? De corazón le digo: no tendrá usted más fiel compañera que yo y no saldrá de mis labios queja alguna que lo haga arrepentirse de la decisión de aceptarme. ¿Me lleva usted? Pues allá voy. Que no es condición temeraria ésta, sino valor y amor a la independencia (no se sienta usted celoso)." (Sáenz: 1824)

El día 6 de Agosto de 1824 se disputó la Batalla de Junín, tomando los dos parte activa de esta importante contienda por la emancipación peruana. Por su destacada actuación ella fue ascendida a Capitán de húsares.

Poco después de la batalla Bolívar se trasladó a Lima donde se había dado un golpe revolucionario en contra de la república; posteriormente aplastó dicho brote sedicioso. Mientras tanto Manuela marchaba junto al Ejército Libertador por la extrema dureza de los Andes peruanos manteniendo informado a Bolívar de los detalles del avance y hasta su llegada a Ayacucho. Él le pidió que no regrese a Lima y se quede junto al ejército porque necesitaba de ella en los Andes, ya que de esta manera podría "mirar dos frentes al mismo tiempo". A parte de considerarla como una extensión de sus ojos, le pidió también que aparente su presencia en el campamento para que todos los batallones sepan que el Libertador y Presidente "estaba" allí.

Cuatro meses después se desarrolló la Batalla de Ayacucho que la consagró como estandarte del ejército Libertador. Bolívar le pidió a ella que se mantenga al margen de cualquier encuentro peligroso con el enemigo. Conociéndola muy bien, sabía que se dispondría a tomar las armas y luchar en el combate. Para ello le envió una carta al General Sucre, a estas alturas fiel amigo de Manuela, encomendándole su cuidado "sin que eso desmedre en las actividades militares que surjan en el trayecto o desoriente los cuidados de la guerra". (Bolívar: 1824)

La victoria de Ayacucho implicó el final definitivo el dominio colonial español en América del Sur y Manuela fue protagonista. Al día siguiente de la victoria en el mismo campo de Marte, el Mariscal Antonio Sucre dio parte al Libertador Simón Bolívar de los pormenores del combate, dentro de los que destacaba muy especialmente la valerosa y decidida actuación de Manuela.

Al conocer el general Santander el ascenso de Manuela al grado de Coronel de Húsares del ejército colombiano, envió a Bolívar una comunicación pidiéndole textualmente "que degrade a su amiga"²; alegando que el ascenso se debía a cuestiones personales lo cual era perjudicial para el glorioso ejército colombiano. A lo que Bolívar respondió:

"Usted la conoce muy bien, incluso sabe de su comportamiento cuando algo no le encaja. Usted conoce, tan bien como yo, de su valor como de su arrojo ante el peligro. ¿Qué quiere usted que yo haga? Sucre me lo pide de oficio, el batallón de Húsares la proclama; la oficialidad se reunió para proclamarla, y yo, empalagado por el triunfo y su audacia le doy ascenso, solo con el propósito de hacer justicia (...) ¿Qué la degrade? ¿Me cree usted tonto? Un ejército se hace con héroes (en este caso con heroínas), y éstos son el símbolo del ímpetu con los que los gue—

rreros arrasan a su paso en las contiendas, llevando el estandarte de su valor." (Bolívar: 1825)

Para la campaña peruana contaron con la criminal desatención del vicepresidente colombiano, creada por sus manipulaciones y desidia intencionada. Por lo tanto Manuela y Bolívar promovieron la recolección de chatarra, confiscaron las campanas de las iglesias para fundirlas también y utilizar material para la fabricación de armamento. Fomentaban la instalación de talleres para confeccionar los uniformes de la tropa complementando esta labor con la recolección de oro y plata de toda zona para solventar los gastos de campaña. Aún bajo estas condiciones desfavorables³ el ejército Libertador se impuso, el Virrey militar De La Serna fue derrotado y América del Sur liberada del yugo español.

Bolívar siempre le recriminó a ella el hecho de despotricar abiertamente contra Santander. Ella tenía la certeza de que el máximo conspirador contra del Libertador era su propio vicepresidente, por lo cual siempre siguió de cerca sus movimientos a fin de protegerlo.

Manuela tenía tal aversión al General colombiano que lo hizo "fusilar" representado en un muñeco de trapo bajo un árbol de la quinta de Bolívar en Bogotá; este hecho causó un revuelo importante en toda la ciudad. Ella intuyó el plan de Santander desde un primer momento pero con el correr de los años y tras un arduo trabajo de espionaje, notó su clara ambición de deshacerse de Bolívar. Posteriormente el General Córdoba le comentó con gran preocupación a Bolívar sobre el "fusilamiento", al cual el Libertador le restó importancia tomándolo como una broma y refiriéndose a ella como su "amable loca".

Dedicó su vida entera a proteger al Libertador, llegando al paroxismo con las ocasiones en la que lo salva de ser asesinado. La primera fue el 29 de Julio de 1828 cuando descubre y advierte a Bolívar del atentado que en contra de su vida traman Santander y Córdoba entre otros, revelando incluso la seña acordada en esta confabulación.

A principios de agosto Manuelita le indicó a Bolívar no asistir al baile de disfraces organizado en el Teatro Coliseo de Bogotá, porque en aquella reunión los complotados debían asesinarlo. Bolívar desoyó su advertencia y asistió, sin embargo, ella se presentó en la fiesta y armó un escándalo tal que Bolívar se retiró avergonzado.

La medianoche del 25 de Septiembre fue la famosa "noche septembrina" en la cual salvó la vida del Libertador ganándose el mote de "Libertadora del Libertador". Desde meses antes ella le insistía que tenía las pistas del complot que preparaba Santander para asesinarlo, advertencia que él tampoco tomó en serio. Dicha noche alrededor de doce civiles y veinticinco soldados forzaron la puerta del Palacio Presidencial y asesinaron a los guardias para después buscar el cuarto de Bolívar. Manuela lo despertó y, al enterarse de lo que sucedía, Bolívar agarró su pistola y su sable y trató de abrir la puerta, pero ella lo convenció de que escapara por la ventana. Él escapó y ella se quedó en el cuarto, sable en mano, esperando que los conspiradores llegaran para demorarlos y así darle tiempo al Libertador para que escape. Bolívar ya presentaba un cuadro agudo de tuberculosis y, al escaparse y esconderse bajo un puente en la fría noche bogotana, éste se agravó.

Dos años después Bolívar renunció a la presidencia de la República y, a los pocos días, Manuela y Rafael Urdaneta (oficial de confianza del ejército bolivariano) dieron un golpe de Estado. Ellos tomaron el poder y pidieron a Bolívar que se haga cargo nuevamente de la presidencia a lo que

él se negó por tratarse de un poder ilegítimamente constituido. Es entonces cuando la Gran Colombia comenzó a desintegrarse.

Manuela y Bolívar se separaron la mañana del 8 de Mayo de 1830. Bolívar emprendió viaje a Cartagena de las Indias con el fin de trasladarse a Europa para tratarse la tuberculosis que tanto lo aquejaba. Mientras tanto Manuela se quedó en Bogotá a la espera de noticias de Perú de Lacroix, quien se comprometió a informarle sobre la evolución de la enfermedad. De Lacroix le comunicó que el estado de salud de Bolívar se agravaba y que sólo se esperaba el desenlace final, entonces, le pidió que viaje para verlo en sus últimos días. Manuela no llegó a destino ya que en medio del camino recibió la trágica noticia de que el Libertador, su amor, había muerto. Ella, sumergida en la desesperación, intentó suicidarse con la picadura de una serpiente venenosa pero los moradores del pueblo donde se encontraba la salvaron con la aplicación de un antídoto natural. Con la muerte de Bolívar cambió radicalmente la situación política, económica y social de Manuela, quien quedó desamparada en Bogotá a merced de sus enemigos. Fue despedida de la Oficialidad del Ejército Colombiano, despojándola todos sus honores, sueldo y pensiones para después ser expulsada de Colombia. Por dicho motivo se trasladó a Jamaica en tal pobreza que se dedicó a envolver cigarrillos y, como esto no era suficiente, comenzó a vender sus pertenencias. Después viajó a Ecuador para arreglar su situación económica y hacerse cargo de una hacienda familiar pero nunca llegó a Quito. El presidente Constitucional Vicente Rocafuerte, impulsado por el miedo al poder político y militar que podría haber adquirido Manuela, la expulsó. La hizo detener en Guandara para luego ser desterrada, sin consideración alguna, al Norte de Perú.

Manuela transitó sus últimos días en Paita inmersa en el ostracismo y la pobreza, sin reconocimiento alguno y sin noticias de su querida ciudad natal. Desterrada, vio como se desintegraba el proyecto de Patria Grande que tanto soñaron con Simón, presentándose América del Sur como repúblicas independientes cerradas a sí mismas con el único afán de hacer negocios con los países europeos.

Sin dudas Manuela fue la máxima heroína de la independencia de América del Sur. En su época fue criticada por su actitud extrovertida y provocadora, pero esencialmente por ser mujer y poseer esas características. Es también por discriminación de género la dirección en la que se establecieron las difamaciones por parte de sus enemigos, dándole una imagen decorativa romántica y pergeñando una leyenda sexual alrededor de su figura.

En la actualidad gracias al revisionismo histórico, de la mano de la aparición de sus documentos, se la reivindica como líder de la gesta libertaria de Ecuador, Colombia y Perú. Recién en el año 1994 en su Quito natal emplazaron un museo dedicado a su memoria. La iniciativa fue privada, a cargo de Carlos Alvarez Saá, poseedor de gran parte de los documentos y objetos personales de Manuelita.

Afortunadamente, en el año 2007, en el marco de la conmemoración de la Batalla de Pichincha el presidente Rafael Correa le concedió el Grado de Generala de Honor de la República de Ecuador.

Más tarde en Quito dispusieron un pequeño busto suyo en el parque de la Alameda y una calle con su nombre. Finalmente en el año 2010 fue develado su busto en el salón de Armas del Templo de la Patria, en la Cima de la Libertad, durante la ceremonia de conmemoración por los 188 años de la Batalla de Pichincha.

En el mismo año el presidente Rafael Correa develó en la Ciudad de Buenos Aires un busto donado por su gobierno. El cual fue ubicado en la plaza "Mujeres Argentinas" en intersección de las calles Manuela Sáenz y Juana Manso.

En el año 2010 se inauguró en la sede del Poder Ejecutivo de Argentina la Galería de los Patriotas Latinoamericanos. Fue entonces cuando el presidente Correa envió el retrato de Manuela para que represente a su país en dicha galería en el marco del Bicentenario de la Independencia argentina.

Un mes más tarde, en la conmemoración del 199° aniversario de la Firma del acta de independencia de Venezuela, el acto fundamental fue la llegada al Panteón Nacional de una urna que contenía tierra de la localidad de Paíta. Estos restos simbólicos de Manuela fueron trasladados por tierra atravesando Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela hasta arribar a Caracas, donde reposan junto al Altar Principal en el que yacen los restos de Simón Bolívar. Además, se le concedió el ascenso a Generala de la División del Ejército Nacional Bolivariano de Venezuela por su participación y desempeño en la guerra independentista.

En el marco de los bicentenarios de América del Sur podemos ver una región en la que coinciden tanto el cambio político como el revisionismo historiográfico. Época histórica para Nuestra América ya que son los mismos presidentes y presidentas los encargados de reivindicar, representando al pueblo, los anhelos de unión de la Patria Grande. Los pueblos reconocen, tarde o temprano, a sus verdaderos héroes y heroínas, devolviéndole así el merecido lugar que la historia oficial les había negado.

Bibliografía

BOLÍVAR Simón (1823) *Carta al Coronel Daniel Florencio O'Leary*. Lima.

BOLÍVAR Simón (1824) *Carta a Manuela Sáenz Aizpuru*. Junín.

BOLÍVAR Simón (1825) *Carta a Francisco de Paula Santander*. Lima.

CORREA DELGADO Rafael (2010) *Discurso en Homenaje a Manuela Sáenz Aizpuru*. Caracas.

DE LACROIX Perú (1830) *Diario de Bucaramanga*. Bucaramanga.

SÁENZ AIZPURU Manuela (1822) *Diario de Quito*. Quito.

SÁENZ AIZPURU Manuela (1824) *Carta a Simón Bolívar*, Huamachuco.

SÁENZ AIZPURU Manuela (1846) *Diario de Paíta*. Paíta.

SUCRE José Antonio (1824) *Carta a Simón Bolívar*. Ayacucho.

* U.B.A | FSOC | facubindi@yahoo.com.ar

1 "En vista de la necesidad que acontece a estos tiempos, pido a usted se sirva de ejecutar los arreglos necesarios; dándosele a la distinguida dama Doña Manuela Sáenz los pormenores de la secretaría, archivo general, más documentos de la Campaña del Sur; para que trasladados a la quinta la Magdalena, se organice su incorporación al Estado Mayor General de la Campaña Libertadora, y con el rango de Húsar." (Bolívar: 1823)

2 Comunicado de la Vicepresidencia de Colombia, Bogotá, Enero 23 de 1825.

3 Para la campaña del Perú tampoco se contó con el apoyo de Buenos Aires ya que Rivadavia había pactado un "tratado de paz" con los españoles. Por lo tanto, se paralizó el esfuerzo de las autoridades de Salta sobre el Alto Perú, negando auxilios y retirando puestos avanzados.

DES(BORDES) INSTITUCIONALES

Mariana Serbent*

Una lectura de *Opinião '65* en clave *pop*: arte/política entre el morro,
el museo y los medios

La exposición colectiva *Opinião '65* realizada entre el 12 de agosto y el 12 de septiembre de 1965 en el Museo de Arte Moderno de Rio de Janeiro, ha sido leída por la historiografía de las artes plásticas brasileñas como la primera manifestación crítica frente al golpe militar de 1964 que depuso al gobierno de João Goulart. Mientras algunos estudios enfatizaron el carácter de denuncia de las obras participantes, para otros la ya "mítica" expulsión del interior del edificio de Helio Oiticica y los pasistas de Mangueira fue señal de la censura instalada.

Este trabajo se propone analizar el lugar paradójico de la exposición en la serie de eventos conmemorativos del "IV Centenario" de la ciudad y las reformas urbanas sucedidas. Entre la tendencia general al boom memorialista, los festejos populares y la aceleración modernizadora, *Opinião* desveló los costados violentos o espectacularizados de la época, como también sus usos políticos, donde los medios masivos de comunicación no tuvieron una participación menor.

La amplificación de la exhibición en los medios requiere de un análisis de los códigos utilizados

por la prensa, las crónicas de arte y las reproducciones fotográficas. Junto al carácter redundante en relación a la pieza teatral *Opinião* de 1964, se puede elaborar como hipótesis la *condición escénica* de la exposición, anticipando parte de los itinerarios de la vanguardia experimental brasileña y del movimiento tropicalista.

"Um bolo com rum" para el IV Centenario de Rio de Janeiro

Tras el golpe a João Goulart en 1964 devino un sistema de democracia restringida que permitió cierto funcionamiento al Congreso, mientras mediante decretos ganaba poder el ejecutivo, asumido por militares vinculados a la Escuela Superior de Guerra.¹ Justificada por las elites gobernantes, la intervención defensiva del aparato represor se imaginó temporal: debía sofocar las demandas sociales y sostener el ciclo modernizador de la economía con una apertura mayor a capitales extranjeros hasta el retorno a la legalidad prometida para los comicios de 1966.²

Al frente del estado de Guanabara, Carlos Lacerda³ fue el principal portavoz de la oposición, lo que lo situó en una posición estratégica en vista de su reelección o bien alcanzar la presidencia. Para el gobierno carioca, el traslado de la capital y la monumentalidad de Brasilia, suponían un despojo y un modelo de modernización que en plena campaña podía ser utilizado como argumento.

En las elecciones de 1960, Lacerda emitió un encendido discurso—programa: "...Pensaram que os abandonando interiorizavam a civilização, mas foi aqui que a deixavam. Porque somos a síntese do Brasil, porque somos a porta do Brasil com o mundo, e somos do mundo a vera imagem que ele faz de nós..."⁴. Contando con el apoyo de los sectores industriales, pretendía insertarse en la corriente de gobernantes decimonónicos: la de administradores técnicos y realizadores de obras públicas.⁵

El IV Centenario de la ciudad fue la ocasión más oportuna para publicitar su gestión, aunque se sucedieron verdaderos embates por la memoria que implicaron tanto a diversas personalidades de la cultura como a distintos sectores. Los espectáculos masivos, la creación de museos y departamentos de patrimonio, restauraciones arquitectónicas, ediciones conmemorativas pero también emprendimientos urbanistas y exposiciones internacionales de arte, señalaron al menos dos tendencias: por un lado la revalorización del pasado de herencia portuguesa como base civilizatoria de la construcción de la nación, como por otro, una administración innovadora que transformaba al viejo Rio. Ambas convergentes en el intento de valorizar a la ciudad como "ciudad—estado, espacio síntesis de la nación, la puerta de Brasil al mundo".⁶

La visibilidad dada por el gobierno a la conclusión de las demoliciones del Morro do Castelo como la inauguración del Aterro del Parque de Flamengo, verifican la confianza depositada en la obra modernizadora del centro y la zona sur de la ciudad, que darían una imagen cosmopolita de Rio.

Estas transformaciones actualizaron nociones de salubridad y embellecimiento —provenientes del urbanismo decimonónico— asociadas a la modificación física del territorio por *desmatamento* o demolición, para jerarquizar zonas y ganarle terreno al mar, creando así un frente por delante de la línea de edificación en altura. La conjunción de una vista marítima y a los cerros, la instalación de zonas de ocio y recreación con vías rápidas de comunicación entre el aeropuerto Santos Dumont y Copacabana aseguraban un valor agregado, en un contexto de especulación inmobiliaria

y turística que favorecía a las clases más poderosas.

Entre la circulación de imágenes oficiales, la selección como "vista artística" de la región centro-sur de la ciudad contrastaba tanto con la imagen reflejada "por el espejo deformante y risueño de la caricatura"⁷ como con algunas producciones que anticipaban el Cinema Novo.⁸

Desde el cine, la miseria de los favelados, las negociaciones internas por la propiedad de la tierra y con las compañías constructoras o los productores de sus insumos. Como también las formas de resistencia sindical, el carnaval o la asociación para evitar el derrumbe o el traslado, reivindicaban un *escenario* periférico y de contactos interclasistas. Es decir, en tensión con la propaganda nacional y local emitida vía radio o *cinejornal*: la renovación urbana "ultramoderna", de sorprendentes asociaciones entre arte y progreso, lo bello y lo funcional funcionando como su-puestos de "esperança do carioca".⁹

No es un dato menor, la coincidencia de la efeméride carioca con las manifestaciones cívico-militares para el primer año de la "revolución" restauradora del "orden". En las principales ciudades brasileñas, desfiles militares e inauguraciones de obras por el general Castelo Branco, reforzaban la dualidad del modelo: el país era conducido por el camino de la *tradicción*¹⁰ y la *renovación*.

La denuncia sutil al uso político de las congregaciones masivas y la aparición pública de los gobernantes fue elaborada por la caricatura. Utilizando el logo diseñado por Aloísio de Magalhães para los festejos —estampado en las imágenes oficiales y apropiado por los recuerdos populares—, Augusto Bandeira introdujo una clave de lectura de época. El símbolo del IV Centenario sobre el carruaje de la antigua nobleza frente a los Arcos de la Lapa, pudo funcionar como metáfora de similitud entre pasado y presente.

Tanto la aclamación de Dom Pedro como primer emperador constitucional del Brasil independiente en 1822 como más tarde los inicios de la vida republicana en 1889, estuvieron marcados por profundas contradicciones: si bien suponían la formación de nuevos valores ciudadanos, al mismo tiempo las jerarquías eran restituidas y desembocaban en meros trasposos de poder.¹¹

Aunque se polemizó la originalidad del diseño, éste sintetizaba y modernizaba una cruz, símbolo de alto contenido mítico-religioso que marcó la fundación de la ciudad y la imaginaria de las órdenes imperiales brasileñas.¹² Siguiendo a Murilo de Carvalho "...la manipulación del imaginario social es particularmente importante en momentos de cambio político y social",¹³ por lo que el IV Centenario no sólo rememoraba los símbolos creados en tiempos del traslado de la corte a Brasil. También podía revelar las operaciones del mando cívico-militar emergente para disipar las tensiones del presente y el oportunismo de Lacerda ante esa situación. El título de la caricatura no podía ser más alusivo: "Tomara que proclamen logo a república para eu poder ser presidente".¹⁴

Al tiempo que tomaban resonancia nacional y regional la suspensión de derechos políticos, la represión a movimientos sociales, como también los gastos del gobernador y los préstamos de bancos internacionales para superar la crisis financiera que habría desencadenado la avanzada militar; la grandilocuencia de los festejos, generaron comentarios irónicos por parte de intelectuales. Desfiles de moda, la elección de Miss Brasil y carreras de automóviles estaban a tono con el pensamiento del gobernador, quien sugería a Castelo Branco que "El capital más importante para vencer una crisis es la fe colectiva".¹⁵ Ante el proyecto oficial de realizar la torta más grande del mundo, el poeta Carlos Drummond de Andrade daba una sugerencia culinaria: "bota mais rum".¹⁶

Arquitectura moderna en el Central Park carioca

La confianza en el lenguaje moderno de la arquitectura y su contenido básico de progreso— que para Carlos Ferreira Martins ha sido la "trama dominante" en la producción y proyección interna— cional brasileña—¹⁷ fue ejemplificada en la serie de artículos publicados en la revista *Módulo*. Entre agosto y diciembre de 1964, se publicitaban los avances del parque y urbanización de Flamengo, como la participación brasileña en la Bienal de Venecia y la primera presentación oficial de la arquitectura brasileña en los 41 años de existencia de la Trienal de Milán.

En este último caso, Lucio Costa proyectó una sala que resolvía de manera "económica" y sintética los aspectos técnicos—industriales de la nueva construcción, el talante decorativo y las necesidades de "tiempo libre" para la vida del hombre moderno. Con unas hamacas de colores, telas de algodón colgantes y ampliaciones fotográficas de vistas de palmeras y "la espléndida Brasilia construida en tres años", se mostraba de manera elegante y bien humorada los logros de la articulación entre arquitectura y Estado. El rechazo a tramitar la presentación por la División Cultural y hacerlo por la División de Propaganda y Expansión Comercial (DIPROC) del Itamaraty, pudo dar señal de una noción de modernización asociada a los elevados patrones de consumo de la élites y que fuera la narrativa hegemónica de la historiografía de la arquitectura brasileña bajo el régimen de autor.¹⁸

En cuanto a la divulgación de las reformas del Parque de Flamengo, si bien se utilizaba el término popular o se refería el uso para la gran masa de la población, su ubicación en la zona sur —de mayor especulación inmobiliaria—, el aprovechamiento de la bahía para deportes náuticos y el cierre perimetral parecen discutir desde el inicio tales nociones. A su vez, la justificación del nuevo pulmón de la ciudad se sustentaba en una imagen urbana carente de parques, eludiendo la presencia de antiguos espacios verdes y especies forestales nativas articuladas a la geografía accidentada de los morros que fueron consecutivamente derribados. En este sentido, la base del planeamiento urbano se asoció al estímulo dado al transporte de carreteras, al alza del valor del suelo y los emprendimientos inmobiliarios que marcaban la expansión física de la metrópolis.¹⁹

Para ello se aplicó la demolición y remoción, a menudo violenta, de favelas hacia las periferias y la venta de terrenos para la expansión del sector industrial, la construcción de obras viales y barrios, cuyo financiamiento provino de la "Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional" (USAID) y la "Comisión Coordinadora de la Alianza para el Progreso" (COPAC).²⁰

Las remociones implementadas han sido interpretadas como "urbanicidios" o formas de "limpieza de la ciudad",²¹ que profundizaron políticas de control ya aplicadas en gestiones anteriores. A ello aludía la imagen que del gobernador hacían los sectores que apoyaban a Goulart desde la prensa: el político—periodista que azuzaba la crisis —poniendo fuego en la ciudad o en el espacio público— o asociado a los militares.²²

En el primer caso, también se incorporaba la sospecha a su participación en los incendios efectuados en la favela del Pasmado de diciembre de 1963.²³ En el segundo caso, su figura aparece travestida, con tocado al tipo de Carmen Miranda y *fantasiada* de portaestandarte de carnaval con la esvástica, dirigiendo un bloque de gorilas: los "académicos de la reacción".²⁴

Estas imágenes y la manifestación en el espacio urbano del poder emergente parecen anticipar los usos que de la propia ciudad y sus diferentes sectores se harían para las fiestas del IV Cen—

tenario carioca.

Entre 1964 y 1965, el *escenario* difuso de la crítica se daría entre el show teatral de *Opinião* y las favelas, interpelando y apelando a los medios de comunicación, los contactos del campo artístico dentro y fuera de Brasil, en el intento de deslizar de manera colectiva una producción incluso opositora a los propios límites del Museo de Arte Moderno.

Las escenas de Opinião

La exposición colectiva *Opinião '65* fue organizada por la gaúcha Ceres Franco y Jean Boghici, marchands de la galería Relevo que junto a la Galería Bonino articularon una serie de estrategias para el intercambio internacional tanto del grupo porteño de la "Otra Figuración" como de artistas españoles, latinoamericanos y europeos residentes en París que encaminaban el problema de la figura para un ámbito de preocupaciones políticas y de crítica social.

Asegurado el número de artistas extranjeros participantes, Boghici reunió un grupo de artistas jóvenes brasileños y tituló la exposición como el show que en diciembre de 1964 realizara el Teatro de Arena en Rio de Janeiro.

El tono grave de *Opinião* —escrita por Oduvaldo Vianna Filho, Paulo Pontes, Armando Costa y dirigida por Augusto Boal— caracterizó al primer intento de respuesta ante el golpe: un espectáculo que definía a la música popular como expresiva de los sentimientos del pueblo, a la vez que las tradiciones de unidad e integración nacional le daban el repertorio.

Si por un lado se tematizaba la miseria, la reforma agraria o la distribución de la renta — reivindicaciones sociales que coincidían con el discurso de Quadros y Goulart—, por el otro, los encuentros entre clase media o intelectuales y pueblo comenzaron a percibirse como inciertos: se escenificaba un contacto que no podía darse políticamente.²⁵

Si del show teatral la exposición tomó la voluntad de una denuncia actualizada —leída por la prensa como polémica y de ruptura—, se agregaría un programa que optaba por la internacionalización del arte más reciente. Entre Brasil y París, los galeristas apoyaron la emergente generación de artistas que retornaba a la figuración narrativa: "La joven pintura pretende ser independiente, polémica, inventiva, denunciadora, crítica, social, moral. Ella se inspira tanto en la naturaleza urbana inmediata como en la propia vida con su culto diario de mitos"

No obstante, una parte del texto del catálogo se replegó al discurso oficial e institucional: "...se trata de gente jovem e...[...] ser jovem é esperança para o país que se quer melhor, quando sua cidade mais linda comemora somente hoje os seus 400 anos". Esta reticencia a la crítica directa, no coincidía con el carácter de muchas de las obras presentadas: *O vencedor?* de Antonio Dias; *Miss Brasil* de Rubens Gerchman, *Pare, Olhe, Escute — não se desintegre* y *Grande Circo* de Pedro Escoteguy, remitían desde los objetos y la espacialización de las palabras, a las jerarquías militares, los mitos populares, la segmentación de la propia obra y la reflexión sobre el discurso de los medios masivos de comunicación. La publicación de la fotografía de la obra de Escoteguy jugó como una inserción —no se sabría si intencional o no— de la crítica en el propio circuito periodístico, al tiempo que varios artistas proponían una intención semántica como nueva estética.²⁶

Cierta inadecuación al ejemplo victorioso del 'pop art' americano o al impacto del novo—realismo europeo, era señalada por Waldemar Cordeiro.²⁷ No se trataba de un simple retorno a la figuración,

sino la búsqueda de nuevas estructuras significantes: la obra pensada como montaje y presentación de "cosas". Mientras los *pop-cretos*, introducían un gesto antropofágico y violento como nota "a la brasileira", que reanudaba las experiencias del modernismo oswaldiano y la poesía concreta.²⁸

Estas reflexiones se diferenciaban de la preocupación por el sentido del internacionalismo de la crítica de Ferreira Gullar y Mário Pedrosa, un tanto adherida a los principios cepecistas. Para Gullar, la naturaleza crítica del "arte de opinión" se definía por su contexto próximo y en tanto apelara a los "problemas humanos" su internacionalización sería legítima; daba así por hecho el divorcio frente a la realidad concreta —por el carácter "esteticista" o "subjetivista"— de otros movimientos como el tachismo o el abstraccionismo.²⁹ En tanto Pedrosa, recuperaba el calor de "contemporaneidad" filtrado por el show *Opinião* al denunciar a través de la música de "Carcará" de João do Vale la miseria natural y social del Nordeste.³⁰ Sin enunciarlo, parecía referir a la violencia del régimen militar sobre las ligas campesinas nordestinas, una de las más fuertes represiones apenas iniciado el golpe.³¹

La asunción de un clima de terror pudo condicionar la recepción por parte de Geraldo Ferraz, del grupo porteño "Nueva Figuración" expuesta unos meses antes en el mismo MAM—RJ. Aunque el texto cerraba con un saludo a los hermanos de "fé y esperanza", su pintura sería leída como "um dos inventarios mais dramáticos de nossa existencia americana".³²

El agotamiento de las tendencias constructivas, la permeabilidad e intercambio entre los nuevos espacios de producción e inspiración cultural, junto a la sensación de un medio social por igual convulsionado impulsaría una lectura crítica de los límites institucionales y del dispositivo de exhibición.

Cuando en 1966, el MAM—RJ reeditaba la muestra esperando el "suceso" del año anterior, Pedrosa llamaba la atención a la pérdida de espontaneidad y al peligro de homologar, por la fuerza de "estar al día", a los "salones de automóviles" organizados para el mercado consumidor, al que debían ofrecerle anualmente el último modelo.³³ Quedaba en evidencia lo contradictorio de su formulación: el museo y el género salón o bienal al que conducía su repetición, forzaban la aplicación de criterios puramente plásticos, cuando la inspiración inicial era supuestamente de índole extra—estética.

Por otra parte, la carencia de "calidad artesanal" liberaba de los viejos conceptos y la visión aristocrática que marginaba al arte de los problemas de la vida, mientras el marco del museo ponía estas búsquedas en contradicción.³⁴ Los ambientes suburbanos inspiradores de los "popistas do subdesenvolvimento", colisionaban con la transparencia racional e higiénica de la arquitectura moderna del espacio de exhibición.³⁵

No resulta casual, para explicar la asociación institucional con los altos niveles de consumo de la elite carioca, que las salas del MAM—RJ hayan cedido sus salas para desfiles de modas de alta costura, como lo fuera la "Feira do Atlântico", durante los eventos conmemorativos del IV Centenário.³⁶

En este sentido, la acción ambiental de Hélio Oiticica y sus parangolés pusieron en jaque estos límites. Aunque paradójica, la asunción de elementos festivos pudo desdramatizar el tono "grave y noble" de las reivindicaciones políticas de la generación anterior a la vez que discutía el uso político, también festivo, de diversos sectores de la sociedad. Su propuesta apelaría a una producción participante, colectiva, desde la música y la danza de Mangueira, como desenmascaramiento de

las condiciones de exhibición.

El artista como político y el arte entre el espectáculo

Voy a centrarme en algunos aspectos de la expulsión de Oiticica y los pasistas de Mangueira al exterior de la institución. De acuerdo a lo abordado, el contexto de remoción de favelas podría explicar que la experiencia contenía un principio de movilización política. Sobre todo para los poderes públicos, que veían como una amenaza la colectivización y resistencia al traslado de la población de los morros.³⁷ En segundo lugar, la crítica y los testimonios de algunos amigos del artista, cooperaron en la construcción "mítica" o "heroica" de su imagen y la presentación de los parangolés, en tanto utilizaron convenciones que imitaban los rasgos de la cultura de consumo.

Junto a las reproducciones fotográficas, el análisis del fondo documental de *Opinião* conservado en los archivos del MAM—RJ evidencia el tratamiento privilegiado que recibió Oiticica, lo que quizá deberíamos entender como una flexión a los códigos del *pop* o una forma de representación pública que ya no se sustentaba en los antiguos moldes de la profesión:³⁸

"O que é o Parangolé?
Parangolé é o que é
É o mito
Hélio Oiticica, *Flash Gordon nacional*
Não voa nos espaços siderais
Voa através das camadas sociais "³⁹

Las operaciones de la crítica no sólo aplanaron las especulaciones formales en torno a los parangolés y el carácter colectivo de la exposición, también nos permiten entender la emergencia de lo *marginal* como desvío asociado a lo *nuevo*, en tanto categorías.⁴⁰ La definición de Oiticica como "passista",⁴¹ utilizada por la crítica y luego ironizada por él mismo,⁴² revela un momento en que la subjetividad pública del artista o su "cuerpo espectacular" de acuerdo a la noción de Thomas Crow, se impone como negación y actuación de su producción.⁴³

Por otra parte la memoria del ingreso bárbaro de gente inesperada, sin invitación y sin documentos,⁴⁴ no coincide con el tratamiento de *personaje* que los pasistas recibieron en las fotografías en blanco y negro divulgadas en la prensa. Junto a su epígrafe sobreimprimían una interpretación exclusivamente de vestimenta para los parangolés, legitimando a la vez un discurso pacífico o estetizado de la pobreza que tampoco daba cuenta de las contradicciones de la convivencia de Oiticica en la favela. Al recibir el apodo de "Russo", por ser el único blanco, se hacía evidente la particular estructura jerárquica de la escuela de samba y su tendencia a reubicar al artista como patrono de la fiesta.⁴⁵

Michael Asbury ha planteado que Oiticica pudo ver "nos setores menos privilegiados da sociedade brasileira uma janela que se abria para fora da civilização ocidental". Si bien la generalización de Asbury puede ser discutida en el contexto de las reformas urbanas cariocas y por la importancia que asumió lo "popular" en el debate público durante el ascenso militar, sería interesante explorar

la coincidencia en el interés de mitos nativos, y a la vez exóticos para crítica del arte de los grandes centros internacionales, de varios artistas de la época.⁴⁶ Como no descuidar el análisis de la gravitación de la industria cultural en la espectacularización de sus imágenes y experimentaciones, que en el caso brasileño serían más evidentes por los itinerarios del movimiento tropicalista.

Finalmente, este análisis de *Opinião* permite entender al dispositivo de exhibición en los bordes y desbordando la institución o su arquitectura, es decir en el cruce de las manifestaciones masivas urbanas, los contactos internacionales y su circulación en los medios de comunicación.

Bibliografía

- Abreu, Maurício de A., *Evolução urbana do Rio de Janeiro*. Iplanrio, Rio de Janeiro 1997.
- "Ainda o Parangolé", *O Globo*, 23 de agosto de 1965.
- Alvarado, Daisy Valle Machado Peccinini de. *Figurações Brasil anos 60: neofigurações fantásticas e neo-surrealismo, novo realismo e nova objetividade*. Itaú Cultural—Edusp, São Paulo, 1999.
- Álvarez Parada, Maurício Barreto. *A fundação do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro: a elite carioca e as imagens da modernidade no Brasil dos anos 50*. PUC/RJ, Rio de Janeiro, 1993.
- Asbury, Michael. *O Hélio não tinha ginga*. En: BRAGA, Paula (Org.) *Fios soltos: a arte de Hélio Oiticica*, Perspectiva, São Paulo, 2008.
- Baldasarre, María Isabel. "La imagen del artista. La construcción del artista profesional a través de la prensa ilustrada", en: MALOSETTI COSTA, Laura y GENÉ, Marcela. *Impresiones porteñas. Imagen y palabra en la historia cultural de Buenos Aires*. Edhasa, Buenos Aires, 2009.
- Biblioteca Nacional, *Iluminuras brasileiras: exposição em homenagem ao IV centenário da fundação do Rio de Janeiro*, 1565–1965, Biblioteca Nacional de Brasil, Rio de Janeiro, 1965a.
- Biblioteca Nacional. *O Rio na Caricatura*. Exposição organizada pela Seção de Exposições da Biblioteca Nacional e patrocinada pelo Jornal do Brasil, como contribuição aos festejos do 4º Centenário da Cidade. Biblioteca Nacional de Brasil, Rio de Janeiro, 1965b.
- Buarque de Holanda, Heloísa. "La participación comprometida en el furor de los años '60", en: AMANTE, Adriana; GARRAMUÑO, Florencia (ed.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*. Biblos, Buenos Aires, [1980], 2000.
- Buchloch, Benjamin. "Out of blue: Klein and poses", *Artforum* 33/10, 1995 [en línea] [consulta: 15 de septiembre de 2011] <<http://www.thefreeibrary.com/Klein+and+poses.—a017239578>>
- Cinejornal Informativo*, N° 2, 1965. Filmes, Arquivo Nacional: [en línea] [consulta: 21 de junio de 2011] <<http://www.zappiens.br/portal/InfosVideo>>
- "Concurso Miss IV Centenário – candidatas desfilam para a imprensa", *Jornal Factorama*, 6 de enero de 1965 [en línea] [consulta: 28 de junio de 2011] <<http://www.cinematca.com.br/>>
- Crow, Thomas. *El esplendor de los sesenta. Arte Americano y europeo en la era de la rebeldía 1955–1969*. Akal, Madrid, 2001.
- Debret, J. B. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Ed. Itatiaia Limitada, Belo Horizonte, 1989.
- Deira, Macció, Noé, Vega. Exposição comemorativa do IV Centenário. Museu de Arte Moderna, Rio de Janeiro, 3 de junho à 4 de julho, 1965.
- Dias Ferreira, Hélio Márcio (Org.). *Ivan Serpa*. Funarte, Rio de Janeiro, 2004.
- Dória, Carlos. *Bordado da fama, uma biografia de Dener*. Ed. Senac, São Paulo, 1998.
- Fausto, Boris. *História do Brasil*. EDUSP, Fundação para o desenvolvimento da Educação, São Paulo, 1996.
- Ferreira Martins, Carlos A.. "Hay algo de irracional. Apuntes sobre la historiografía de la arquitectura brasileña", p. 13, en: *Block*, número 4, diciembre de. Revista de cultura de la arquitectura, la ciudad y el territorio. Centro de Estudios de Arquitectura Contemporánea, Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1999.
- Gautherot, Marcel. *Rio de Janeiro*. Wilhelm Andermann Verlag, Munique, 1965.
- Gullar, Ferreira. "Opinião '65", *Revista Civilização Brasileira*, n° 4, setembro, 1965.

Lourenço, Maria Cecília França. *Museus acolhem o moderno*. Edusp, São Paulo, 1999.

Motta, Marly Silva y Carlos Eduardo Sarmento. *A política carioca em quatro tempos*. Ed. FGV, Rio de Janeiro, 2004.

Motta, Rodrigo P. Sá. *Jânko e o golpe de 64 na caricatura*. Jorge Zahar Ed.: Rio de Janeiro, 2006.

Moura Valença Motta, Gustavo. "A arte moderna vai às bancas—jornal e politização da forma artística no Brasil desenvolvimentista" en Dolinko, Sílvia [et. at.] *La autonomía del arte: debates en la teoría y en la praxis*. VI Congreso Internacional de Teoría e Historia de las Artes, Centro Argentino de Investigadores de Artes, CAIA, Buenos Aires, 2011.

Murilo de Carvalho, José. *La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

Pedrosa, Mário. "Opinião...Opinião...Opinião" en: PEDROSA, Mário. *Mundo, Homem, Arte em crise*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1975.

Pedrosa, Mário, "Crianças na Petite Galerie", en *Dos murais de Portinari aos espaços de Brasília*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1981a.

Pedrosa, Mário, "Do pop americano ao sertanejo Dias", en: PEDROSA, Mário. *Dos murais de Portinari aos Espaços de Brasília*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1981b.

Plante, Isabel. "Pierre Restany et l'Amérique Latine. Un détournement de l'axe Paris-New York", en LEEMAN, Richard (dir.), *Le demi-siècle de Pierre Restany*. Institut National d'Histoire de l'Art – Éditions des Cendres, Paris, 2009.

Ponte Preta, Stanislaw [Sergio Porto]. *Febeapá 1, 2 y 3: festival de besteira que assola o país*. Agir, Rio de Janeiro, 2006.

Rose, R. S.. *The unpast: elite violence and social control in Brazil, 1954–2000*. Center for International Studies Ohio University, Ohio, 2005.

Salomão, Waly. "¡¡¡Armó un lío mayúsculo en el MAM!!!", p.55., en: *Hélio Oiticica. Qual é o parangolé y otros escritos*. Pato en la cara, Buenos Aires, 2009.

Valladares, Licia Prado de. *Passa-se uma casa. Análise do Programa de Remoção de Favelas do Rio de Janeiro*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978.

Vindel, Jaime. "A propósito [de la memoria] del arte político: consideraciones en torno a 'Tucumán Arde' como emblema del conceptualismo latinoamericano" en: AA.VV. *Balances, perspectivas y renovaciones disciplinares de la Historia del Arte*. V Congreso Internacional de Teoría e Historia de las Artes. XIII Jornadas de CAIA. Ed. Centro Argentino de Investigadores de Arte, Buenos Aires, 2009.

Zeladz, Rosza W. vel. "Os caminhos de um signo e o comércio do desejo", en: *Imaginário brasileiro e zonas periféricas. Algumas proposições da sociologia da Arte*. 7 Letras, Faperj, Rio de Janeiro, 2005.

* Instituto "J. Payró" / UBA—CONICET; serbent.mariana@gmail.com

¹ Fausto, 1996.

² *Ibidem*, p. 466 y ss.

³ La presencia de Carlos Lacerda en la política brasileña fue constante, dueño del diario *Tribuna da Imprensa*, se caracterizó por un discurso inflamado, participando de verdaderas campañas que la prensa construía para operar en el campo de la política. Su oposición al diario *Última Hora*, durante el segundo gobierno getulista y la crisis que derivó en el suicidio del presidente, le valió el sobrenombre de "cuervo", caricaturizado como un ave siniestra de anteojos de bordes oscuros que disfruta de la desgracia de los otros. Samuel Wainer sugirió al dibujante Lan dicha imagen, cuando Lacerda acusó directamente al gobierno por la muerte de un periodista. Como gobernador se implicó en las alianzas cívico—militares derivaron en el golpe del '64. Véase: Motta, 2006.

⁴ Motta, Marly Silva y Carlos Eduardo Sarmento, 2004: 236.

⁵ Lacerda contaba con el apoyo de la "Federación de Industrias da Guanabara", del empresario Guilherme Borghoff y grupos constructores de carreteras beneficiados por la extinción de los tranvías y consecuente implantación de la hegemonía de los ómnibus. Los financiamientos provenían del Banco Estadual de Guanabara y de la Companhia Progresso do Estado da Guanabara. Véase: Motta, Marly Silva y Carlos Eduardo Sarmento, 2004:157.

⁶ Motta, Marly Silva y Carlos Eduardo Sarmento, 2004:137.

⁷ Biblioteca Nacional, 1965b.

⁸ Véase el film "Cinco vezes favela" de Marcos de Farias, Miguel Borges, Carlos Diegues, Joaquim Pedro de Andrade y Leon Hirszman. El mismo se realizó en el marco del Centro Popular de Cultura (CPC) de la União Nacional de Estudantes (UNE) en 1962 y contó con la colaboración de habitantes de las favelas de Cantagalo, Pavão, Cabuçu, Borel, Morro da Favela. El caso del corto de Joaquim Pedro de Andrade premiado en festivales de Italia y Alemania evidencia la proyección internacional del discurso politizado de la nueva filmografía.

⁹ *Cinejornal Informativo*, N° 2, 1965. Filmes, Arquivo Nacional: [en línea] [consulta: 21 de junio de 2011] <<http://www.zappiens.br/porta/InfosVideo> >

¹⁰ Una significativa base social de apoyo al golpe fue dada por la "Marcha da Família com Deus pela Liberdade", organizada en Sao Paulo, a partir de las asociaciones de las señoras católicas ligadas a la Iglesia conservadora, que movilizó el 19 de marzo de 1964 a 500 mil personas. Véase: Fausto, 1996: 460.

¹¹ Murilo de Carvalho, 1997.

¹² Zeladz, Rosza, 2005: 37. "Entre las exposiciones conmemorativas de la Biblioteca Nacional (RJ) se realizó una de "Iluminuras Brasileiras" por un grupo de artistas mujeres de São Paulo. De lenguaje figurativo conservador y visos surrealistas, las obras decoraban poesías de escritores brasileños contemporáneos, oraciones sacras, textos patrióticos y retratos psicológicos de reinas y emperatrices de Brasil. Véase: BIBLIOTECA NACIONAL, 1965a.

¹³ Murilo De Carvalho, 1997:18.

¹⁴ Bandeira menciona haberse inspirado en un grabado de Jean Baptiste Debret. Algunas obras del artista francés participaron de la exposición y fueron reeditadas para las efemérides. Bandeira podría haber referido a dos grabados publicados en el 3º tomo de su "Voyage Pittoresque et Historique au Brésil" (1839), plancha 14: "Le dessous de la porte cochère d'un homme riche" y "Le bando (Proclamation)", aludiendo a las ceremonias imperiales y los emblemas creados durante los tiempos de la corona, a cuya base religiosa y militar se podía conectar el símbolo del IV centenario de la ciudad. Véase: Biblioteca Nacional, 1965b: 30; DEBRET, J. B., 1989: 159.

¹⁵ Los documentos diplomáticos argentinos señalaron durante 1965 la injerencia de la Alianza para el Progreso y sus organismos en la política económica brasileña. Un día después del golpe se habría autorizado un préstamo de 1000 millones de dólares. La mayor parte de la ayuda financiera, fue destinada al sector empresarial y de obras viales, lo que hacía semejantes las políticas nacionales y federales. Véase: Informe N° 17/65, anexo a nota reservada N° 405. Informe de la cancillería argentina sobre documento presentado por Carlos Lacerda al presidente Castelo Branco, pág. 8, s/d. Carpeta Brasil 1965, Caja AH/0140. Archivo de la Cancillería Argentina.

¹⁶ Ponte Preta, 2006: 23.

¹⁷ Ferreira Martins, Carlos A., 1999: 13.

¹⁸ Nobil Bonduki sostiene que el énfasis dado a las obras de carácter monumental y único ha oscurecido otras producciones de calidad, cuyo lenguaje modernista fuera aplicado a soluciones de habitación social popular y de clase media con reservas públicas. En contraste, la política aplicada tras 1964 se desarrollaría bajo presupuestos rígidos, adoptando criterios de financiamientos bancarios e impermeables a procesos alternativos como la auto-construcción, el cuidado por la inserción urbana y el respeto ambiental, véase: Bonduki, 1999: 110; Fiori Arantes, 1999: 45.

¹⁹ Abreu, 1997: 115.

²⁰ Durante esta administración (1960–1965) se removieron 12 favelas para relocalizar a sus habitantes en regiones distantes del centro de la ciudad. Sobre la construcción de Villa Kennedy, Alianza y Ciudad de Dios, barrios rápidamente deteriorados, reloteados y abandonados, véase: Valladares, 1978.

²¹ Rose, 2005.

²² Motta, 2006.

²³ La resistencia a la demolición se dió a través de la FAFEG (Federação das Associações de Favela do Estado de Guanabara). Con el endurecimiento del régimen, organizarían en 1968 una campaña cuyo eslogan era "Urbanização Sim, Remoção Nunca", deviniendo la fuerte represión de 1969 a los habitantes de la "Ilha das Dragas" en el marco de los negocios turísticos e inmobiliarios para la ampliación de la "Lagoa Rodrigo de Freitas". Véase: Valladares, 2006: 30.

²⁴ Rodrigo Motta sugiere que esta figura caricatural fue importada de la Argentina, tras el golpe militar al gobierno

de Arturo Frondizi. Véase: Motta, 2006: 41.

²⁵ Alvarado, 1999.

²⁶ Buarque de Holanda, ([1980] 2000): 173.

²⁷ La exposición se realizó entre el 12 de agosto y el 12 de septiembre, en el Museo de Arte Moderno y contó con la participación de 16 pintores brasileños y 12 extranjeros residentes en Francia. Ceres Franco residía en París y actuaba como galerista y periodista en la prensa carioca, coordinando las actividades de la galería Relevo que funcionó durante 1960–1969. Véase: Alvarado, 1999: 100.

²⁸ La nueva estética propuesta por Escoteguy, no refugiada en valores estéticos tradicionales, implicaba ampliar sus posibilidades de comunicación de manera enérgica e inmediata, para descubrir medios capaces de contribuir al desmoronamiento de mitos igualmente tradicionales. Así reconocía la disociación entre la tecnología y la permanencia de millones sin posibilidad de acceso a ella, como también su uso como "medios de coerción mental y económica". En este sentido, encuentro cierta similitud con la "concepción pedagógica" del arte y la "autoconciencia ideal del artista" que Vindel ha señalado como omnipresente en la literatura del arte político argentino. Véase: Vindel, 2009: 269–278.

²⁹ Entre 1963 y 1964, Waldemar Cordeiro no sólo había denunciado la alienación forzada del individuo llevada a efecto mediante los poderosos medios de comunicación, que consideraba al servicio de una "oligarquía financiera cada vez más ávida de ganancias" sino que propuso una reforma visual del periódico *Última Hora*, con mensajes entre líneas y donde se constataba la falta de fiabilidad en las noticias. Véase: Moura Valença Motta, 2011: 354–355.

³⁰ Alvarado, 1999:56–57.

³¹ Gullar, 1965.

³² Pedrosa, 1975:99; Fausto, 1996:467.

³³ El 31 de Julio de 1964, la 6^{ta} Región Militar intervino el Museo de Arte Moderno de Bahía, donde la arquitecta Lina Bo Bardi tenía montada la exposición "Arte Popular do Nordeste" reuniendo más de 1000 objetos de artistas y maestros artesanos de los estados de Bahía, Ceará y Pernambuco, y que fuera considerada como material subversivo. El texto, además de poner en debate la raíz elitista y fija de "folklore" y la separación prejuiciosa entre "alta" y "baja" cultura, mencionaba que la exposición era una acusación a la situación de miseria del nordeste y una no renuncia a la "condición humana". Lourenço, 1999:185–187.

³⁴ Deira, Maccio, Noé, Vega, 1965.

³⁵ Pedrosa, 1975:99.

³⁶ Álvarez Parada, 1993; Dias Ferreira, 2004; Pedrosa, 1981: 71.

³⁷ Pedrosa, 1981:219.

³⁸ El uso de zonas privilegiadas por la modernización urbanística — Aterreo de Flamengo y alrededores del monumento a los caídos en la 2^{da} Guerra Mundial— como escenario para desfiles de moda y de militares puede constatararse por los documentos de la TV Tupi. Véase: "Concurso Miss IV Centenário — candidatas desfilan para a imprensa", 1965; Doria, 1998:175. Sobre la integración de espacios de ocio y restaurante al museo, crónicas de la época observaban su mayor accesibilidad a los ingresos de "gastrónomos e turistas" que a las de los estudiantes de arte, véase: Gautherot, 1965:15.

³⁹ Si a inicios de la década las favelas de la zona sur y Tijuca crecieron entre un 50 y 100%, el proceso de erradicación fue facilitado por las características del régimen emergente. Tanto el vaciamiento de la vida electoral y el papel político de las favelas; la pérdida de los derechos políticos de referentes del arco multipartidario, como la desarticulación de las asociaciones, favorecieron las sucesivas medidas de control, que hacia finales de la década serían verdaderos operativos anti-favela. La bajada del morro o la infiltración partidaria podía materializar uno de los "fantasmas" del gobierno de la época: "é preciso subir o morro antes que dele desçam os comunistas", véase: Valladares, 2006, p. 26.

⁴⁰ Sería necesario explorar cuan necesaria fue la nueva imagen de los artistas en el momento que sus obras pasaban a introducirse en los medios —a desmaterializarse— o a tener la denominación de "anti—arte". Para un análisis sobre las imágenes de los artistas argentinos a fines del siglo XIX, véase: Baldasarre, 2009:47.

⁴¹ "Ainda o Parangolé", 1965.

⁴² Asbury, 2008.

⁴³ Pacheco Jordão, Vera, 1965.

⁴⁴ Oiticica, 2009:267.

⁴⁵ Crow, 2001:136.

⁴⁶ Salomão, 2009: 55. Es posible que esta apreciación aludiese al contexto inmediato de inauguración oficial de la nueva sede del museo. Hay matices en cuanto a la actividad interna de la "Escolinha do MAM-RJ" que dirigiera Ivan Serpa entre 1954–1970, formando a niños y una parte importante de la generación de artistas cariocas. Antes de ser inaugurado el edificio de Reidy, Serpa se había trasladado con unas "barracas" para continuar allí su programa que también incluía a niños de las periferias. Véase: Dias Ferreira, 2004.

⁴⁷ Da Matta, 2002: 128.

⁴⁸ Para un análisis en este sentido y sobre Yves Klein, 1995; sobre el itinerario de Pierre Restany en Argentina y Brasil durante los '60, y su lectura sobre el conocimiento que Oiticica tenía de Yves Klein, véase: PLANTE, 2009:287–309.



HETEROGENEIDAD EPISTÉMICA Y MOVIMIENTOS SOCIALES LATINOAMERICANOS¹

María Mercedes Palumbo*
Laura Celina Vacca**

I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano

Introducción

La presente ponencia se enmarca en la preocupación por repensar la relación entre movimientos sociales y producción de saber en un sentido no tradicional. Se pretende poner en cuestión el conocimiento científico asumido como única vía privilegiada de acceso al saber asociada a los valores canónicos de neutralidad valorativa, objetividad y universalidad. En consecuencia, la problematización de la idea de sujetos autorizados como productores de saber — mientras que otros quedarían por fuera — permite considerar otros lugares de enunciación que se correspondan con la heterogeneidad cultural, ética, política, estética y epistémica que impregna nuestra realidad; así como repensar la propia definición de conocimiento válido para incorporar una variedad de experiencias, saberes y sujetos, activamente producidos como no—existentes por la racionalidad hegemónica.

A los fines de la ponencia, serán presentadas un conjunto de reflexiones teóricas en torno a las características específicas de los movimientos sociales latinoamericanos. De estos rasgos distintivos, se hará especial hincapié en las dimensiones epistémica y pedagógica. Además, se retomarán dos aristas centrales relacionadas con la producción de saber al interior de los movimientos sociales. En primer lugar, se indagará acerca de los sentidos, saberes y aprendizajes que circulan al interior de los movimientos vinculados a sus prácticas cotidianas, desde un lugar de enunciación colectivo y claramente situado y contextualizado. En este sentido, estos saberes ligados a su experiencia de lucha social concreta resignifican el uso hegemónico que equipara el conocimiento práctico a un conocimiento de un status menor y permiten aludir a una corpo—política del conocimiento. En segundo lugar, la construcción de un saber desde un lugar subordinado tanto debido a la posición de América Latina en el conjunto del sistema mundo moderno colonial como a la subalternidad de la forma de producción de los movimientos respecto a las instancias académicas. Así se cuestiona una geopolítica del conocimiento que construye una jerarquía planetaria de saberes, culturas y sujetos.

Dar cuenta de la heterogeneidad epistémica en relación a las prácticas de los movimientos sociales latinoamericanos, supone una crítica a la modernidad/colonialidad, y por sobre todo, un cuestionamiento de sus criterios de construcción y validación del conocimiento. Para ello, serán retomados los principales aportes de la perspectiva teórica decolonial relacionados con el concepto de colonialidad del saber, trabajado, entre otros, por Walter D. Mignolo, Catherine Walsh, Santiago Castro—Gómez y Ramón Grosfoguel.

La dimensión epistémica de los movimientos sociales

La irrupción de un conjunto de movimientos sociales en América Latina a fines de la década del noventa — caracterizados por sus formas novedosas de organización — no puede ser escindida de la experiencia del neoliberalismo y sus consecuencias económicas y sociales. La irrupción de estos movimientos en la práctica fue sucedida por un desplazamiento del itinerario teórico de reflexión sobre el concepto de movimiento social desde Europa y Estados Unidos² hacia América Latina. En esa línea, se pueden citar los aportes de un conjunto de intelectuales de la región que se proponen pensar las particularidades de los movimientos sociales latinoamericanos (Dávalos, 2002; Di Marco y otros, 2003; Gohn, 2006; Parra, 2005 Zibechi, 2003, 2007). A pesar del carácter polisémico del concepto de movimientos sociales, se puede partir de un consenso mínimo respecto a su definición entendiendo a los movimientos sociales como "acciones sociopolíticas construidas por actores sociales colectivos pertenecientes a diferentes clases y capas sociales, articuladas en ciertos escenarios de la coyuntura socioeconómica y política de un país, creando un campo político de fuerza social en la sociedad civil" (Gohn, 2006:251).

Siguiendo a Zibechi (2007), las características distintivas de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos — diferentes de los viejos movimientos sociales latinoamericanos y europeos — residen en su territorialización a partir de la conquista de espacios físicos donde se asienta el movimiento o cierta actividad productiva del mismo y se genera una apropiación material y simbólica de dicho territorio; la búsqueda de la autonomía respecto a las instancias de representación colectiva clásicas como son los partidos políticos y el Estado; la revalorización de la cultura y la afir—

mación de la identidad de sus pueblos, revitalizando la defensa de identidades invisibilizadas; la capacidad para formar sus propios intelectuales entendida como la formación de sus dirigentes, la creación de instancias de educación formal a su cargo así como la concepción del movimiento social como formador; el rol activo de la mujer y de los niños, en línea con la recuperación de las identidades sojuzgadas, en este caso por un patrón de poder esencialmente masculino; la preocupación por la organización del trabajo y la relación con la naturaleza basada en nuevas relaciones técnicas y sociales de producción que no cosifiquen al ambiente y que no reproduzcan relaciones de sometimiento y subordinación entre hombres; y, por último, la elección de formas de acción autoafirmativas, tales como la recuperación de fábricas y la toma de tierras, alejándose de acciones meramente defensivas.

De este conjunto de características, cabe destacar a los fines de esta ponencia, aquella referida a la capacidad de los movimientos sociales para formar sus propios intelectuales, al remitir al carácter epistemológico de los movimientos. Sin embargo, debe señalarse que la óptica de esta ponencia excede la formación de los intelectuales para referirse al proceso de formación humana de todos sus integrantes, actuando el propio movimiento como intelectual. Como sostiene Caldart:

"Este proceso también puede ser interpretado como un proceso de formación humana, y mismo como una materialización de un determinado modo de producción de la formación humana, cuya matriz es el propio movimiento como sujeto y principio educativo" (2000:130).

En este sentido, la operatoria de los movimientos sociales como dispositivos de producción de conocimiento ocurre en un doble sentido: por un lado, los movimientos crearon instituciones educativas formales bajo su gestión con mayor o menos participación del Estado; y, por otro lado, la producción de conocimiento desborda estas instancias formales para incluir otros ámbitos de "formación de sujetos" ligados a los espacios cotidianos y a la experiencia de lucha social. En esta segunda acepción de la producción de conocimientos al interior del movimiento, se puede citar la participación de los integrantes de un movimiento en una asamblea, en emprendimiento productivos cooperativos, en reuniones, en la redacción de documentos, etc.

En dichas instancias, se ponen en juego valores, sentidos, saberes que consolidan espacios formativos donde se promueve una subjetividad crítica que no sólo retroalimenta al movimiento en tanto continuación de la identidad y luchas del mismo; sino que también esas subjetividades críticas disputan las concepciones hegemónicas. En este sentido, el movimiento comprende el proceso más amplio de formación humana en vistas a constituir un nuevo sujeto social y cultural a través de la forma particular de realizar su lucha y vivenciar los valores y comportamientos que produce. Así, el discurso y la acción política poseen un carácter performativo que explica el alcance epistemológico de los movimientos sociales.

Este condición de los movimientos sociales como espacios de producción e interpretación de sentidos, valores y sujetos a partir de un proceso educativo que trasciende el ámbito de la educación formal actúa saldando la brecha tradicionalmente existente entre el lugar del saber y el lugar del hacer, entre los intelectuales y los militantes; o, en otros términos, la compleja distancia

entre la teoría y la praxis (Zibechi, 2000; Korol, 2007). En palabras de Korol:

"Se trata del desafío de movimientos populares que, trabajando en el campo inmediato de la lucha por la sobrevivencia, puedan al mismo tiempo trabajar dimensiones estratégicas que les permitan ir constituyéndose como sujetos políticos, como intelectuales colectivos, formando en el mismo proceso a sus propios intelectuales orgánicos" (2007, 238).

Más aún, y desplazando la mirada de la esfera de la producción de conocimientos a su validación, esta imbricación del conocimiento de los movimientos sociales con su práctica plantea la necesidad de repensar los criterios de validez del conocimiento: ya no puede pensarse en una validación académica sino en los efectos o impactos concretos — en la potencialidad transformadora — de las intervenciones de los movimientos, aproximándose al "imperativo pragmático" de Boaventura de Sousa Santos (2008).

Así, los movimientos sociales tensionan los cánones de producción y validación dominantes del "saber legítimo" al permitir la emergencia de un conjunto de saberes sometidos ligados a un poder hacer. Rescatar a los movimientos como constructores de teoría, como activos sujetos de conocimiento y no meros reproductores implica ponderarlos — en un movimiento de rejerarquización — como un sujeto político de cambio. Por lo tanto, el trabajo epistemológico al interior del movimiento social no puede obviar la tarea de deconstrucción de ciertos regímenes de verdad para abrir un más allá de la academia en múltiples sentidos: la posibilidad de un más allá de la academia tanto en los términos de producción como de validación del conocimiento, la asunción de la heterogeneidad epistémica que impregna nuestra realidad; y la ampliación de los límites de la propia definición de conocimiento y de los espacios "válidos" de construcción de saber para incorporar una variedad de experiencias, saberes y sujetos, activamente producidos como no—existentes por la racionalidad hegemónica.

Aportes de la teoría decolonial

América Latina se encuentra atravesada por una historia signada por la colonialidad del poder, del saber y del ser, las cuales conforman el patrón de poder propio de la modernidad. Aníbal Quijano (2000, 2003) sostiene que el colonialismo es el ejercicio del dominio efectivo de una potencia por sobre una colonia; en cambio, la colonialidad es un concepto más amplio que persiste más allá de que el proceso de colonización efectiva haya finalizado, ya que es un patrón de poder mundial que jerarquiza sociedades, sujetos y conocimientos. Jerarquización que puede rastrearse históricamente desde el momento de la conquista/invasión de América que da surgimiento a la primera modernidad³ y junto a ella, a la colonialidad.

La colonialidad del poder supone el establecimiento de un lugar epistémico de enunciación que actúa legitimando ese poder. En ese sentido, la teoría decolonial elabora el concepto de colonialidad del saber que alude al aspecto epistémico de la colonialidad, es decir:

"Ante la presencia de una variedad de conocimientos y saberes, uno de ellos ocupa un lugar hegemónico de reconocimiento y valoración de bondad ontológica (...) por ello el conocimiento A (el científico, racional, moderno, occidental) subalterniza los otros conocimientos y saberes (B) que apenas llegan, en el mejor de los casos, a funcionar como etnoconocimiento, conocimiento local, aborigen, indígena, originario" (Garcés, 2007:234).

De esta manera, la cultura europea es definida como la civilización con mayúsculas y la ciencia como única forma de conocimiento racional, objetivo y metódico, es decir, conocimiento válido. Desde esta perspectiva eurocéntrica y colonial, los saberes e imaginarios extra-europeos son subalternizados — en el mejor de los casos folclorizados — definiéndose como irracionales, mito-lógicos y bárbaros, incapaces de representar y conocer verdaderamente la realidad social y natural del planeta. La superioridad de la ciencia moderna europea, se basaría en su naturaleza supuestamente racional, objetiva y metódica. A este proceso de subalternización epistémica se lo denomina *diferencia colonial* en los términos de Walter Dignolo (2007a, 2007b), refiriéndose a los lugares y experiencias que funcionan como una *exterioridad* — constitutiva — del patrón moderno colonial de saber y su diferencia radica en todo aquello que le falta para alcanzar los parámetros de lo válido y legítimo: ser universales.

Según la apuesta de Boaventura de Sousa Santos por una Sociología de las Ausencias, lo "no existente es producido activamente como no existente" (Sousa Santos, 2006:23). Es decir, se lo construye como *exterioridad* al no ser tenido en consideración dentro de los parámetros de "la realidad". Estos vacíos o ausencias son producidos por la racionalidad occidental de distintas maneras, una de ellas es la *monocultura del saber y del rigor*. Como fue antedicho, el saber científico hegemónico es la vara a partir de la cual se mide y atribuye falta de validez y rigurosidad a todos aquellos saberes o conocimientos alternativos regidos por otras lógicas y parámetros. De esta manera, a través de un *epistemicidio*, se reduce la realidad de lo existente y se construyen como ausencias o no-existentes aquellos saberes que no se atienen a los cánones de neutralidad y objetividad de la ciencia.

Este proceso de subalternización de conocimientos, se encuentra profundamente imbricado con la ruptura ontológica fundamental de la modernidad/colonialidad: la separación sujeto—objeto, o en otros términos, mente—cuerpo (Lander; 2003:15). Sobre esta ruptura se construye y sostiene la posibilidad de un conocimiento deslocalizado y descorporizado, es decir, un saber fundado en una separación radical entre el hombre que conoce y el objeto o mundo que es conocido. El resultado es un conocimiento des—subjetivado. Así, el universalismo emerge como la epistemología propia de la ciencia occidental moderno/colonial que elimina toda marca de subjetividad y de origen geopolítico. Santiago Castro Gomez (1993) elabora su crítica al sujeto cartesiano a partir de lo que él llama la *hybris del punto cero* para nominar a este sujeto que habla desde un no—lugar, un no—tiempo (desde un punto cero) y, por sobre todo, que se encuentra borrado de la enunciación. El discurso de la ciencia no tiene marcas subjetivas, y si las tiene, pierde status científico.

Ningún conocimiento es resultado de una elaboración abstracta, de un sujeto descorporalizado

que flota en no—lugares y no—tiempos. Toda elaboración de sentido está geopolíticamente situada. En este sentido, desde la teoría decolonial, se elabora una distinción entre la ego—política del conocimiento, que supone un borramiento de la relación entre sujeto productor de conocimiento, conocimiento producido y relaciones de dominación/explotación/sujeción que atraviesan esa producción, y la corpo—política y geo—política del conocimiento, donde tanto el lugar de enunciación como la biografía individual y colectiva del conocimiento adquieren relevancia y no son descalificadas como dimensión subjetiva. En palabras de Walter Mignolo: "La geopolítica del conocimiento (los cimientos históricos locales del conocimiento) va de la mano de la política corporal del conocimiento, es decir, la base biográfica individual y colectiva del conocimiento" (Mignolo, 2007: 35).

El eurocentrismo ha ejercido una violencia simbólica colocando al saber experto por encima de otras formas de construcción de saber. En ese sentido, se retoma a los movimientos sociales latinoamericanos antes descritos, como aquellos que ponen en cuestión el "saber hacer" legítimo y que se elaboran desde la geopolítica y corpo política del conocimiento. Principalmente, porque política y vida cotidiana/ saber y hacer se encuentran profundamente imbricados: "si lo que educa es la vida misma, el hecho educativo no tiene otro modo de suceder que afirmar, potenciar, expandir, o sea poner en movimiento los <saberes> que ya existen en la vida cotidiana de los sectores populares" (Zibechi, 2007:35). Allí reside su dimensión epistémica y su potencialidad a la hora de dar visibilidad a la heterogeneidad cultural, política y epistémica. La teoría decolonial brinda un conjunto de herramientas teóricas fundamentales para la comprensión de dicha potencialidad.

Tal como lo entiende Zibechi (2007), los movimientos sociales se construyen como sujetos políticos y además *teóricos*. Es decir,

"La actividad teórica tiene no sólo otros lugares de enunciación, y otros sujetos que las pronuncian, sino que conlleva otros presupuestos: trastocan o insubordinan las relaciones binarias tradicionales: sujeto—objeto, racionalidad—afectos, ciencia—mito, pasado—presente; escisiones fundantes del pensamiento occidental estadocéntrico. En general, estos nuevos pensamientos son fruto de una serie de intercambios/interaprendizajes producidos en situaciones/lugares de pobreza/exclusión" (Zibechi, 2007:60).

El autor reconoce en estos nuevos movimientos sociales dos dimensiones fundamentales: la producción de saberes y sentidos que no se subordinan a los principios universalistas que escinden teoría y praxis (sujeto—objeto) al construir saber desde su experiencia concreta de pobreza y de lucha social; y una enunciación desde una posición epistémica subalterna dentro de América Latina. De esta manera, construyen un lugar epistémico de enunciación que lejos de legitimarse en una supuesta universalidad, se sustenta en una localización corpo—política (vida cotidiana ligada al movimiento) y una geo—política (situación de exclusión epistémica⁴ de América Latina).

Esta primera dimensión asociada a la vida cotidiana implica una distancia con respecto a la rup—

tura ontológica moderna entre el objeto y el sujeto de conocimiento como vía de abordaje del primero (la distinción entre *res extensa* y *res cogitans* en términos del pensamiento de Descartes). En este sentido, la propia vida — la experiencia — es objeto de conocimiento y su sujeto no es otro que su/s hacedor/es y forjador/es cotidiano/s: aquellos que piensan desde unos cuerpos que luchan, que sufren, que trabajan, que sienten. Cabe señalar que la vinculación entre conocimiento y vida cotidiana está fuertemente atravesada, en el caso de los movimientos sociales, por la dimensión política.

De lo anterior se desprenden una serie de rupturas con la producción del saber tradicional: un lugar de enunciación basado en una voz colectiva, en una experiencia concreta que hace manifiesta las marcas contextuales y de subjetividad desde donde se produce saber y una revalorización del conocimiento experiencial quebrando la equiparación entre conocimiento práctico y conocimiento de status menor.

Por otro lado, la segunda potencialidad epistémica de los movimientos sociales remite a poder producir saber desde una doble exclusión en los términos de una geopolítica del conocimiento: por un lado, el surgimiento de estos movimientos en América Latina no es un dato menor dado que no responde sólo a una inquietud geográfica neutral sino a una localización inserta en un modo de producción global del saber caracterizado por asimetrías y jerarquías, y donde nuestro continente se encuentra en una posición de subordinación respecto al Norte colonial; y, por otro lado, dentro de América Latina, los movimientos sociales se ubican en una situación de subalternidad epistémica frente a la academia local cuyos cánones hegemónicos no sólo la escinden a menudo de la realidad y la experiencia cotidiana sino también que borran el lugar de enunciación de los investigadores. Como fue desarrollado, la enunciación científica no tiene marcas de sujeto, pero todo enunciado está vinculado con un conjunto de rasgos asociados a un cuerpo que emite ese discurso y de valores⁵ que subyacen al mismo.

Por último, una crítica a la modernidad se vuelve necesaria para poner en cuestión la monocultura del saber y del rigor que ocluye formas de construcción de conocimiento alternativas. Por lo tanto, la problematización de la monocultura del saber es, en última instancia, un cuestionamiento a la operatoria de la colonialidad del poder y a la ausencia de politización de las políticas de conocimiento bajo un manto de neutralidad.

De allí la pertinencia de la propuesta de Walsh (2001, 2002, 2007) asociada a la interculturalidad epistémica⁶ que permite iluminar la diversidad epistémica constitutiva de la realidad, es decir, la existencia de una multiplicidad de epistemes y de geopolíticas del conocimiento alternativas, invisibilizadas y subvalorizadas por los parámetros válidos de la colonialidad del saber. Asimismo, desde esta perspectiva, dicha invisibilización no es casual sino que se encuentra asociada a la diferencia colonial, a la experiencia histórica y presente de colonialidad desde la cual se producen otros saberes. Como sostiene Walsh:

"Pero el problema (...) no es simplemente el reconocimiento de la pluralidad sino también el descolonizar (y en sí politizar) el conocimiento, porque es ello lo que ayuda a estructurar, legitimar y justificar el poder dominante y la subalternidad. Eso requiere una deconstrucción de los regímenes de verdad, al conjunto de

representaciones que (re)producen y las articulaciones de poder presentes dentro de ellos, tanto en sus ideologías locales como universales/globales" (2001, 74).

En consecuencia, la interculturalidad no implica descartar por completo la racionalidad occidental sino develar sus pretensiones coloniales y su posicionamiento como única forma posible de producción y validación del conocimiento. Pensar desde la diferencia colonial, entonces, es el desafío por evitar el desperdicio no sólo de la diversidad de la experiencia social sino también de las alternativas epistemológicas surgidas de esas experiencias.

A modo de reflexiones finales

El presente trabajo se inscribió en una apuesta por una reflexión sobre la construcción de conocimientos que discuta los binarismos fundantes de la modernidad. Establecer un vínculo entre esta crítica y la experiencia concreta de los movimientos sociales latinoamericanos permite dar visibilidad a otras formas producción y validación del conocimiento. Es decir, reconocer la existencia de una pluralidad de formas de producir sentidos sobre el mundo que trascienden al conocimiento científico. En términos de Raúl Zibechi: "Un nuevo lenguaje, capaz de decir sobre relaciones y movimientos, debe abrirse paso en la maraña de conceptos creados para analizar estructuras y armazones organizativos. Hacen falta expresiones capaces de captar lo efímero, los flujos invisibles para la mirada vertical, lineal, de nuestra cultura masculina, letrada, racional" (Zibechi, 2007:16).

Queda como pregunta abierta y a discusión la potencialidad de la academia a la hora de establecer diálogos y puentes con otros saberes, para que de ese intercambio pueda emerger "otro decir" u "otro pensar". Es decir, cabe preguntarse cómo incorporar la dimensión corporal (vinculada a la vida cotidiana y la experiencia) y geopolítica (vinculada al lugar de enunciación dentro del patrón de poder mundial moderno/colonial) en la reflexión académica. En este caso, se entiende que una vía de acceso es la indagación sobre los movimientos sociales. El rol fundamental que ocupa la participación en el movimiento, activando una serie de saberes y aprendizajes vinculados a la práctica, permite desarmar los presupuestos ontológicos de la modernidad de una separación fundante entre sujeto y objeto o teoría y praxis.

Sin embargo, es importante resaltar la dificultad que significa equiparar un conjunto de movimientos muy disímiles entre sí y hablar en términos generales. Si bien este trabajo no pretende hacer un estudio de caso, sino plantear una serie de reflexiones fundamentales para la construcción de conocimiento, se entiende la necesidad de atender a las formas de producción y validación de saber de cada movimiento; ya que las diferencias pueden ser múltiples y pueden modificar la experiencia de la vida cotidiana ligada al movimiento, por ejemplo, en relación a formas más o menos horizontales de organización, o sino también, a proyectos más o menos autonomistas. Así se podría plantear una potencial paradoja entre movimientos sociales descolonizadores de prácticas epistémicas aunque no así en los planos de la colonialidad del poder y del ser; poniendo en tensión, al mismo tiempo, las vinculaciones existentes entre lo epistémico y la materialidad.

Por último, a modo de interrogantes para futuras líneas de producción y de debate teórico, cabría profundizar acerca de las prácticas concretas de los movimientos sociales y qué implicaría un mo-

vimiento social descolonizado y descolonizador; y, desde una interpelación a la teoría decolonial, si existe un modelo de movimiento social a priori que tendría las características potenciales para dicha descolonización, a menudo asociadas al autonomismo. Es necesario introducir a la discusión la diversidad de formas de organización interna – con sus desigualdades y jerarquías – y la capacidad de generalizar experiencias surgidas en contextos particulares a otros escenarios.

Bibliografía

- Caldart, Roseli Salete. 2000. "O MST e a formação dos sem terra: o movimento social como princípio educativo". Pablo Gentili, Gaudencio Frigotto (Comps.) *La ciudadanía negada: políticas de exclusión en la educación y el trabajo*. CLACSO, Buenos Aires: 125–144.
- Caldart, Roseli Salete. 2003. "Movimento Sem Terra: lições de Pedagogia". *Curriculo sem Fronteiras*, 3, Brasil: 50–59.
- Castro–Gómez, Santiago. 1993. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires: 145–162.
- Di Marco, G. y otros (2003). *Movimientos sociales en la Argentina. Asambleas: la politización de la sociedad civil*. Universidad de San Martín, Buenos Aires.
- Flórez–Flórez, Juliana. 2007. "Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/descolonialidad". Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (Comps.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Colombia: 243–266.
- Garcés, F. 2007. "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica". Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (Comps.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Colombia: 217–242.
- Gohn, María da Gloria. 2006. *Teorias dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. Ediciones Loyola, Sao Paulo.
- Grosfoguel, Ramón. 2005. "Descolonizando los paradigmas de la economía política–global: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global" [on line]. Disponible en http://www.grupalfa.com.br/arquivos/Congresso_trabalhos/palestras/Ramon.pdf
- Grosfoguel, Ramón. 2007. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri–versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire". Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (Comps.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Colombia: 63–77.
- Korol, Claudia. 2007. La formación política de los movimientos populares latinoamericanos. *Observatorio Social de América Latina*, 22, Buenos Aires: 227–240.
- Lander, Edgardo. 2003. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires: 11–40.
- Maigneueau, Dominique. 2002. "Problèmes d'ethos". *Pratiques*, 113/114. Francia: 55–67.
- Mato, Daniel. 2002. "Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder". Daniel Mato (Comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. CLACSO, Venezuela: 21–46.
- Mignolo, Walter. 2007a. *La idea de América Latina*. Gedisa, Barcelona.
- Mignolo W. 2007b. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (Comps.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Colombia: 47–62.
- Parra, Marcela. 2005. "La construcción de los movimientos sociales como sujetos de estudio en América Latina". *Athena Digital*, 8. Barcelona: 72–94.
- Quijano, A. 2003. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires: 201–

246.

Quijano, A. 2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". En Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (Comps.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Colombia: 93–126.

Restrepo, Eduardo, Rojas, Axel. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Colombia.

Sousa Santos, Boaventura. 2008. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. CLACSO, La Paz.

Sousa Santos, B. (2006). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Bs. As.: CLACSO.

Walsh, C. (2001). ¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre la política del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano, *Centro Andino de Estudios Internacionales*, 2. Quito: 65–77.

Walsh, Catherine. 2002. "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador". Norma Fuller (Ed.) *Interculturalidad y política*. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, Lima: 115–141.

Walsh, Catherine. 2007. "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías coloniales". *Nómadas*, 26. Bogotá: 102–113.

Zibechi, Raúl. 2003. "Movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. Los nuevos rostros de los de abajo" [on line]. Disponible en: http://www.solidaridadesrebeldes.kolgados.com.ar/breve.php3?id_breve=34

Zibechi, Raúl. 2005. "La educación en los movimientos sociales" [on line]. Disponible en: www.foro-latino.org/.../MovSociales/educacion_en_los_mov_sociales.pdf

Zibechi, Raúl. 2007. *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

¹ Esta ponencia constituye una reelaboración teórica del trabajo "La dimensión epistémica de los movimientos sociales: ¿hacia un más allá de la academia?" presentado en las IX Jornadas de Sociología "Capitalismo del siglo XXI, crisis y reconfiguraciones. Luces y sombras en América Latina" desarrolladas en la Facultad de Sociales de la Universidad de Buenos Aires del 8 al 12 de agosto de 2010.

* Lic. en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires y Maestranda en Pedagogías Críticas y Problemáticas Socioeducativas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires: mer.palumbo@gmail.com

** Lic. en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires y Maestranda en Sociología de la Cultura de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES): celinavacca@yahoo.com.ar

² Cabe aclarar que el concepto de movimiento social pertenece a la tradición de pensamiento europeo encarnada en la Escuela de los Nuevos Movimientos Sociales, cuyos representantes máximos fueron Touraine, Melucci, Laclau; y la tradición de pensamiento estadounidense con la Teoría de la Movilización de Recursos planteada por Olson.


³ Enrique Dussel introduce una periodización de la modernidad y le atribuye un origen anterior a los siglos XVII y XVIII. La primera modernidad comienza con la emergencia del sistema mundo (S XV) signado por un sujeto conquistador (ego–conquiro: conquisto luego soy) que se ubica como "centro y fin" de la historia. El cogito cartesiano (pienso luego existo) será la expresión de la segunda modernidad

⁴ Es importante destacar que la exclusión epistémica se corresponde con una condición de subalternidad material. Tal como fue indicado anteriormente, la irrupción de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos a fines de la década del noventa se encuentra asociada a las consecuencias económicas y sociales del neoliberalismo.

⁵ En términos de la teoría del análisis de discurso desarrollada por Dominique Maingueneau (2002), el conjunto de rasgos asociables a un cuerpo que legitiman el decir, se denomina *ethos discursivo*. En este caso, resulta relevante retomar este concepto para poner en cuestión la supuesta neutralidad y objetividad enunciativa al poner en evidencia la existencia de múltiples *mundos éticos* presentes en el decir.

⁶ Cabe señalarse que el empleo que se realiza en la presente ponencia sobre el concepto de interculturalidad epistémica en Catherine Walsh (2001, 2007) refiere a la diversidad de formas de producir y validar conocimiento

frente a las pretensiones homogeneizantes de la racionalidad moderna occidental. Sin embargo, la noción de interculturalidad epistémica es más amplia que la idea de heterogeneidad ya que hace referencia a un proyecto social, político, ético e intelectual que asume la decolonialidad como estrategia, acción y meta.



INFLEXIONES DE LA COMUNIDAD NACIONAL: LAS POSICIONES DE LA PARTICULARIDAD EN EL PENSAMIENTO DE CARLOS ASTRADA

Mauro Donnantuoni Moratto*

El propósito del presente trabajo es analizar las tensiones que recorren la construcción del lugar de la particularidad en el pensamiento de Carlos Astrada, en la medida en que con esa posición el filósofo cordobés parece querer dar cuenta de la categoría de comunidad nacional en el concierto conceptual de su concepción de la existencia humana, entendida como la dinámica universal en la que se expresa el desarrollo del hombre. Antes de ingresar en esa cuestión es necesario aclarar bajo qué circunstancias surge el problema de la particularidad en su pensamiento, teniendo en cuenta que hasta el año 1945 sus preocupaciones filosóficas recorrían los ámbitos generales de la problemática de la existencia en su formulación más universalizante. En efecto, podemos caracterizar la producción filosófica astradiana de la década del 30 como el esfuerzo por traducir, interpretar y reformular las corrientes más influyentes del pensamiento alemán del período, tal como las había aprendido, estudiado y recepcionado en su viaje de estudios a las Universidades

de Colonia y Friburgo —especialmente— durante los años 1927 a 1931. En verdad, no es que hallan estado ausentes de su actividad intelectual las preocupaciones referidas a la nación y la intervención pública, sino que dichos motivos estuvieron reservados a una producción de segundo orden, desarrollada en artículos menores y de manera muy esporádica. Lo que podemos denominar "su producción canónica", en cambio, se vio estrictamente apegada a la elaboración de temas de orden filosófico general, según su recepción del pensamiento europeo consagrado (fenomenología, criticismo, vitalismo, axiología material de los valores y, sobre todo, filosofía de la existencia). Esa producción canónica consiste en la serie de libros que Astrada edita con la pretensión de consolidar una visión filosófica tecnicista y rigorista que participe eficazmente del proceso de "normalización" o profesionalización de la academia filosófica argentina. En ese sentido, aquellas obras que Astrada concibió como los grandes referentes de su actividad filosófica doctrinaria han servido para consagrar su figura como importador autorizado de dichas corrientes europeas y como uno de sus intérpretes más idóneo en el ámbito de la academia hispanohablante, relegando de manera casi total las intervenciones de orden político y el tema nacional. Por otra parte, los pocos artículos y escritos menores donde esos tópicos son abordados, suelen estar enmarcados en la perspectiva de un nacionalismo más o menos estandarizado, según las posiciones ideológicas emergentes en esa década a partir de cierta derecha autoritaria y anti-liberal. Asimismo, resulta sintomático que en su labor filosófica no aparezca el problema de la particularidad en cuanto tal, en la medida en que se especulación recorre mayormente la línea de las estructuras apriorísticas que conforman el desarrollo de la existencia humana.

Con el arribo del peronismo a la vida política nacional esta situación cambia drásticamente. Ese cambio no se materializa solamente en el hecho de que Astrada pasa a ser un colaborador intelectual del peronismo, realizando un viraje ideológico importante que se registra en la adopción de una nueva identidad política mucho más comprometida con la situación de las clases subalternas, sino que también al nivel de su producción filosófica puede registrarse una serie de transformaciones muy sustanciales. Para decirlo esquemáticamente, esas transformaciones pueden dividirse en dos tipos, uno en un plano superficial, y otro en un plano más profundo. El primero consiste en la incorporación de los motivos políticos e ideológicos del nacionalismo en la trama argumentativa de su producción canónica, esto es, de aquellos libros con los que Astrada pretende dar cuenta de forma sistemática de su pensamiento específicamente filosófico. Esos motivos no ingresan sin cambios en el universo conceptual de la trama filosófica, sino que ya acusan incrustaciones del nuevo discurso político del peronismo y un sensible viraje hacia la tónica impresa por el nacionalismo de corte popular o "de izquierda", difundido en la década anterior por el grupo FORJA, los que en parte se solapan con el nacionalismo de derecha al que adscribía Astrada antiguamente. La segunda transformación puede ser considerada más profunda, ya que se da en el plano de la trama conceptual misma desde la que se pretende construir el relato filosófico. Este cambio tiene que ver con los desplazamientos muchas veces inadvertidos que se producen en la armanzón teórica y que responden a la necesidad de ajustar la estructura argumentativa propiamente filosófica a un tipo de intervención pragmática con la que el texto se inscribe en una realidad histórica concreta y más rica que la que se articula en su mundo categorial cerrado. En conjunto, ambos tipos de transformaciones dan lugar en su concreción real al surgimiento de un nuevo tipo de discurso cuya retórica se inscribe a medias en las tradiciones filosófica y política, obteniendo

resultados interesantes para su estudio y que derivan del encuentro simbólico entre las retóricas del existencialismo y del peronismo.

Esos resultados son diversos y no pueden ser desarrollados aquí. Sólo mencionemos a modo de ejemplos, la alteración de las relaciones y valoraciones de las diferentes dimensiones temporales en que se desarrolla la trascendencia del existente humano, la consecuente modificación en la concepción de la historicidad y de la historia, el desplazamiento de la dimensión individual del *Dasein* a una consideración de la trascendencia colectiva, la incorporación de la dialéctica y del marxismo en la trama argumentativa, la consideración de la dimensión mítica de la existencia, entre otras innovaciones.

Como advertíamos al principio, el análisis del problema de la particularidad en el pensamiento de Astrada no puede comprenderse con prescindencia de esta serie de alteraciones que se generan a partir de 1945. Ello se debe a que dicho problema surge en el seno mismo de esa acomodación del discurso filosófico a un discurso político e ideológico más amplio que, en principio, funcionaría como una suerte de contexto u horizonte discursivo que sobredetermina parcialmente el entramado conceptual–argumentativo de la producción intelectual de aquellos años, en particular de los intelectuales ideológicamente volcados sobre el movimiento nacional. Con ello no queremos decir que exista una especie de voluntad consciente de estos intelectuales a adaptar sus elucubraciones al discurso oficial, ya que muchos de los desplazamientos que pueden advertirse se dan a un nivel demasiado sutil como para suponer eso. Más allá del problema de la voluntad o conciencia subyacente a esas torsiones que sufre el discurso filosófico, se debe reconocer que en principio la adhesión de ciertos intelectuales al peronismo torna a sus propios discursos más permeables a la estructura categorial del justicialismo, lo que en última instancia favorecería la influencia, más allá de la propia decisión del agente. En este sentido, podríamos suponer que el problema de la particularidad en el pensamiento de Astrada surge como una demanda de incorporar la figura de la nación —o de la comunidad nacional, como la llama Astrada— a sus preocupaciones filosóficas y satisfacer así un problema categorial del propio discurso peronista. Vale la pena aclarar que la cuestión de la relación entre particularidad y universalidad nunca surge explícitamente en el discurso astradiano, sino que puede advertirse como problemática subyacente, inscripta en la necesidad de dar cuenta de los modos en que concretamente se realizan las estructuras apriorísticas de la especulación filosófica. De esa manera, el problema de la particularidad encarna en este contexto en la cuestión del localismo; esto es, del modo concreto como la dinámica trascendente de la existencia se particulariza en un colectivo dado, que le imprime un movimiento, un estilo y una plasmación peculiares.

La primera respuesta sistemática a esta cuestión se da en el libro *El mito gaucho*, que Astrada publica en el año 1948. Este libro, sin embargo, es la articulación conjunta de una serie de presentaciones parciales que se habían publicado entre 1944 y 1947. La más relevante de ellas desde un punto de vista filosófico fue el artículo "Surge el hombre argentino con fisonomía propia: Raíz, estilo y proyección del hombre argentino", publicado en 1947 en *Argentina en marcha*, un volumen editado por la Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, que compilaba diferentes visiones sobre el proceso nacional inaugurado por el peronismo. En ese trabajo, que pasaría a conformar la "Primera parte" de *El mito gaucho*, Astrada intenta describir la dinámica existencial del hombre argentino tal como se desarrolla en el predio telúrico de la pampa. En definitiva, al

nivel de la construcción conceptual—argumentativa del texto, nos encontramos ante el proyecto de traducir las categorías de la filosofía existencial heideggeriana al contexto nacional, bajo la pre—sunción de que en nuestro ámbito natural dichas categorías adquieren una dinámica propia que las distinguiría de su proceso "normal" en el ámbito europeo. Ahora, ese ámbito europeo pasa a ser el lugar donde se concretiza la trascendencia existencial que en los trabajos de la década de 1930 Astrada postulaba con pretensiones universales. Ese esfuerzo de traducción de categorías pensadas como universales a un proceso *situado* de trascendencia permitirá en última instancia desarrollar una narrativa histórica en la que se incorporen antiguos motivos del pensamiento nacionalista popular de la década del 30.

Así, en "Surge el hombre argentino con fisonomía propia..." Astrada distingue tres elementos ontológicos fundamentales de la existencia argentina, cada uno de los cuales corresponde a una dimensión del tiempo ex—tático. Estos elementos son la pampa, el mito gaucho y el destino nacional. El primero, la pampa, vendría a ocupar el momento temporal del presente y, por tanto, adquiere todos los rasgos de una facticidad situada, concreta, con notas positivas, y que tiene que ver con aquella instancia de cristalización del mundo, de fijación de los entes, a partir de los cuales el hombre argentino tiene que trascender y superar en pos de un proyecto colectivo que se postula como tarea, como un "tener que hacerse" de un hombre argentino que se encuentra a la deriva y sin una definición radical de sus caracteres constitutivos. Esa dispersión actual del ser del hombre argentino está promovida por la pampa misma, que imprime a la existencia argentina la estructura de la fuga de horizontes, por la que el hombre argentino tiene que hacer un redoblado esfuerzo para asirse a los entes de su entorno y poder retomarse en una firme tesitura ontológica. Esto quiere decir que la pampa por sí misma no arroja los fundamentos de una posible proyección del destino nacional, teniendo más bien un carácter retardatario, que conmina al hombre argentino a la resignación respecto de un fatalismo telúrico paralizante.

Contra ese carácter retardatario de la pampa se levanta la función prospectiva del mito gaucho, que opera como aquella dimensión de nuestro pasado existencial que nos impulsa a la concreción de un destino nacional bajo la forma de un imperativo de trascendencia. Ese imperativo está ins—cripto en los orígenes míticos de la fundación de la patria y se encuentra cifrado en los dos actos del drama de Martín Fierro por los que se pasa de una sumisión al fatalismo telúrico de la pampa a una actitud activa de apropiación de esa naturaleza para fines propiamente humanos. No es casual que Astrada vincule el mito gaucho a los existenciaristas heideggerianos del "encontrarse" o "disposicionalidad anímica" y del "comprender", al decir que ese mito de origen contiene los supuestos emocionales y las percepciones figurativas mediante las cuales el hombre argentino se relaciona con su mundo. Son precisamente esos existenciaristas los que comprometen al *Dasein* con los entes actuales y lo motivan a trascenderlos en un proyecto. Es así entonces que sólo mediante la asunción de un compromiso de fidelidad con ese mito que el hombre argentino puede ponerse en camino hacia su destino nacional, hacia aquella dimensión de su futuro por la cual alcanza a configurar una fisonomía propia de su ser y a superar aquella dispersión a que inicialmente lo sometía la pampa. Ese destino nacional se realiza en un proceso de *urbanización* de la pampa mediante la cual se convierte a la naturaleza bruta en paisaje humano. Es decir que esa urbanización no está indicando el sentido ordinario de construir ciudades, sino —más específicamente— en el delineamiento de un contorno estético y técnico que permita al hombre argentino

reconocerse en su peculiaridad a partir de una apropiación humana de su predio nativo. De más está decir que el proyecto de esa urbanización —tanto literal como figurativamente— es la que estaba llevando a cabo el justicialismo como fuerza nacional que promovía a los ojos de Astrada el resurgimiento del mito gaucho en el seno de la dinámica social argentina.

Esta urbanización coincidiría en cierta medida con el destino nacional, aunque no como dimensión del futuro, sino como la paulatina realización del proyecto implicado en ese futuro; es decir que de algún modo la urbanización realiza la dinámica temporal de la trascendencia en tanto es el momento de la mutua imbricación de las dimensiones del tiempo existencial primario. El momento de realización del ser del hombre argentino implicado en esta urbanización coincide además con el acceso a la universalidad que se da en el desarrollo de la propia humanidad histórica. Esto significa que al adquirir los rasgos peculiares que definirán el carácter singular del ser del hombre argentino —plasmado en realizaciones culturales, jurídicas, sociales, etc.— la comunidad nacional acaba realizándose como expresión humana concreta; acaba —digámoslo así— desarrollando un modelo de humanidad, una forma peculiar de comprensión del hombre y de lo humano, que la coloca en la órbita del concierto universal; esto es, en un sentido posiblemente heredado del modernismo lugoniano, en el orden de las culturas llamadas a perdurar y que, por tanto, expresan un modo cabal de ser de la humanidad, una estatura universalmente humana, en la medida en que han alcanzado una realización concreta particular de genuina raigambre telúrica y local.

De manera preliminar, podemos decir que la posición de la particularidad en este texto —que se concretiza en la demanda política de tener que dar cuenta de la comunidad nacional— es de anterioridad respecto a la universalidad y se constituye como el fundamento ontológico de toda pretensión generalizante. Así, al menos para el caso del hombre argentino, el desarrollo de lo local es condición de posibilidad y fundamento de una instancia de realización plena, concebida como ejemplaridad humana.

Llamativamente, luego de la publicación de *El mito gaucho*, la producción de Astrada sobre el tema nacional mermó considerablemente durante los siguientes años. Es muy presumible que los menesteres implicados en la organización del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949) y la necesidad de aplicarse a los trabajos que allí presentaría, hayan desplazado la atención del filósofo hacia las cuestiones de doctrina existencial, sobre todo teniendo en cuenta la alta presencia de congresistas extranjeros y la necesidad de disputar la preeminencia en el Congreso con los filósofos de tradición tomista. Esa temática existencial que vuelve a absorber el esfuerzo especulativo de Astrada comienza como la revisitación de algunos problemas teóricos particulares, a la luz de ciertos trabajos de Heidegger posteriores a *Ser y tiempo*, como *De la esencia de la verdad*, *¿Qué es metafísica?*, *De la esencia del fundamento*, *La doctrina de la verdad en Platón* y, sobre todo, *Carta sobre el humanismo*. Aunque estos trabajos pierden temporalmente su dirección politicista —entendida como intervención pública—, poco a poco la misma será retomada a medida que el problema del humanismo se torne más visible y acuciante en el seno del pensar astradiano, teniendo especialmente en cuenta lo que serán las primeras críticas de Astrada contra su maestro de Friburgo, relativas a las nuevas posiciones desarrolladas en *Carta sobre el humanismo*. El momento culminante de esa recuperación de los motivos políticos bajo la égida del problema del humanismo será *La revolución existencialista* (1952), libro que puede considerarse la clausura del período existencialista astradiano. De la amplia gama de motivos que conforman esa obra,

atenderemos exclusivamente a la preparación de su *humanismo de la libertad* e intentaremos de— limitar la posición de la comunidad nacional, entendida como el momento de la particularidad, en su mapa teórico.

A diferencia de *El mito gaucho*, en este nuevo libro Astrada centra inicialmente su preocupación en los aspectos más generales de la existencia humana. Si el cordobés insiste con esas cuestiones, parece tener que ver con la necesidad de revisar las nuevas perspectivas de Heidegger, relativas a la concepción del ser y la posición del hombre en relación a ese ser. En las críticas que le dirige al alemán, el esfuerzo de Astrada está dirigido a alcanzar una idea más concreta de la existencia, más apegada a la realidad vital del hombre, y a imprimirle a esa idea un carácter emancipador más profundo, al darle al hombre la posibilidad de erigirse en dueño de la historia y su destino humano.

En la disputa con Heidegger, Astrada le reprocha a éste haber reducido al *Dasein* a las notas meramente formales de la trascendencia, separando la estructura ontológica de la existencia de los contenidos ónticos que están implicados en el proyecto comprensor. Es decir que, mientras para Heidegger el hombre —entendido como el correlato material y efectivo del *Dasein*— es el mero resultado caprichoso de un proceso extático que se despliega independientemente de la decisión implicada teleológicamente en el proyecto existencial, para Astrada en cambio es necesario comprender al hombre como la unidad inescindible entre la estructura existencial y sus contenidos existenciales concretos que son, en definitiva, la plasmación de sus posibilidades diseñadas al abrigo del proyectarse como elemento prospectivo fundamental de la trascendencia. El nexo que forma esa unidad es la capacidad decisoria del hombre que voluntariamente se crea a sí mismo y a su mundo (esto es, se crea a sí mismo en tanto ser—en—el—mundo) en el gesto de trascender lo dado en el desarrollo de nuevas proyecciones. Dicho de otra manera, mientras que los objetivos particulares hacia los que la existencia se dirige (el "para qué" de la existencia) son para Heidegger secundarios, ya que son un mero resultado ulterior de la temporalidad del *Dasein*, para Astrada esos contenidos, esas finalidades que funcionan como las posibilidades del proyecto existencial son primarios porque determinan la actividad misma de la trascendencia, hacen a su naturaleza y en definitiva la completan. Por ello es que el hombre en su concreción radical es el resumen óntico—ontológico de la existencia; esto es, la unidad dinámica de una estructura formal de trascendencia y los contenidos concretos que esa trascendencia alcanza en su dialéctica de superación de lo dado y cristalización de nuevas posibilidades, ya siempre en vías de ser sobre—pasadas.

Es por ello que Astrada no puede aceptar la concepción del ser que Heidegger expone en *Carta sobre el humanismo*, a la que califica de "mitológica", y según la cual el hombre es el mero claro del ser, donde éste alumbra para que el hombre lo aprehenda en su verdad. Aquí surge la figura del hombre como pastor del ser, cuya función sería la mera predicación a través del lenguaje — en tanto es la casa del ser— de un sentido histórico que le viene dado desde un centro de irradiación ontológica que no depende de su misma dinámica existencial, sino que simplemente acontece; es decir, lo alumbra y proyecta más allá de cualquier injerencia voluntaria del agente histórico. El esfuerzo emancipador de Astrada trae aparejado recuperar para el hombre la potestad de construir el sentido de su mundo a partir del proceso existencial que dimana de su impulso de trascendencia, teniendo en cuenta que ese mismo sentido puede ser construido porque los notas

existentivas del proyecto existencial están ya implicadas como momento prospectivo pleno en la estructura temporal extática inherente al *Dasein*. Es decir que si el ser no puede ser concebido — como en *Carta sobre el humanismo*— como una fuerza supratemoral que dona su verdad al hombre, es precisamente porque ese ser es reintegrado a la dinámica interna del hombre como elemento fundamental, en tanto y en cuanto constituye el *telos* voluntario de su proyecto.

El *humanismo de la libertad* astradiano es el diseño de esa lógica existencial pensada en términos colectivos para una posible desenajenación del hombre contemporáneo, respecto de las potencias históricas que lo alienan y condenan a una existencia parcial, disgregada y deprimida, como el Estado, el mercado, las religiones, la metafísica, la técnica, etc. Colectivamente, la unidad existencial entre dimensión óntica y ontológica del hombre es pensada como la recíproca funcionalización de libertad y humanidad expresada bajo la siguiente definición humanista, contenida en la *Carta sobre el humanismo*: humanismo es el esfuerzo por que el hombre sea libre para su humanidad y alcance en ella su dignidad. ¿Cómo se persigue semejante esfuerzo? Proyectándose el hombre —pensado colectivamente— hacia su *humanitas*, esto es, hacia una imagen de sí en que se piensa como completamente desalienado. Por supuesto que esa *humanitas* es esencialmente histórica, en la medida en que la desenajenación del hombre sólo puede pensarse en relación a las sujeciones concretas que lo acosan en una determinada época. Entonces, esa imagen que es la *humanitas* no implica más que la proyección de la máxima posibilidad —finalidad ideal, emancipadora y utópica—, el "máximo de existencia posible" para una época y un lugar específicos, de acuerdo a sus determinaciones concretas. La *humanitas* es la posibilidad radical en que el ser humano —en su concreción social y económica— se piensa como "hombre total", según la conocida fórmula de Marx. Claramente, la *humanitas* nunca puede ser alcanzada, ya que siempre permanece como una meta histórica en permanente proceso de transformación, según las determinaciones históricas del pueblo. Antes bien, aquella imagen ideal, regulativa, funciona como la dación de sentido que el hombre mismo construye para sí, como una fuente de sentido colocada en un futuro indefinido por la misma dinámica existencial. De este modo, ser libre para su humanidad, es la fórmula por la que el hombre, pensado colectivamente, coordina su dimensión ontológica mediante la posición de determinados contenidos ónticos en que es pensada su liberación real, concreta e histórica, motivando mediante una decisión voluntaria y dirigida el impulso de trascendencia que permita sobrepasar lo dado hacia nuevos sentidos para su mundo.

¿Cómo es pensada la particularidad en esta nueva problemática astradiana? ¿Cómo se realiza concretamente un tipo tal de proyección existencial colectiva, teniendo en cuenta que podría ser difícil de imaginar un sentido unívoco y universal para el conjunto total de los seres humanos? Allí es donde aparece la categoría de pueblo político en la trama argumental de *La revolución existencialista*. Pueblo político es la categoría que designa la comunidad nacional cuando ésta es motorizada de acuerdo a los imperativos del humanismo de la libertad. El pueblo político mienta la unidad real del pueblo con el Estado y las instituciones mediante las cuales aquél cumple sus tareas históricas de acuerdo a aquella imagen humana que había sido pensada como posibilidad radical, como máxima desenajenación, y que operaba como *télos* colectivo. Mediante un ejercicio programático de la política en el seno de la legitimidad estatal, el pueblo como comunidad de destino se dispone a la persecución del ideal humano o *humanitas* bosquejado a partir de su libertad trascendental. ¿Es entonces la *humanitas* un concepto universal o el producto de una pro—

yección particular y local? Si la *humanitas* es el ideal de un pueblo situado, que desarrolla a partir de su impulso libertario una imagen donde se piensa como desenajenado respecto de las determinaciones concretas a que se encuentra social, económica y espiritualmente sujeto, entonces ella es igualmente situada y por tanto un mero signo particular de una localidad, un elemento vernáculo. Sin embargo, ¿pierde la *humanitas* su carácter universal, —digamos— propiamente humano, por resultar de una trascendencia situada? Para Astrada, en la *humanitas* se piensa la esencia humana proyectada como futuro y el alcance del hombre total, cuya integralidad no parece querer ser asociada con ninguna nota particularizante. En efecto, la *humanitas* parece ser el núcleo de una realización paradójica en que el pueblo adopta ciertos modos propios de pensar lo humano. Que el origen de esa proyección sea particular no significa que lo que es pensado en ella corresponda a una particularidad. Antes bien, para Astrada, la *humanitas* parece ser el modo universal como una particularidad piensa lo humano en el hombre. Estrictamente hablando, el pueblo político es resultado, antes que causa, de esa imagen proyectada. Así, lo vernáculo, la dimensión local de la comunidad nacional, surge de la concreta persecución de un ideal humano desarrollado al abrigo de la alienación preexistente al pueblo político. Ese mismo pueblo va alcanzando dimensiones cada vez más reales de su ser a medida que esboza, persigue y realiza ese ideal humano, cuya consecución particular genera lo vernáculo como momento fundado de esa trascendencia. En este caso, contrariamente a lo que ocurría en *El mito gaucha*, la particularidad sólo surge en la dinámica de la universalidad, que la precede y la funda.

Digamos como conclusión, entonces, que el problema de la particularidad surge en el pensamiento de Astrada como respuesta a una demanda político—práctica de dar cuenta de la figura de la comunidad nacional, en el proceso de acomodación de su discurso filosófico al contexto discursivo preparado por la hegemonía del peronismo. Los diversos intentos de solución a ese problema no pudo llevarse a cabo sin ciertas oscilaciones, exigidas por la necesidad de encuadrar coherentemente la figura de la comunidad nacional al interior de un sistema de pensamiento (el existencialismo) dado previamente en su formulación universalizante. Uno de los modos como se manifestó dicha oscilación tiene que ver con la relación de fundamentación y precedencia entre ambas dimensiones, de modo tal que en primera instancia (*El mito gaucha*) la particularidad aparece como el momento de fundación, desarrollo y acceso al plano de la universalidad, mientras que en una segunda versión (*La revolución existencialista*) dicha relación se invierte, quedando la particularidad como una instancia derivada y fundada en la universalidad, en tanto realización concreta y local de una trascendencia dirigida a una idea de lo humano en el hombre. De ese modo, en el esfuerzo de historizar las ideas y pensarlas, no como mero resultado de un intelecto autónomo, ni como emergentes de una infraestructura material, hemos intentado mostrar ciertos procesos de cambio conceptual condicionados por el cruce de diferentes tradiciones discursivas, pero sin olvidar el margen que deja la retórica para la intervención ideológica e intelectual del agente histórico.

Bibliografía

- AAVV. 1947. *Argentina en marcha*, vol. I, Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, 1947
- Astrada, Carlos. 1948. *El mito gaucha*, edición crítica a cargo de Guillermo David, Fondo Nacional de las Artes, Buenos Aires, 2006

- Astrada, Carlos. 1952. *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Ediciones Nuevo Destino, S/L, impreso en 1952
- Buchrucker, Cristian. 1987. *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927–1955)*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1987
- David, Guillermo. 2004. *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 2004
- Donnantuoni Moratto, Mauro. 2009. "La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la 'tercera posición'". *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Nº 40, La Plata: 31–62
- Donnantuoni Moratto, Mauro. 2010. "Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional". Mailhe, A. (comp.), *Pensar al otro / pensar la nación*, Ediciones Al Margen, La Plata: 170–202
- Donnantuoni Moratto, Mauro. 2011. "Peronismo, humanismo e historia en *La revolución existencialista* de Carlos Astrada". Britos Castro, A.; Gramaglia, P. y Lario, S. (comps.), *Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba: 241–246
- Farré, Luis. 1958. *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1958
- Heidegger, Martin. 1927. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003
- Heidegger, Martin. 1946. *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000

* UBA – CONICET; maurodonnamora@hotmail.com



FUNDAMENTACIÓN ÉTICA Y JURÍDICA DE LOS DERECHOS HUMANOS. HOMENAJE A JOSÉ MARÍA DíEZ—ALEGRÍA

Juan Antonio Delgado de la Rosa*

I. Aproximación a una biografía

José María Díez—Alegría (1911–2010) forma parte de la historia de España, como jesuita, intelectual y pensador que ha creado unos vínculos especiales entre la fe y la política, tomando conciencia de la explotación que sufrían los obreros y de su alejamiento de la Iglesia.

Intentó durante más de medio siglo romper, desde la Filosofía, el Derecho, la Ética, la Doctrina Social de la Iglesia, la manera que tenía la Iglesia jerárquica de entender la libertad de conciencia, la opción preferencial por los más pobres, las relaciones cristianismo/marxismo, sin desvirtuar la fe y la adhesión a Jesucristo y su Iglesia.

En este contexto, es significativo que le dedique el profesor Elías Díaz en su obra *Pensamiento español en la era de Franco (1939–1975)*, unas páginas, en concreto 123–125, donde nos invita a realizar un estudio de conjunto sobre el pensamiento del padre Díez—Alegría, deteniéndonos

en sus obras fundamentales para descubrir su aportación en la búsqueda de un auténtico y verdadero reconocimiento del valor y la dignidad de la persona humana.

2. José M^a. Díez—Alegría despierta a una reflexión teológica convergente con la Teología de la Liberación, que facilitó la realidad de los curas obreros, y el propio dialogo entre cristianos y marxistas. En cierto modo se considera a José M^a. Díez—Alegría un precursor europeo de la Teología de la Liberación, así por lo menos le considera Jon Sobrino, lo que al propio Díez—Alegría le produce una enorme satisfacción. Es un reconocimiento por haber desarrollado y articulado en el difícil contexto español esta Teología. José M^a. Díez—Alegría considera elementos irrenunciables en la transmisión de la propia Teología de la Liberaciónⁱⁱ la opción por los pobresⁱⁱⁱ, que lleva consigo una evangelización liberadora, que comporta la distribución de los efectos personales de que dispone la Iglesia, como opción preferencial, y un compromiso de solidaridad que conduce a hacer suyos sus problemas y sus luchas; las comunidades de base, caracterizadas por un acompañamiento del pueblo crucificado, una lucha por la justicia.

Inmerso en reivindicaciones latinoamericanas, desde las que apoyó a los sacerdotes nicaragüenses y al *Comité en España del Encuentro de Intelectuales por la Soberanía de Nuestra América*, junto al argentino Julio Huasi y el español Rafael Alberti, el fiscal Jesús Vicente Chamorro y Pedro Martínez Montávez, quienes trataron de dar respuesta a la intervención política y militar norteamericana en América latina y a la penetración cultural anglosajona en la América de habla hispana.

3. Cristianos por el Socialismo nació en 1972, en Chile, con el objetivo prioritario de luchar por un cambio de la historia a favor de los pobres. En España Alfonso Comín y José María Díez Alegría convocaron un encuentro en Calafell para extender este Movimiento, con la intención de poder vivir la fe desde una opción socialista, y utilizando de manera explícita las categorías marxistas para el análisis de la historia.

II. PONENCIA

Fundamentación ética y jurídica de los derechos humanos

Díez—Alegría comienza afirmando, como punto de referencia, que el Derecho ha de apoyarse en último término en la validez trascendente de aquellos valores éticos de justicia que constituyen el contenido del Derecho natural. El iusnaturalismo o Derecho natural es un enfoque filosófico del derecho que postula la existencia de un cuerpo de Derechos del Hombre universales, anteriores y superiores (o independientes) al ordenamiento jurídico positivo, fundados en la naturaleza humana. El derecho natural esta en el corazón del hombre.

Esto hay que afirmarlo de cualquier norma jurídica positiva. Si esto no se puede verificar correctamente se corre el peligro de que la vigencia de la norma jurídica repose finalmente en la banalidad impersonalizada de un obrar social inconsciente interiorizado (en el puro hecho de una creencia social en la validez de la norma) o bien en la racional aceptación del Derecho como presión puramente exterior como puro hecho empírico social, al que se juzga razonable adaptarse con un sentido de mera prudencia táctica. Díez—Alegría desde estas claves, desarrolla una concepción ética del Derecho.

Para Díez—Alegría, los estados se encuentran jurídicamente vinculados entre sí en virtud del mismo Derecho Natural. Díez—Alegría tiene claro en lo más profundo de su ser, como profesor de filosofía moral, como estudioso de la ciencia práctica que es la ética, y en concreto, su labor filosófica, en torno a los problemas de la ética política, que la sociedad civil está formada por hombres y mujeres responsables que piensan en mayor o menor grado. Díez—Alegría mantiene la convicción de que hay un orden objetivo de valores, un orden metaempírico de posibilidades y de exigencias de bien. El hombre mismo contiene en sí, exigencias originarias de valor que pertenecen a su fondo de hombre en cuanto hombre, a su esencia, y así vale para todo hombre, por supuesto, teniendo en cuenta, la original vocación y fatum de cada persona y sostiene de forma libre, que en último término, la norma concreta e inmediata del obrar moral de cada hombre es su personal conciencia. El hombre tiene el deber de seguir el dictamen absolutamente sincero de su conciencia.

Los Derechos primordiales del hombre son esenciales e inviolables y contra ellos, ninguna razón de Estado, ningún pretexto de bien común prevalece, por tanto, posibilitan una convivencia ordenada en la verdadera justicia y conservación de la moral y la vida ética. Y también un bien común, cuya razón de ser última es el propio bien inmanente de la persona, donde los derechos del hombre, son inviolables ya que se hayan en la convicción fundamental de la conciencia. Díez—Alegría afirma que los derechos del hombre deben ser el conjunto de aquellos derechos que dimanen inmediata y simultáneamente de la naturaleza misma del ser humano, en cuanto es esencialmente persona, sujeto dotado de inteligencia y voluntad libre y desde aquí son universales, inviolables e inalienables. No es fácil definir los derechos humanos, se trata de derechos subjetivos (facultades de la persona que deben ser reconocidas, garantizadas, protegidas por el orden jurídico), pero al considerarlos propios del hombre en cuanto tal, se les contempla como algo anterior y superior al orden jurídico positivo del Estado.

La dimensión ética, tanto para católicos como para no católicos es una vivencia fundamental del ser humano. El ser humano llega a vivir lo que es la responsabilidad y en función de ésta, lo que es devenir laudable o vituperable. La conciencia humana, por tanto, está enraizada en una aprehensión primordial de la realidad, en que las cosas se me aparecen como estimables o rechazables, buenas o malas, convenientes o inconvenientes. La llamada a hacer el bien o el mal es una potencialidad que toca lo más profundo e íntimo del ser personal humano. Es un plano de conocimiento real, pero distinto e irreducible al de la ciencia físico—matemática.

Anticipando mis conclusiones

En la época actual se da una cierta contradicción entre la tendencia a despersonalizar (cosificar) al ser humano, que vemos en la ciencia, en la filosofía analítica, en el pathos antimetafísico de la cultura actual y la creciente conciencia de los derechos del hombre. Díez—Alegría plantea que para que la sociedad funcione y el orden jurídico sea efectivo, tiene que tener vigencia una ética civil, es decir, una ética que sea reconocida por la sociedad y que sirva de soporte al orden jurídico.

Por tanto, en una sociedad democrática, pluralista y secular, los presupuestos éticos del orden jurídico tienen que estar sostenidos por la conciencia del pueblo, por el convencimiento compartido

del conjunto de la sociedad. Necesitamos el camino del diálogo civil para alcanzar acuerdos en la medida que la conciencia colectiva va madurando.

Desde todo este desarrollo de pensamiento el profesor Díez—Alegría plantea que el capitalismo sea corregido: donde las empresas cooperativas pueden ser un buen elemento constructivo para avanzar hacia una sociedad de mercado muy distinta. Se trata de llevar la democracia también al ámbito de la economía.

Todo esto tiene como única justificación la necesidad del incremento de la eficacia y de la productividad. La opción libre del trabajador queda evidentemente muy cuestionada por el propio objetivo de productividad y de eficiencia a la que debe quedar supeditado de una manera absoluta. El ser humano se convierte por tanto en todo este proceso evolutivo del capitalismo empresarial en mercancía que debe adaptarse a los distintos requerimientos tecnológicos y productivos. Éste modelo de sistema renuncia a diferentes dimensiones de la vida humana, que realmente son necesarias para poder tener y desarrollar una vida plena como persona, en sus aspectos esenciales, como pueden ser el sentido de la maternidad y la paternidad, el cuidado de los ancianos del hogar, la atención a la propia familia y el desarrollo de la propia vocación profesional, social y política^{iv}.

Para José M^a. Díez—Alegría debemos defender como principio la necesidad de que el Estado intervenga en la economía para salvaguardar el bien común, y a la vez exigirle honradez, transparencia, rendición de cuentas y sincera preocupación por la prosperidad de todos, con atención primordial a los más débiles. Hay que esforzarse, por tanto, por defender los logros de la social—democracia y del estado del bienestar, frente a los embates del economicismo neoliberal^v.

Díez—Alegría mantiene la esperanza de establecer un socialismo verdaderamente humano, con libertad política y democracia económica, y con verdadera soberanía popular. Una economía fundada en la solidaridad y comunión con los hombres para hacer frente a una globalización^{vi} exclusivamente económica de carácter predominantemente financiero, marcadamente oligopolística y carente de elementos éticos, educativos, políticos y sociales. En el fondo de esta situación esta la inseguridad y el empobrecimiento paulatino de la sabiduría de los fines.

En el fondo de todas estas ideas se está criticando el liberalismo económico manchesteriano, el cual es condenado en razón de tres abusos: primero, que consideraba el beneficio como motivo esencial del progreso económico. Segundo, que consideraba la competencia como ley suprema de la economía. Tercero, que consideraba la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones. Para Díez—Alegría, el beneficio puede estar bajo un control social y utilizado para inversiones económicas al servicio del hombre, en una perspectiva de auténtico bien común, por tanto, es condenado moralmente un beneficio privado individualista tomado como finalidad absoluta. La economía debe estar al servicio del hombre.

Desde esta línea de trabajo, Díez—Alegría, plantea que la ideología capitalista está en radical oposición al espíritu del cristianismo, ya que se funda en la negación de la autarkeia y en la afirmación del deseo ilimitado de ganancia individual. La sociedad opulenta está organizada sobre una trama de consumo forzado, impuesta a base de estructuras de propaganda y de mercado, que hace imposible la autarkeia, destruyendo las posibilidades de koinonía solidaria y consolidando una vida individualista.

En concreto, presentamos en este I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano, la experiencia de la **Cooperativa Gredos San Diego**, en España. Esta realidad nace concretamente en

1959 con el sacerdote José María de Arizmendiarieta, que propone la idea de crear una entidad financiera que promueva la captación de ahorro popular y que canalice recursos hacia el desarrollo cooperativo. Mario Bunge (Buenos Aires 1919) El Cultural el 11 de marzo de 2011 comentaba que los únicos socialistas españoles son, los socialistas cooperativistas: Louis Blanc y el José María de Arizmendiarieta, cofundador de Mondragón. Que tratan de llevar el Estado de Derecho Democrático y Social al ámbito de la economía.

V. Fuentes de inspiración del profesor José María Díez—Alegría. Conclusiones finales.

Primera/Estudios académicos de la "Escuela de Évora"

Díez—Alegría desde 1947 se plantea una cuestión capital como es si la esfera de lo jurídico implica necesariamente una dimensión de moralidad o es totalmente ajena a ella. En conclusión, si el Derecho debe situarse en su verdadero campo, donde entra de forma nítida la concepción ética de lo jurídico. Sólo el Derecho auténtico, de fondo metafísico y de sentido ético puede resistir los embates del materialismo dialéctico.

Con estas consideraciones entramos en un problema central, tal vez el más específico y palpitante problema de la filosofía moral es, el de la *obligación*. No sólo desde el punto de vista de una concepción ética formal, para la que el deber constituiría la esencia misma, radical y última de lo moral, sino aún para una concepción ética material, que parta del bien o del valor, el problema de la validez, del valor moral es sustantivo. En todos estos estudios que formaliza Díez—Alegría re—conoce el mal moral como absolutamente ilícito.

El denso estudio que realiza Díez—Alegría entorno a los maestros eborenses le llevará a profundizar en la obligatoriedad moral buscando su esencia. Desarrollando la realidad de lo moral en múltiples y ricos planos: el de la razón y la naturaleza del hombre consideradas en sí mismas; el de la razón y la naturaleza humanas consideradas en su relación a lo divino; el de la voluntad y precepto formales del Creador.

Por tanto, el estudio de conjunto que realiza Díez—Alegría de los maestros en la Universidad de Évora viene a alumbrar la historia de la especulación moral escolástica en el siglo XVI, sobre todo en el estudio del fundamento ontológico de la obligación. La obligatoriedad aparece siempre como una propiedad esencial, es más, como uno de los aspectos de la esencia misma del bien moral, considerado en el ámbito de sus realizaciones sustanciales y necesarias. Es decir, que aquellos valores morales cuya ausencia es antimoral (valores morales necesarios desde el punto de vista del orden moral), precisamente en cuanto valores morales necesarios, son siempre obligatorios, sea cual sea el proceso por el que la especulación filosófica trate de explicar la realidad y las fuentes de su obligatoriedad.

Para Díez—Alegría su investigación histórica y científica del problema de la obligación, en el curso de la historia de las ideas éticas en el mundo luso—hispano del siglo XVI, constituye una labor urgente. Parte de los teólogos juristas de los siglos XVI y XVII, tratando de proyectarlos hacia la época moderna para que sean fecundos en el ámbito iusfilosófico. El espíritu moderno no perderá en nada su sustancia si vuelve su mirada a las ideas éticas de la gran escolástica. El desarrollo de conocimiento profundo de la obligatoriedad de la ley natural tiene su fuente para Díez—Alegría cronológicamente en Luis de Molina y en las doctrinas de los maestros de Évora contemporáneos

de Molina sobre el mismo tema.

Las lecturas manuscritas procedentes de la Universidad portuguesa de Évora dan luz al problema del Deber, de la obligación moral y de su fundamento que, para Díez—Alegría ha sido planteado insuficientemente, lo mismo por los pensadores de la Escolástica, como por Kant. En ambos casos, se ha partido de la realidad del deber moral como de una constatación originaria, para reducirlo precipitadamente a un imperativo fundamental, teológico—heterónimo para los autores escolásticos, categórico—autónimo para Kant. Todavía no se ha comunicado con profundidad lo mucho que a Évora y Coimbra debe el pensamiento español. Penetrados de un profundo amor a la libertad y de un sentido muy agudo de la conciencia histórica, aquellos maestros fueron creando una conciencia jurídica muy definida. Quien no comprenda este clima espiritual de Évora y Coimbra, difícilmente podrá valorar con exactitud la obra de Luis de Molina y Francisco Suárez. Los maestros de Évora y Coimbra supieron en la medida de su genio actualizar, completar y superar algunos principios de sus maestros (Francisco de Vitoria). Tenían conciencia de ser escuela jurídico—teológica de la que formaban parte, procurando enriquecer la teoría convencidos del dinamismo que implicaba la tesis que había sido arrancada de la historia y solo para orientarla tenía sentido y valor. Desde este ángulo será exacto estimar el significado científico de los maestros que enseñaron derecho de gentes en Portugal. Fueron originales en señalar el proceso jurídico que en la práctica hiciera de la guerra la última ratio, insinuando en su aportación una serie de instituciones de paz: mediación, negociaciones, arbitraje. Por tanto, por su origen, su influencia y significado la enseñanza del derecho de gentes en la Universidad de Évora y Coimbra solo puede ser valorada en función del pensamiento total español del que son una continuación y al que enriquecieron de manera muy importante.

Segunda/Derechos de los trabajadores desde la Ética y la filosofía jurídica

Viviendo una cierta crisis histórica de nuestro tiempo, plantea la conveniencia y urgencia de establecer unas bases filosóficas—jurídicas sobre los derechos de los obreros para que puedan tener una doctrina jurídica con todas sus implicaciones económicas y sociales donde no se menoscabe la dignidad personal del trabajador. Esto invita a tomar toda la cuestión de la propiedad privada de los medios de producción. Este es un tema espinoso, ya que en la medida que se impone que el ordenamiento económico—social está sustentado sobre la propiedad privada, es necesario que el orden de relaciones laborales no quede absorbido por el Derecho público, pero tampoco se esta al margen del Derecho laboral articulado en el Derecho público. Éste delicado problema tocaría resolverlo, quizás, a la ciencia del derecho y a la técnica jurídica. Esto esta revelando la necesidad de una profunda evolución de las estructuras jurídicas, sociales y económicas, incluso en la esfera del Derecho privado, especialmente mercantil. Queda claro, en los planteamientos de Díez—Alegría, que una recta institución de la propiedad privada tiene poco que ver con el salvaje sistema de propiedad privada al que permanecemos aferrado. Los productos de la empresa de trabajo, que en el orden causal provienen conjuntamente de empresario, trabajadores y capital, son sustraídos sistemáticamente a los trabajadores, que quedan reducidos al salario y excluidos de una justa participación en los beneficios de la empresa. Esto agrava las injusticias con el más espantoso cinismo.

El punto crucial y neurálgico de todo esto es no perder de vista que la situación originaria de los hombres que comparten una tarea de producción o de distribución es una situación comunitaria, es decir, una situación de solidaridad humana vital y moral, de vinculación ética y jurídico natural intersubjetiva, de comunidad en el trabajo, en un destino y una indigencia humana que se proyectan solidaria y conjuntamente sobre la concreción de una tarea laboral que se ha hecho común. Una solidaridad cargada de resonancias metafísicas y trascendentes.

La propuesta es clara, se debe atender prevalentemente los aspectos ético-social y ético-jurídico de la realidad encuadrada en el ámbito filosófico-jurídico real y exigente. Esto deriva de la propia dignidad de la persona humana. Por eso es ineludible, afirmar y concluir que se debe actualizar la idea de la destinación fundamental de los bienes materiales, ordenados al servicio del hombre en su existir mundano, para que sirvan en conjunto para cubrir las necesidades de todos los hombres. Esta dignidad, por tanto, legítima, que el hombre y su trabajo tengan estricto derecho de adquirir una vida humana digna y la proporcionalidad con los beneficios de la labor común. También, este encuadramiento filosófico-jurídico, real y exigente, se debe verificar, en todo un mundo de estructuras que hay que rehacer. Salta a la vista que las cosas suceden en gran parte en nuestro mundo exactamente al revés de cómo deberían suceder ética y jurídicamente.

Para Díez-Alegría es urgente, según todo lo expuesto, barrer de nuestras injustas y anacrónicas estructuras sociales vigentes, por una parte, la ilimitación y desproporción monstruosa de las diferencias sociales entre nosotros. Por otra parte, hay que excluir también el que las diferencias sociales, vengan ligadas simplemente al hecho del nacimiento y de la herencia, en vez de ir ligadas principalmente a las cualidades y capacidad de esfuerzo de los individuos. En definitiva, la solución justa y humanista, exigida conjuntamente por la Filosofía del Derecho y por la visión cristiana del mundo, está en lograr una orgánica y ponderada diversidad, dentro de una sustancial igualdad.

Bibliografía

** Doctor en Filosofía y Letras* por la UAM; *Master en Pensamiento español e Iberoamericano* por la UAM; Autor de libros como: "Libertad de conciencia y Derechos Humanos. Vida y pensamiento de José María Díez-Alegría"; "En el corazón de la Juventud Obrera Cristiana"; "Diario de un viaje (1955)". **Miembro de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Profesor en Gredos San Diego Guadarrama**

ⁱⁱ Remitimos también para clarificar elementos claves de la Teología de la Liberación, por su densidad, al artículo de SOLS LUCIA, J., ¿Qué nos queda de Ignacio Ellacuría?, *Suplemento (nº 164) del Cuaderno Cristianismo i Justicia número* (n.200), Barcelona, Diciembre 2009, pp. 1-4: "Ignacio Ellacuría fue uno de los principales líderes de la teología de la Liberación. Como rector de la UCA defendió un modelo de universidad que contribuyera a analizar científicamente la realidad histórica y que apoyara los procesos de transformación estructural...Ellacuría, además de desarrollar junto con Xavier Zubiri la filosofía realista española, redescubrió la función liberadora del filosofar como tal, entroncando con Sócrates. Toda filosofía debe ser crítica, lo que supone que contribuye a desenmascarar las ideologizaciones dominantes en el pensamiento de cada momento histórico; fundamentadora, mediante lo cual aporta las columnas sobre las que se apoya la búsqueda de la verdad; y creadora, lo que hace que la filosofía ilumine, interprete y transforme la realidad...La universidad tiene que analizar críticamente esas estructuras...y contribuir a la denuncia y destrucción de las injusticias y debe crear modelos nuevos para que la sociedad y el Estado puedan ponerlas en marcha...".

ⁱⁱⁱ PIXLEY, J., BOFF, C., *Opción por los pobres*, Ediciones Paulinas, Madrid 1986, pp. 215-216, 273-275, 278-279. Resaltamos algunos elementos fundamentales del enfoque de la opción fundamental por los pobres de la Teología de la Liberación: "La consolidación de un orden social capitalista en Europa y los Estados Unidos en el siglo

XIX llevó a una polarización de la sociedad en clases sociales antagónicas. Surgieron nuevos millonarios, como los Morgan y los Rockefeller cuyo único título a su prominencia social eran sus riquezas. Frente a ellos surgió una nueva clase obrera de personas que habían sido expulsados del campo para engrosar las filas de los obreros que apenas sobrevivían miserablemente en las grandes ciudades, como Londres, Liverpool, Nueva York y Milán. Durante el curso del siglo fue creciendo entre la clase trabajadora la conciencia de que su supervivencia dependía de su organización para defender sus necesidades vitales. Combinando los sueños milenarios de grupos cristianos contestatarios con la militancia sindical de las fábricas, fue surgiendo el socialismo científico, que aspiraba a que la clase obrera fuera la portadora de una nueva sociedad sin clases... a las iglesias se les presentaba una situación nueva que exigiría una opción por los pobres como grupo social, opción que si bien no excluía a los ricos se oponía a sus intereses... vivimos en el siglo XX una situación que, si la consideramos en su globalidad, es verdaderamente alarmante: el hambre, falta de atención de la salud, falta de vivienda, carrera armamentista, la deuda del tercer mundo, todo esto conforma la realidad de la opresión. Dónde hay opresión habrá lucha para lograr las condiciones que sostengan la vida".

^{iv} Para desarrollar todos estos aspectos re—enviamos a una obra esclarecedora, se trata de IBAÑEZ, H., *De la integración a la exclusión. Los avatares del trabajo productivo a finales del siglo XX*. Sal Terrae, Santander 2002, pp. 69—147. 158—166. 210—213. 220—240.

^v SOMBART, W., *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza Universidad, Madrid 1986, pp. 366—367: "Ahora el gigante campa por sus respetos, sin sujeción alguna, arrasando todo lo que se interpone en su camino. Quien opina que el gigante capitalismo está destruyendo la naturaleza y las personas, seguramente espera que llegue el día en que se le pueda volver a encadenar y encerrar tras las rejas que derribó al despertar. También se ha pensado en hacerle entrar en razón a base de argumentos éticos. Yo, por mi parte, creo que tales intentos están condenados desde el principio al más absoluto fracaso. Este gigante, que ha hecho saltar en pedazos las férreas cadenas de las religiones ancestrales, no va a dejarse maniatar sin más por los finos hilos de seda de una doctrina....lo único que puede hacerse, en tanto no se quiebre la fuerza del gigante, es tomar medidas protectoras para la seguridad del cuerpo y del alma, de bienes y haciendas; afrontar extintores de incendios en forma de leyes de protección de los trabajadores, de los hogares y similares; y confiar su manejo a un equipo de hombres bien organizados para sofocar las llamas que amenazan destruir las apacibles cabañas de nuestra cultura".

^{vi} GALEANO, E., *Patatas arriba, la escuela del mundo al revés*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2006, pp. 159, 255—256, 316—317: "La explosión del consumo en el mundo actual mete más ruido que todas las guerras y armas y más alboroto que todos los carnavales (...) la globalización es la bobalización. La globalización reduce el internacionalismo a la humillación, y el ciudadano ideal es el que vive la realidad como fatalidad. (...) El siglo parece vencido por el desaliento y la resignación".

LAS DOS CARAS DE LA DIGNIDAD

Diego Adrián Perez Sosa (CIPPLA)

La responsabilidad ética de la cultura latinoamericana

"Se trata de un pensamiento construido sobre un lenguaje que se pretende universal, moderno y drástico"¹.

José Luis Rebellato

Si bien en este caso nos toca adentrarnos hasta Immanuel Kant el que puede ser criticado como parte de la modernidad o la ilustración, junto con sus determinaciones; sabemos que propuso una posible teoría sobre la acción, sobre lo que hoy nos interesa trabajar. Así que como propuesta partamos de recomponer algunos pilares de su teoría; y de allí en más solo restará ver si es que son validas dichas críticas.

La tradición deontológica, de la cual es Kant el referente, está asentada en la formalidad moral incondicionada

siguiendo solamente la *dignidad* de la acción por el su uso puro práctico razón; a través de un imperativo categórico, una regla objetiva, una ley practica. *"Todos los imperativos se expresan por medio de un "debe ser" y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón con respecto a la voluntad."*² Se insita a actuar meramente por respeto a la máxima ubiversal de la acción, como condición independiente de la experiencia, abandonando los fines en la naturaleza. El hombre de carne y hueso puede ser moralmente bueno si lo es solamente *por deber*, teniéndole sumo respeto a la *ley moral* a la cual está subordinando sus deseos y sus placeres, y en fin sus acciones.

De la inmanencia a la trascendencia de la ley, el sujeto se encuentra escindido, vive la tragedia entre los dos mundos, el *nouménico* y el *fenoménico*. Claro está que (el sujeto kantiano) que encuentra fundamentos objetivos y subjetivos, internos y externos nunca podrá lograr salir de esta situación, ya que la ley moral universal se impone como modelo de una máxima de la acción buena en sí misma, que no persigue como medio a ninguna otra cosa, es completamente autónoma.

A la ley practica universal la caracteriza la autonomía, porque esta es en sí misma y puede estar en concordancia únicamente con la buena voluntad, que según Kant *"...no es buena por lo que realice o efectúe, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma"*³

Los conceptos morales de este modelo no podemos abstraerlos de la experiencia, y en esta característica *a priori* de su origen se encuentra su *dignidad*, *"...la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos"*⁴. Se revela con fuerza evidente aquí la indiferencia hacia los hombres concretos —aquellos que mueren de hambre y no tienen lo necesario (y no en sentido metafísico) para actuar, para ser o para estar.

Dentro del debate actual la noción de dignidad reclama un contraste con las nociones kantianas que meramente se limitaban al ámbito de determinación desde la legislación moral. Hoy luego de un de política neoliberal, la dignidad es **nuestro movimiento** de *reconocimiento* cómo sujetos, en tanto confiamos en nuestras capacidades de *lucha* y *resistencia*. Como nos afirma sobre dignidad el autor del epígrafe — José Luis Rebellato— en su escrito: *"No es un valor en sí, (...) sostiene e impulsa la construcción de un proyecto popular alternativo."*⁵

La abstracción de la noción de dignidad en su generación desde el punto de vista ilustrado, nos deja (a los latinoamericanos) por fuera de los grados de cultura según Kant. Por lo cual, algunos que no se encuentran cultivados lo suficiente (en la cultura europea "universal") deben someterse al poder de aquellos que proclaman mayor cultura⁶. Esta dignidad atraviesa la separación de la política y la ética, de lo público y lo privado Del mismo modo que la separación entre el uso público o privado de la razón, que encontramos en su obra *"¿Qué es la ilustración?"*

Dar cuenta de la condición de la actividad que nos lleva a querer tal o cual cosa, es lo que nos proponíamos al comienzo de este esbozo, como voluntad meramente *teórica*. Pero que al vernos rodeados solamente de paúeles, encontramos lo *vacío* y *formal* que se vuelve la vida sin la existencia de lo exterior, solamente encerrado entre los apuntes de Kant, olvidándonos de que los problemas de ética se encuentran en las comunidades hermanas y no en los textos occidentales meramente abstractos en su *academicismo*.

Pero veremos que para Kusch la manera en que se define la filosofía y su práctica es con otro método, dado en relación directa con la *creación del discurso* de un sujeto en una *cultura*. Y el problema es ahora *el entorno de nuestra sociedad* que se basa en el consumo, en lo económico y no en lo cultural y eso aleja en estos términos la posibilidad de poder hacer filosofía propiamente dicha en nuestra región.⁷

Entonces la *interpelación* ya como problema ético sería: ¿no se es *responsable* en tanto latinoamericano de esta situación? ¿por qué al momento de *intervenir* en la cultura en lugar de crear se reproducen esquemas europeos y de otras culturas? ¿no se debe aún una *reflexión ética* sobre esto?

En el texto "*La geocultura del hombre americano*" cuando Kusch se refiere a la "*Filosofía del campo de trabajo*" nos habla de la "filosofía como el discurso de una cultura", en donde la cultura se **crea** y es sobre todo **decisión**, que se expresa mediante el *gesto*. Por eso sentimos al gesto como *gesto cultural* porque todos los gestos son culturales, hay cultura siempre —incluso en las villas, favelas, o cantegriles— y definen al sujeto que está en esa cultura. Esta *decisión cultural* que nos permite tener una cultura encuentra sus límites tanto inferior como superior: el límite superior se refiere al *suelo*, al hábitat, a lo geográfico que es acompañado del número del paisaje, el límite inferior se refiere al *orden simbólico* con el que el sujeto se enmarca implicado en dicho **estar** sobre ese suelo.⁸

Sin embargo, aun para algunos academicistas, como hemos visto, también queda la posibilidad de evitar nuestra propia existencia y someternos al *modo científico* que se refugia en la *afirmación*, en lo formal, en lo *abstracto*. Pero como dice Kusch... "*la posibilidad de afirmar el ser propio sólo está condicionado por un rastreo del puro estar*"⁹. El *estar* posibilita una dinámica que se aplica en el *ser*. A este hecho se lo llama *fagocitación*, o sea aquella absorción del ser por el mero estar. El pensamiento que se reconoce científico referente a la de la afirmación, se monta y se estructura para confirmar intuiciones anteriores, lo que sería *rehabilitar el cogito* diría Kusch, el ser indubitable.¹⁰

Hay que hacerse responsable de la decisión en nuestro gesto cultural —*qué es lo que negamos y qué es lo que afirmamos con él*— y de sus consecuencias tanto para el sujeto moral y para lo otro en tanto mayoría existente, y en tanto mayoría existente como concepción de lo popular¹¹. La intervención en el *discurso de una cultura*, es decir una intervención filosófica, aunque sea *desde los límites de una institución* como en este caso y que está cimentada sobre la lógica de la afirmación, es la decisión de incorporar a la *filosofía excluida* que tiene la cultura de esta región, a la que sólo es posible crear en este *suelo latinoamericano* y de la que se es, se fue y se será siempre responsable.

Desde la propuesta de la *filosofía de la liberación* tomamos como referente a un compatriota oriental, José Luis Rebellato, el que nos puede dejar en claro qué es lo que entendemos en nuestra cultura por *dignidad*, "*es un valor fundamental de una ética de la autonomía y de la liberación, sobre todo en un momento histórico donde la victimización y la negación de la vida, trastocan todos los valores*"¹².

Dentro de la "ética de la liberación" se reclama la validez de esta dignidad que se hace suatativa en las **luchas de resistencia** y en los **proyectos populares alternativos**. "*La dignidad está, en el centro de un pensamiento y de una práctica emancipatoria*"¹³, estas nociones las toma Rebellato de Jhon Holloway en un libro interesante para investigar "*La revuelta de la dignidad*"

Se tiene que buscar, nos afirmaba Rebellato, "*una ética asentada en la vuelta del sujeto viviente, que ha sido reprimido, negado, desplazado por el actual modelo dominante de sociedad*"¹⁴. Claramente podemos ver la diferencia existente entre las diferentes concepciones que tenemos de dignidad en nuestra cultura y la que obtuvimos de la tradición filosófica que se pretende universal, fundada en la concepción kantiana.

La propuesta de este trabajo fue encontrar los contrastes marcados por dos diferentes culturas, y tradiciones filosóficas (la eurocentrica y la latinoamericana), además del intento de mostrar que a partir de dicha experiencia se observa la clara diferencia y la identidad, de una práctica filosófica que se acerca a las existentes vivos y a sus

necesidades materiales como lo es "la ética de la liberación" que encuadra a la dignidad en las luchas cotidianas del pueblo, y la otra, que se olvida de la vida y se basa en la abstracción de las meras formalidades abstrusas que puede lograr la razón.

Bibliografía:

- 1 José Luis Rebellato, *Ética de la liberación*, Montevideo, Ed. Nordam—Comunidad, 2008, p. 26.
- 2 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap 2, p 52
- 3 Idem , cap. 1, p 21
- 4 Idem, cap 2, p 50
- 5 José Luis Rebellato, *Ética de la liberación*, Montevideo, Ed. Nordam—Comunidad, 2008, p. 29.
- 6 Immanuel Kant, *Antropología práctica*, Madrid, Ed. Tecnos, Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, 2004, p. 78
- 7 Rodolfo Kusch, *La geocultura del hombre americano*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1976 p. 68
- 8 Idem p. 123
- 9 Rodolfo Kusch, *América profunda*, Bonum, Buenos Aires, 1975 p. 172
- 10 Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008 p. 80
- 11 Tixeira Lins, Lucicléa, Batista de Oliveira, Verónica de Lourdes, *Educação Popular e Movimentos Sociais, aspectos multidimensionais na construção do saber*, Editora Universitaria da UFPB, Paraíba, 2008 p.144
- 12 Luis Rebellato, *Ética de la liberación*, Montevideo, Ed. Nordam—Comunidad, 2008, p. 29.
- 13 Idem p. 29
- 14 Idem p. 31

¿LA VIDA DE QUIÉN?

Nayibe Agudelo Piza*

*Entre el capital y el trabajo
la economía es neutral*

Eduardo Galeano

La adquisición economía permea todos los círculos del hombre, el cultural, es la manifestación de todos los vicios de la cultura dominante, que se dan; en el ser, en el saber y en el actuar del sujeto latinoamericano. Después de la conquista no son sólo represiones las que se dan al y en el hombre, sino que se extienden a toda la relación que éste puede establecer en torno al mundo que lo rodea, y en el cual, vive.

Él y todos los otros; animales, plantas, por nombrar algunas de las vidas a las que no se les da el reconocimiento que merecen por no hacen parte de la lógica occidental de violentar al otro y

por no hacen parte de ésta acumulación insaciable de cosas (ser, hacer y pensar).

Al *hacer* parte de la periferia, es posible que nos pensemos desde otras ópticas de desarrollo, como lo es el desarrollo comunitario, contraponiéndonos a la lógica occidental.

El sol se agota

La tierra se contamina, los recursos naturales se acaban. Se acaba la tierra, y con está, la vida del hombre. ¿Quién podrá salvarnos? Si no hay nadie que tenga una suerte distinta a la nuestra; la extinción.

"a nombre del progreso y para contrarrestar la amenaza maltusiana, los modernizadores remodelaron el hemisferio completo: haciendo florecer los desiertos, abriendo los bosques húmedos tropicales, desnudando la montaña, drenando los pantanos y los humedales, y cortando las raíces que sustentan los manglares"

Todo el universo que nos fue dado y en el cual vivíamos en armonía, hoy, es destruido por toda esta acumulación; de capital, de tecnología, de ciencia, de saberes, sin forma, sin objeto, sin causa; conocimientos que nos alejaron de la vida del hombre y la del mundo en el que éste vive.

¿Podríamos vivir todos en éste mundo en armonía? Yo creo que sí, si la riqueza fuera equitativa, si todos pusiéramos de nuestra parte para cambiar el universo que nos rodea, para vivir mejor y dejar que los otros vivan mejor; si la adquisición de capital tomara el espacio que le corresponde en la vida del hombre. ¡Pero es realmente posible qué esto ocurra! Cuando el avance tecnológico – científico, no pretenden un mundo para todos los hombres (pobre, mendigo, campesino o indígena) sino un mundo para unos pocos (Los hombres capitalistas). La muerte del pobre, es algo que aumenta, la vida del rico es algo que también aumenta. Los ricos son pocos y cada vez tienen más dinero, más tierra, más vida; los pobres son cada día menos, y cada día es más corto, el tiempo de vida que les queda. Si las cosas siguen como están, lo que tendremos que preguntarnos es ¿dónde vivirán los ricos que se mantienen con vida?, ¡En otro planeta! ¡Abran terminando su explotación a la madre tierra y seguirán con otros planetas! Porque están destruyendo la tierra y a los hombres que no pueden salir de ella.

"Y cuando preconizado medios precisos, el colono pide a cada representante de la minoría opresora que mate a 30, 100 o 200, se da cuenta de que nadie se indigna y de que en última instancia, todo el problema consiste en saber si se va a hacer de un solo golpe o por etapas".²

Si eso es lo que le importa a un colono, un hombre, ¿imaginemos cuánto le importa la natura—leza?, ¿En dónde? ¿Y de la cuál viven los dos?.

¿Cuánto le importa detener el aumento, la brecha entre pobres y ricos?, ¿cuánto le importa que los recursos naturales de su tierra se estén acabando?, ¿cobrará a otros por lo que él hizo en su tierra?, ¿conquistará otras tierras; matará, violará, vencerá a otros hombres que no son iguales a él? ¡Hasta que sea él, el dueño, de esos recursos de los que carece!

Quando no haya nada más que explotar, nada más que invadir, nada más que conquistar, nada más que transformar, ¿Qué hará el colono?, ¿Qué hará? La pregunta sobre la vida, ¿Qué es?, ¿De quién es?, ¿Quién la merece? ¿Qué hay que hacer para mantenerla? Es la pregunta que nos debemos hacer si dejamos de dar por sentada la vida y nos hacemos responsables de la misma, y de las consecuencias de esta responsabilidad.

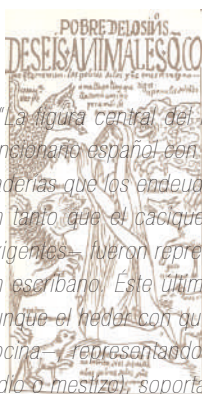
De otro modo, lo que va a seguir pasando es ese derroche de oferta y demanda de productos que no necesitaríamos si nos pensáramos de una manera distinta a esa que implementa la sociedad de consumo. Porque al capital no le interesa, la vida, ni la muerte de nadie, a éste sólo le interesa gestionarse a sí mismo, tomar la vida y obligar a hombres con vida natural, a que le sirvan, a que se hagan; esclavos, siervos, trabajadores; las 24 horas del día por aquello que no alcanzaran en su totalidad, que no los hará felices por siempre.

La palabra desarrollo se construye en el mundo lógico—matemático cuando esté se da cuenta que puede hacer abstracción de las palabras, de los seres, de los sentires, cuando puede alejar lo que es, de lo que lo duplica y alejar una cosa de la otra. Lo único que ha conseguido, es des—preciar una (la cosa) en relación a la otra (lo que lo duplica), sin notar que el duplicado ya no es la cosa, aunque tenga propiedades de la cosa. La idea de dividir empezó en el pensamiento con el planteamiento del mundo de las ideas en relación al mundo duplicado de éste, y el hombre como centro dividido (alma—cuerpo), el alma quería que el hombre accediera al mundo de las ideas, pero el cuerpo, por el contrario pretendía quedarse en el mundo de los duplicados. Luego, la razón lógica introdujo éste mundo de las ideas en el hombre; como mayoría de edad, responsabilidad, o lo que es lo mismo, obediencia. Está división del hombre; sensación—razón, vida humana—otras vidas, español—aimara; ha sido la bandera que ha primado en todo el engranaje occidental.

"Pobre de los indios de seis animales que [lo] comen...",

Guamán Poma.

"La figura central del indio está rodeada por la sierpe o dragón que personifica al corregidor, funcionario español con quien los indios tenían contacto mediante los repartos obligados de mercancías que los endeudaban de por vida; un león rampante figuró al encomendero (otro español) en tanto que el cacique principal mereció ser un ratón; los españoles del tambo, —arbitrarios, exigentes— fueron representados por un tigre furioso en tanto que el cura fue una zorra y el gato, un escribano. Este último animal —de gran utilidad a nivel doméstico porque ahuyenta roedores aunque el fiedo con que impregna su territorio sea desagradable y robe de vez en cuando en la cocina— y representado al escribano (que en el contexto andino tanto podía ser español como indio o mestizo), soportaba todos esos significados porque actuaba, bien o mal, según se lo mi—



*rara*³

El desarrollo que promete occidente y que se da desde el capital, en medio de este, en este, es un hacer lo mismo pero que a los ojos del hombre parezca que es diferente. Ya nos dirá Césaire

"¡Maldito Racismo! ¡Maldito Colonialismo! Huele demasiado mal su barbarie. El señor Mannoni tiene algo mejor: el psicoanálisis. Adornado de existencialismo. Los resultados son sorprendentes: los lugares comunes más desgastados reparados para vosotros y dejados como nuevos, los prejuicios más absurdos son explicados y legitimados; y mágicamente la velocidad se convierte en tocino..."⁴

"...La verdad es que Lautréamont sólo tuvo que mirar a los ojos al hombre de hierro forjado por la sociedad capitalista para aprehender al monstruo, al monstruo como cotidiano, a su héroe..."⁵

"...Distinto decorado, pero se trata del mismo mundo, del mismo hombre duro, inflexible, sin escrúpulos, amante como ninguno de la <carne de los demás>".⁶

La necesidad de desarrollo y de progreso, empieza en Europa, como una reafirmación más de esta necesidad de dividir las cosas, en éste caso, lo que se quiere dividir es a los hombres; ricos a un lado y pobres al otro, dueños de la tierra a un lado y los que la trabajan al otro. Sigue entonces Europa, creando teorías que les permiten alejarse en la vida, de los otros (latinoamericanos, africanos, pobres, indígenas).

Aunque se habló de desarrollo y se tomaron puntos en cuenta que quisieron ser incluyentes con los hombres que no pertenecían a occidente, con todos los hombres del planeta para que hicieran parte de las revoluciones; la industrial, la francesa; por nombrar algunos. La intención de fondo, no era beneficiar realmente a los otros, la intención, era parecer que se beneficiaba a todos, mientras los beneficios, caían sobre sí mismos. Se quería que todos los hombres tuvieran una mejor vida por medio del descanso que iba a permitir la maquina, dado que su fuerza de trabajo, sólo se iba a necesitar cuando la maquina no pudiera; él hombre, como agente primordial y necesario en este engranaje de máquinas, estaría ahí.

Sin embargo, hoy no es el hombre pobre, el indígena, el que dirige a la maquina, el que le impone lo que su comunidad necesita a la maquina, no es, el indígena el que dice, la explotación termina este día, dejamos que la tierra repose tantos años, y luego volvemos a este lugar a explotar. ¡No, eso no sucede así!, se hacen análisis de suelo, se consulta con los expertos, se crean las maquinas que se necesitan para explotar el terreno y se llevan a cabo. ¡Quien vivía ahí! No se sabe, no le interesa a la fetichización del dinero saberlo.

El resultado de estas revoluciones es: la permanencia de Europa en la dirección conceptual y capital del mundo, la permanencia de las divisiones, del hombre que no pertenece a las urbes, sino de la periferia, un hombre que no es; libre, igual y solidario. El hombre de las ciudades no es feliz, es sólo un sujeto que lucha diariamente, no por vivir, sino por sobrevivir. Las máquinas dominan el mundo, y ahora dirigen el tiempo y el espacio del hombre. Entonces, éste es un sujeto que lucha, no por el pan diario, sino por el pan que se comió el día anterior. Son las deudas las que acompañan a éste hombre, no la felicidad o la tranquilidad de la libertad, del ser, del hacer y del pensar. El hombre, se debe y le debe al europeo sus revoluciones, su implementación en el mundo de ideas como la acumulación, las necesidades y las enfermedades.

Europa, no a cambiando, sigue siendo ella pero ha transformado los ropajes con los que se viste; el lenguaje con el que se expresa; pero lo que dice y lo que hace, siguen siendo los mismos, actúa bajo la lógica del capital, actúa desde la lógica de la razón. Y esta lógica, no le permite pensar a otros como iguales, los ve y los mira como distintos, como inferiores, ¿quién es el hombre entonces?, ¿qué lo hace ser tan grande que tiene el derecho y la posibilidad de situarse, de sentirse como alguien superior en el mundo que lo rodea?

La decolonialidad es una propuesta que pretende ser incluyente con la tierra como sujeto activo en las teorías y prácticas que se desarrollan en la vida del hombre, es una afirmación, que pretende no sólo reparar la voz del otro, negada por los tiempos de los tiempos, sino que al hablar desde la opresión, desde lo oprimido, desde lo negado, la construcción personal que se da, se transforma en una construcción que permite la integración humana con el otro, desde el otro. Como propuesta teórica propia latinoamericana, la decolonialidad, no se ve bajo los ojos de la repetición constante; lo que ha sido es y seguirá siendo; Europa.

La cultura occidental, aspira a dividir al hombre, a separarlo de los objetos que constituyen parte importante de su manifestación de ser, sin embargo, esta división no sólo se queda en el campo: sujeto—objeto, esta manifestación de la pretensión de dividir; para agilizar el tiempo de la acción, para permitir más utilidad del cuerpo del hombre a la hora de ser incluido en el mundo de las máquinas, y esta división moderna del cuerpo occidental, es lo que nos permite plantear desde Latinoamérica un cuerpo distinto. Un cuerpo que se configura y se desarrolla de una manera diferente, ya que el mayor obstáculo para que esto ocurra en occidente es la economía, la que al ser basada en el capital, lo que hace es AFIRMAR todas las divisiones posibles del hombre. Esta construcción personal diferente, admite una vida del sujeto que ya no se afirma desde la razón, que es la lógica de la vida del sujeto capitalista—occidental—violento (lógica: fisis — lógica griega, la teo — lógica medieval, la logo—lógica moderna) sino desde el AMOR.

Cuando se colonizó Latinoamérica, se dio todo este proceso de negar al otro, tierra—animal. Este espacio no perteneciente a Europa antes de la conquista, y que por lo mismo, es un espacio vivencial distinto; cultural, social, político y económicamente. Latinoamérica fue confundida en su descubrimiento con un pedazo de África, al cual, se podía acceder y no se pretendía que fuera otro continente, diferente. Sin embargo, fueron los Europeos lo que llegaron con Cortés, Pizarro y Cristóbal Colón, a Latinoamérica, con su gente, a imponer su forma de ver y pensar la vida. Vieron en esos indígenas, una extensión de sí mismos, algo distinto y nuevo, y desde esta extensión, de sí, el hombre de estas tierras era inferior a el hombre europeo, o lo que es lo mismo; los hombres y mujeres Latinoamericanas eran objetos de la opresión del opresor que debía dominar

desde su llegada, porque el latinoamericano no estaba educado (en los mismos valores, mismas virtudes), ya que el oprimido que no veía el oro, desde esta posición; económica, capitalista y materialista (donde hay abstracción de la vida), sino desde esa posición de respecto, de afecto, de cariño; miraban a la deidad del oro. Su mirada, sobre éste material, estaba construida en base a valores diferentes, esta mirada, estaba alejada de toda mercantilización posible. Las cuales, en el proceso de colonizar ¡No fueron entendidas! Porque la totalidad cerrada no escucha a la alteridad abierta, es más bien, la alteridad la que debe desde su opresión: perdonar (dejar de atribuir al otro el castigo merecido) y con esto, ampliar su mirada a la liberación anafórica. Dejar el resentimiento por los muertos que llevan a cuestras, y empezar a construir un camino sin el impedimento de estos sentimientos.

En Bogotá, como una alternativa, a esta ola de desarrollo inhumano, se han gestado propuestas; de mirarse de manera distinta a la que nos plantea el capital, de pensarse, de saberse, de otra forma, de conocerse bajo otras reglas, y eso se ha dado alrededor de proyectos que funcionan con las comunidades. Proyectos, prácticas, que se alejan de lo que se puede llamar: el centro, y se ubican, en la periferia de la ciudad. Pero también se han dado proyectos al interior de éste centro que no trabaja con la comunidad directamente sino que se da a la tarea de pensar todo este problema del capital, sus orígenes, sus consecuencias, y de como hacer para salir de sí mismo desde la micro-estructura, y a sabiendas, de que el capital y la forma como esta estructurado, a perfilado que se opongan desde distintos puntos, un montón de propuestas que si no son unificadas, no logran ser oposición para el capital del colono.

Unificar propuestas significa pensar que es básico lo que todos los movimientos sociales de una región determinada está buscando, que es lo que quieren todas estas personas que si bien están luchando por cosas diferentes, pueden sentarse entre ellas y pensar que es lo que los mantiene en la lucha, que es lo que les permitirá luchar juntos, y desde esta sola acción, se estaría logrando algo, lo cual, sería dejar de pensarse desde el capital individualista y violento con el otro.

El desarrollo comunitario propone pensar el desarrollo, no desde la globalidad, sino desde la localidad, no desde las afirmaciones capitalista-adquisitivas, sino desde las lógicas de la interacción, con y desde el otro en un intercambio permanente de productos y servicios,

"El desarrollo comunitario es eminentemente una acción educativa porque con ésta se procura modificar las actitudes y prácticas que se oponen al mejoramiento social y económico, fomentando actitudes que favorecen dicho mejoramiento los objetivos inmediatos del desarrollo comunitario consisten en aumentar el número de personas analfabetas, con primaria y secundaria terminadas, mejorar la producción agrícola, la salud pública, la nutrición, etc"⁷

eso es sentir desde otro punto.

Los huertos y las fincas agroecológicas ubicadas en las cercanías y/o dentro de la capital, pero

no en los sitios centrales de la ciudad, son una alternativa de producción, consumo, comercialización y vida, distintos a los que nos ha acostumbrado el capital. Ya que a esté, no le interesa la perduración de la vida del otro. Fincas cercanas a la capital, como la de doña July, don Fabio, o don Jaime, son fincas que producen alimentos con la intención de preservar el ambiente en donde se desarrolla los diferentes tipos de cultivos y de preservar la vida de quienes lo consumen, en Bogotá, hay tres sitios que permiten la comercialización de estos alimentos agroecológicos por medio del intercambio que se da entre los mismos productores, esto ocurre, en el marco de integración y manifestaciones culturales que tienen estos espacios que se encuentran en la ciudad.

Todo el universo de comprensión, cambia, con sólo una modificación; la de la libertad real; para el otro y para uno. La libertad que no es una fachada, que permite a otros limpiar su conciencia sobre el daño, y el maltrato, qué les hacen a otros pueblos, a otras tierras. Esas tierras, son las que no pertenecen a las ciudades porque estás ya están dañadas, tanto consumo, tanta producción, tanta explotación, tanta construcción; han maltratado el ambiente, la tierra, el aire, el agua. ¡Ya no hay vida en las ciudades! No hay animales, no hay tierra que sembrar.

Bibliografía

- Barkin, D. (1972). *Los beneficiarios del desarrollo regional*. Sep/Setentas.
 Barkin, D. (2005). *Riqueza, pobreza y desarrollo sustentable*. Jus y centro de ecología y desarrollo.
 Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
 Deleuze, G. (1974). *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral.
 Dussel, E. (1987). *Filosofía ética de la liberación*. Tres volúmenes. Buenos Aires: La Autora.
 Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del indio: 1942*. México: Cambio XXI.
 Dussel, E. (1980). *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
 Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹ Barkin: Riqueza, pobreza y desarrollo sostenible pag. 10.

² Fanon: Los condenados de la tierra. pag. 99.

³ <http://www.ucm.es/info/especulo/numero35/dandino.html>

⁴ Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Pag 35

⁵ Ibid

⁶ Ibid

⁷ <http://ife2009qp03.blogspot.com/2009/05/mayra-dania-alejandro-blanquillo.html>

* Universidad libre de Colombia

Estudiante de Filosofía

Mesa: sustentabilidad, buen vivir y alternativas al capitalismo.



INFLUENCIA DE ESTEBAN ECHEVERRÍA EN EL DISEÑO GLOBAL IMPERIAL. REFLEXIONES DESDE EL PENSAMIENTO DESCOLONIAL

Soledad Ramati*

María Mercedes Palumbo **

Introducción

En el presente trabajo se indagará la obra tanto literaria como filosófica de Esteban Echeverría, materializada en sus escritos más relevantes: *La Cautiva*, *El Matadero* y *El Dogma Socialista de la Asociación de Mayo*. En coincidencia con la perspectiva de análisis de la Mesa "Hacia una descolonización del Pensamiento Argentino" en la que se inscribe la ponencia, se considera que el pensamiento argentino no ha podido escapar al patrón mundial de la colonialidad a la hora de realizar un proyecto de Estado—nación con características fuertemente coloniales bajo la pretensión de contener a un pueblo homogéneo racial y culturalmente.

En este sentido, la reflexión se centra en la categoría de "pueblo" en tanto eje transversal, identificando que la misma actúa en la obra de Echeverría en un doble sentido: por un lado, desde una perspectiva política, el pueblo es equiparado al concepto de "masa", cuyo alcance como encarnación de la soberanía popular debe ser limitada en el marco de una democracia representativa. Así, la asociación de las categorías de pueblo y masa conlleva

una fuerte impronta educativa, asignándole a la "educación del soberano" — desde un lugar iluminista — un rol clave en vistas a la capacidad de asumir esa soberanía. Por otro lado, en una segunda acepción, la categoría de pueblo no es homogénea sino que responde a una jerarquización, que organiza a los sujetos de manera dicotómica en "bárbaros" u "hombres", en función de parámetros étnicos así como religiosos, y cuyo único momento de igualdad es la muerte.

Asimismo, se analizará la preocupación propia del romanticismo por la dimensión espacial — la inquietud respecto al suelo y a la identidad nacional — en tanto configuración del drama del territorio. Esta dimensión espacial se encuentra subsumida por la "colonialidad del tiempo" a partir de una fuerte noción de Progreso que acepta una línea histórica única y universal en la que debe encaminarse nuestro país para resolver el problema de su "atraso".

En este sentido, todo el trabajo apunta a repensar descolonialmente las propuestas y supuestos presentes en el pensamiento de Echeverría con el objetivo de sacar a la luz el carácter intrínsecamente colonial oculto detrás de la retórica celebratoria de los diseños político—culturales modernos. En otros términos, visibilizar el pensamiento de Echeverría en tanto columna vertebral del colonialismo interno — y sus proyectos civilizadores y modernizadores — implica la visibilización de aquellos sujetos, proyectos y conocimientos que han sido negados, subalternizados e inferiorizados bajo la representación del no—ser, la nada o lo absurdo.

Las nociones de tiempo y espacio como determinantes de la identidad del pueblo

En la recuperación del pensamiento de Esteban Echeverría la dimensión espacial y temporal aparece como determinante de la constitución histórica e identitaria de un pueblo ya que condicionan cualquier percepción y construcción de sentido. Estas categorías — lejos de ser innatas al hombre — son parte de una operación histórica, teórica y política donde la pretensión de hegemonía del mundo occidental, basada en lógicas universalizantes y a la vez excluyentes, niega la otredad constitutiva así como otras formas de pensar el tiempo y el espacio. En este caso, se vislumbra en el pensamiento moderno occidental una preponderancia del factor temporal por sobre el espacial que se intentó expandir globalmente: por un lado, un tiempo teleológico lineal y en progreso, un tiempo de acumulación sedimentaria del despliegue de las hazañas del hombre blanco civilizado y de aniquilación de un tiempo mítico y circular; por otro lado, el espacio es pensado de modo global — en tanto intento de franquear cualquier frontera — como ocasión para transmitir la concepción hegemónica y homogeneizadora del tiempo negando las diferencias geográficas y culturales.

La apropiación del tiempo de América por Occidente ha sido una lucha estratégica que logró introducir a dicho continente en la historia del mundo, una historia que perseguía un solo punto de fuga en aras del progreso. La contracara es la problematización con la que emergen la barbarie y el atraso — como enfermedades a ser revertidas — frente a esta temporalidad universal. De allí la pertinencia del uso de la categoría *negación de la coetaneidad en el tiempo* acuñada por Johannes Fabian y retomada por los autores de la decolonialidad¹. Este concepto alude a la comparación cultural y a la división en etapas civilizatorias a partir de la idea de progreso como criterio demarcador del avance de la sociedad y, en un mismo movimiento, de violenta negación de la otredad bajo el mote de barbarie:

"En primer lugar, al no compartir el mismo tiempo histórico y vivir en diferentes espacios geográficos, el destino de cada región es concebido como no relacionado con ningún otro. En segundo lugar, Europa/Euro—norteamérica son pensadas como viviendo en una etapa de desarrollo

(cognitivo, tecnológico y social) más "avanzada" que el resto del mundo, con lo cual surge la idea de superioridad de la forma de vida occidental sobre todas las demás. Así Europa es el modelo a imitar y la meta des—arrollista era (y sigue siendo) alcanzarlos" (Castro Gómez; Grosfoguel, 2007:15)

En este sentido, Echeverría se posiciona de una manera particular respecto a la concepción moderna occidental de tiempo y espacio dado que, si bien comulga con la idea de una temporalidad conducente al progreso de la que nuestro país debe ser parte, el drama de una particularidad expresada en el espacio y en la temporalidad propia del pueblo — diferente a la temporalidad global — impiden una incorporación lineal. Echeverría plantea un rodeo: el desafío para Argentina es pensar desde el particular concreto como condición para elevarse hacia la temporalidad universal. Mientras se reivindica lo propio evitando copiar formas, leyes y costumbres sin ningún tipo de raíz ni sentido local, ajenas a la constitución propia de la República; persiste en calidad de objetivo último la incorporación del país al concierto de naciones. Así se expresa en palabras de Echeverría esta tensión entre el ser nacional como punto de partida insoslayable y el deber ser de las naciones más adelantadas:

"El punto de arranque debe ser nuestras leyes, nuestras costumbres, nuestro estado social: determinar primero lo que somos, y aplicando los principios, buscar lo que debemos ser, hacia qué punto gradualmente en—caminarnos (...) No salir del terreno práctico, no perderse en abstraccio—nes; tener siempre clavado el ojo de la inteligencia en las entrañas de nuestra sociedad" (Echeverría, 2009: 28).

Este afán por lo propio se entrelaza con su idea ilustrada de progreso²: "Pocos sospechaban que el progreso es la ley de desarrollo y el fin necesario de toda sociedad libre; y que Mayo fue la primera y grandiosa manifestación de que la sociedad argentina quería entrar en las vías del progreso" (Echeverría, 2007: 29). En sus escritos, la apertura hacia el progreso es sinónimo de libertad, igualdad, fraternidad y democracia, es sinónimo de superación del carácter semibárbaro asociado a la colonización española³, es sinónimo de apertura hacia las naciones más cultas del exterior sin perder la propia geografía. En este marco, se delinea la distinción entre dos tipos de temporalidades. Por un lado el tiempo del mundo, por otro el tiempo de las costumbres, del territorio, de lo nacional; en fin, del pueblo y de la conciencia local. De este modo, "Un pueblo que esclaviza su inteligencia a la inteligencia de otro pueblo es estúpido y sacrilego" (Echeverría, 2009: 93).

La categoría de pueblo o lo otro de la civilización

El pueblo como masa soberana: el imperativo de educar al soberano.

La configuración del drama del territorio — en tanto inquietud respecto al suelo y a lo nacional — que no se re—suelve totalmente en el ingreso a la colonialidad del tiempo, conduce a la pregunta por el particular concreto que se intenta preservar. En otras palabras, la pregunta por la concepción de pueblo en el pensamiento de Echeverría: ¿A quiénes alude el autor cuando refiere a la categoría de pueblo? ¿Es una categoría homogénea o habilita jerarquizaciones? ¿Quiénes quedan por fuera?

Una primera acepción de pueblo — que articulará la totalidad del presente apartado — remite al análisis de dicha

categoría en *El Dogma Socialista de la Asociación de Mayo* donde el pueblo es equiparado al concepto de "masa". Aquí el pueblo es vinculado a su condición de soberano en el marco de una democracia representativa con sufragio universal instaurada luego del proceso independentista. Sin embargo, la preocupación del autor radica en las mediaciones y los tutelajes necesarios para limitar la cualidad soberana del pueblo hasta su "maduración" ligada a la educabilidad. Así, Echeverría oscila entre la perspectiva del aprendizaje del pueblo para ocupar su lugar soberano asignado por la democracia y la necesidad de que ese aprendizaje no sea natural o instintivo sino guiado y mediado por una educación brindada al pueblo soberano por parte de la minoría ilustrada.

De lo anterior se desprende una equiparación de las categorías de pueblo no ilustrado con la de masa regida por instintos caprichosos y voluntades ignorantes opuestos a las facultades de la razón. En consecuencia, la masa engendra la peligrosidad de un uso irracional de la soberanía desembocando en líderes portadores de la barbarie. Tal es el análisis de Echeverría respecto a la elección y el gobierno de Rosas: "Mientras el espíritu público no haya adquirido la madurez necesaria, las constituciones no harán más que dar pábulo a la anarquía y fomentar en los ánimos el menosprecio de toda ley, de toda justicia y de los principios más sagrados" (Echeverría, 2009:129). Asimismo, Echeverría asocia al pueblo no sólo con la ignorancia y la irracionalidad sino también con la portación de valores reaccionarios frente a lo nuevo — frente a la revolución de Mayo — tendientes a la preservación de la españolidad: "Para destruir estos gérmenes nocivos y emanciparnos completamente de esas tradiciones añejas, necesitamos una reforma radical en nuestras costumbres; tal será la obra de la educación y de las leyes" (Echeverría, 2009:116).

Ahora, si pueblo se refiere a la masa ignorante habría otro pueblo por fuera — el pueblo racional o minoría ilustrada — que se autoerige en el rol de educador; mientras tanto el pueblo irracional requiere ser aislado y representado por la minoría racional. Siguiendo a Echeverría: "Ilustrar las masas sobre sus verdaderos derechos y obligaciones, educarlas con el fin de hacerlas capaces de ejercer la ciudadanía y estimularlas para que trabajen y sean industriosas, suministrarles los medios de adquirir bienestar e independencia: he aquí el modo de elevarlas a la igualdad" (2009:96). En este sentido, y retomando lo analizado en el apartado anterior, cabe preguntarnos si en última instancia el rescate de la identidad local no es en última instancia la vuelta a lo foráneo dada la afinidad entre los proyectos civilizadores de la minoría ilustrada y la matriz moderna colonial imperante.

El derrotero que se sostiene entre el pueblo como masa irracional y la conversión en pueblo ilustrado conlleva una fuerte impronta educativa, asignándole a la "educación del soberano" un rol clave en vistas a la capacidad de asumir esa soberanía. Literalmente, Echeverría sostiene que la educación es un dique a la inundación de la barbarie (Echeverría, 2009:47). Por lo tanto, la relación pedagógica se plantea desde una asimetría constitutiva donde la masa es concebida como un agente pasivo — como tábula rasa y moldeable — y el pueblo ilustrado, mencionado en reiteradas oportunidades por Echeverría como los *mejores y más capaces*, como agente activo que determina los contenidos a aprender, los roles a asumir y las formas a adoptar. Claro está, contenidos, roles y formas ajenos a la identidad del pueblo y de sus particularidades culturales. Así, la educación es pensada en términos de imposición, inoculación, transmisión de creencias, valores y sentidos vinculados al progreso y la civilización, conjurando el estadio de barbarie inicial⁴. En fin, la educación como dirección del pueblo culto que debía aleccionar y orientar los rumbos de la nación. En los términos de Echeverría:

"Porque no concebimos progreso alguno para el país, sino a condición de que ejerzan la iniciativa del pensamiento y la acción social los mejores y más capaces, y por mejores y más capaces entendemos los hombres que sean la expresión de la más acrisolada virtud y de la más alta inteligencia

del país" (2009:70).

De este modo, y sólo una vez concluido el proceso de educabilidad, se podrán retirar las mediaciones y subsanar la distancia existente entre el pensar y el actuar como ser soberano. La analogía es perfecta: el pueblo irracional que se aparta del tutelaje entrando en la mayoría de edad gracias a su relación con la minoría ilustrada y América Latina se aparta del atraso entrando en la senda del desarrollo y el progreso cuyo ejemplo a seguir es Europa. Justamente, el colonialismo interno será el fenómeno que medie entre ambos procesos, a partir de un rol paternalista con la masa irracional, del cual los autores románticos — tal es el caso de Echeverría — formaron parte.

El pueblo como bárbaro: ¿jerarquías naturales o culturales?

Echeverría, como primer referente del Romanticismo en Hispanoamérica, es caracterizado — aún en textos actuales — por "americanizar la literatura", es decir, por incorporar dos temáticas que no eran tratadas hasta ese momento: "el desierto pampeano y los indios"⁵ (Loprete, 1984: 108). Lo que delata la influencia y operatividad en el pensamiento actual es la ausencia de una perspectiva crítica que permita visualizar de qué características se dota a estos dos elementos. En otras palabras, ¿Qué hay en el desierto? ¿Cómo es el indio? Y, agregamos, ¿Cómo es el negro?

En *La Cautiva* se plantea una descripción socio-geográfica del "desierto" como aquel lugar en el que la Naturaleza reina pero en el que el indio es parte del paisaje y, de allí, el arraigo territorial de la barbarie. Es un escenario que, si bien fue creado por Dios, posee una armonía que se rompe por la misma animalidad del indio. En múltiples ocasiones, se insiste en el carácter subhumano de los indios: serán invisibilizados en la idea misma de "desierto" o enunciados como "tribu errante", "insensata turba", "humana planta", "bando de salvajes", "indios inhumanos", etc. Cualquier vestigio de racionalidad es borrado por los efectos del alcohol que "bien pronto los convierte en abominables fieras" (Echeverría, 2007: 43). Incluso la muerte, que es enunciada por el héroe romántico como una ley de Dios que iguala a todos, parece no aplicarse a los indios que, aún cuando son asesinados por los cristianos conservan su animalidad, en tanto continúan siendo enunciados como "hembras", "varones" y "crías". De esta manera podemos visualizar el andamiaje biologicista sobre el que se construirían categorías cristalizadas como si fueran del orden de lo natural. Esta caracterización, en su contexto, pasa inadvertida en tanto no es el eje de la historia que se pretende relatar sino que se inscribe como parte de su contexto.

Sin embargo, resulta fundamental en tanto este tipo de narrativas reproducen la "diferencia sub-ontológica"⁶ que surgió con la conquista de América y que pervive aún en aquellos que, como los románticos de "imitación francesa", pretendían romper con el colonialismo español. En este sentido, Maldonado Torres recapitula en torno al "escepticismo misantrópico" que, en la práctica de poner en cuestión todo aquello que pareciera obvio, abre las puertas para poner en duda la Humanidad de los otros, habilitando las contradicciones de la modernidad. Así, "la idea de raza no se desentiende de su origen y tiende a mantener (...) lo indígena y lo negro como categorías preferenciales de la deshumanización racial en la modernidad" (2007: 133). De la misma manera, la religión opera como línea divisoria entre la civilización y la barbarie: mientras que la tribu es "impía" e "infel", la puja espacial encuentra resistencia en el cristiano, que — representante de la civilización — resistirá su avance.⁷ Pareciera que Echeverría ignora que reproduce el debate heredado de España en el que se discute la humanidad o la inhumanidad de los indígenas y la importancia de la religión cristiana para la atribución de tal característica.

En *El matadero*, encontramos la respuesta a la pregunta sobre cómo son los negros. Dentro del absurdo que se representa en los incidentes, los negros representan el superlativo de lo grosero y de mal gusto. Así, mientras

que la puja por definir quién es el portador de la Verdad se dirime entre la Iglesia y la ciencia; las negras y las mulatas son las representantes de "la fealdad". Nuestro autor describe que:

"La perspectiva del Matadero, a la distancia, era grotesca (...) En torno de cada res resaltaba un grupo de figuras humanas de tez y raza distintas. (...) A sus espaldas (de los carniceros) se rebullían, caracoleando y siguiendo los movimientos, una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achuradotas, cuya fealdad trasuntaba las arpias de la fábula..." (Echeverría, 2007:129).

De esta manera podemos ver cómo se plasma una jerarquización social que construye una idea de Pueblo subdividida a su interior por factores étnicos y religiosos que sirven de estructura de contención para las diferencias culturales. Así:

"la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros continúa vigente luego de los Procesos de Independencia para separar a los "indios, negros y mestizos" — por un lado — y los señores blancos portadores del ideario de la modernidad por otro" (Quijano, 2005).

Paradójicamente, la invisibilización del carácter cultural y construido de las diferencias — detrás de categorías "raciales" aparentemente naturales e inmodificables — podría contrariar la sinceridad del espíritu educativo que vuelca en *El Dogma Socialista*.⁸

A modo de reflexiones finales: el pensamiento de Echeverría en la encrucijada entre el colonialismo interno y el drama de una época.

A modo de conclusión, diremos que Echeverría opera — si bien influenciado por su época — como un activo reproductor del "colonialismo interno", profundamente inmerso en el imaginario del Progreso. La aparente paradoja entre las categorías biológicas y las culturales no es más que una aplicación de la "Colonialidad del Poder" que se activa en pos de cumplir con "el sueño modernizador de las elites criollas". Por ello, Echeverría propone un primer momento de profunda "violencia epistémica" en el que "las nociones de "raza" y de "cultura" operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas." (...) La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas "identitarias" del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador." (Castro—Gomez, 2005) Echeverría, como enunciador válido, se distancia de la barbarie principalmente en su rol de escritor y, al hacerlo, se diferencia de los "otros" que son parte del paisaje, cuerpos irracionales y meramente biológicos que están más cerca de la Naturaleza.

Recién en un segundo momento, con la "invención del otro" ya completa — el otro en su calidad de bárbaro — se propondrá "la implementación de mecanismos jurídicos y disciplinarios (para que se) intente civilizar al colonizado a través de su completa occidentalización" (Castro—Gomez, 2005)

En conclusión, la retórica democratizadora de Echeverría puede resultar engañosa debido a la revalorización

del drama del territorio y del espacio en detrimento de un ingreso unidireccional y acrítico al concierto de naciones y su colonialidad del tiempo. Sin embargo, en última instancia, las opciones para la organización del Estado—nación moderno que propone son simplemente dos: la incorporación a través de la homogeneización en base a los patrones civilizatorio europeizantes; o bien, la lisa y llana exclusión. En este sentido, pertenece a aquellos que pensaron "el proceso de homogeneización de los miembros de la sociedad (...) desde una perspectiva eurocéntrica como característica y condición de los Estados—nación modernos (...) no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población..." (Quijano, 2005).

Bibliografía

Castro Gómez, Santiago, Grosfoguel, Ramón. 2007. "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento hebráico". Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (Comps.) *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá: 9–23.

Castro—Gómez, Santiago. 1993. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires: 145–162.

Dussel, Enrique. 2005. "Europa, modernidad y eurocentrismo". Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO, Buenos Aires: 41–53.

Echeverría, Esteban. 2006. *El Matadero*. Gradifco, Buenos Aires.

Echeverría, Esteban. 2006. *La Cautiva*. Gradifco, Buenos Aires.

Echeverría, Esteban. 2009. *Dogma Socialista de la Asociación de Mayo*. Capital Intelectual, Buenos Aires.

Fernández, María. 1951. "El concepto de "Progreso" en Esteban Echeverría". *Revista UBA*, Torno IX, Vol. 2. Buenos Aires: 419–491

Kusch, Rodolfo. 1998–2003. "Aproximación a una geocultura". Rodolfo Kusch *Obras Completas*. Tomo III. Editorial Fundación Ross, Rosario: 87–134.

Loprete, Carlos. 1984. *Literatura Hispanoamericana y Argentina*. Plus Ultra, Argentina.

Maldonado Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (Comps.) *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá: 127–167

Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones Del Signo, Buenos Aires.

Popescu, Oreste. 1954. *El pensamiento social y económico de Echeverría*. Americana, Buenos Aires.

Quijano, Anibal. 2005. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires: 201–246.

Quijano, Anibal, (1999) "¿Que tal Raza!", Publicado en *Familia y cambio social*. Ediciones del CECOSAM, pp.186–204, Lima.

* Abogada de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Maestranda en Ciencia Política y Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Mail de contacto: soledadramati@hotmail.com

** Lic. en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires y Maestranda en Pedagogías Críticas y Problemáticas Socioeducativas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires: mer.palumbo@gmail.com

¹ Otra perspectiva de análisis dentro de la teoría decolonial complementaria de la negación de la coetaneidad refiere al Mito de la Modernidad en Dussel: "Si la Modernidad tiene un núcleo racional *ad intra* fuerte, como "salida" de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria; dicha Modernidad, por otra parte *ad extra*, realiza un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos. Es decir, por su contenido secundario y negativo *mítico*, la "Modernidad" es justificación de una praxis irracional de violencia". Véase Dussel, E. 2005. "Europa, modernidad y eurocentrismo". Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO, Buenos Aires.

² Para ver las implicancias de estas nociones, véase Fernández, María. 1951. "El concepto de "Progreso" en Esteban Echeverría". *Revista de la UBA*. Tomo IX, Volumen 2, Buenos Aires.

³ En la concepción del autor respecto a España como causa del atraso de Argentina y la elección de Francia — puntualmente de la Revolución Francesa — como modelo a seguir puede observarse la diferencia imperial. A partir de este concepto se desprende que no sólo el proceso de jerarquización se da entre las categorías clásicas de centro y periferia sino que al interior de Europa existen diferencias entre los países protagonistas de la Primera Modernidad (España, Portugal) y aquellos de la Segunda Modernidad (Inglaterra, Francia, etc). Así se produce un desplazamiento en el centro de poder del sistema—mundo — otro interno al sistema — que trae aparejado una rearticulación de las identidades. Para ampliar el concepto de diferencia imperial véase Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales*. Akal, Barcelona.

⁴ Cabe señalar, la resonancia kushana de este análisis en tanto esta idea de desarrollo — como otra expresión del ideal del progreso — que se encubre detrás de la educación se relaciona con "mutar el ethos de un pueblo" de acuerdo con la modificación de ciertas variables externas con la intención de integrarlo a la dinámica ciudadana. El precio de este desarrollo radica en dejar al hombre sin domicilio existencial y en contradicción con su componente cultural. Frente a esta noción de desarrollo externo, Kush opone el aspecto interno del desarrollo como des—arrollar, des—enroscar eso arrollado o enroscado en un proceso de autonomía del sujeto donde se busca desarmar y desmontar piezas. Para ampliar el concepto de desarrollo, véase Kusch, Rodolfo. 1998—2003. "Aproximación a una geocultura". Rodolfo Kusch *Obras Completas*. Tomo III. Editorial Fundación Ross, Rosario.

⁵ Se observa de qué manera el "Americanismo" entendido como la Independencia de España excede los ámbitos de la política y de la Administración, abarcando también la Literatura, que debe tomar un fondo y una forma "nacional."

⁶ Maldonado Torres sintetiza tres categorías bajo el nombre de "Meditaciones Fanonianas" (en referencia a las Meditaciones de Descartes). Ellas son la "Diferencia trans—ontológica", "Diferencia ontológica" y — de mayor relevancia para nuestro desarrollo— la "Diferencia sub—ontológica" que es aquella que se produce "entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable."

⁷ Dirá Echeverría que "La tribu alevé, entretanto, /allá en la pampa desierta, / donde el cristiano atrevido/jamás estampó la huella, /ha reprimido del bruto/la estrepitosa carrera..." (Echeverría, 2007: 41).

⁸ Para una profundización en la "invención de la idea de Raza", véase Quijano, Anibal. 1999. "¡Que tal Raza!". Edith Benado Calderón *Familia y cambio social*. Ediciones del CECOSAM, Lima: 186—204.



LA REVOLUCION BOLIVIANA DE 1952

Federico Li Rosi*

Intentar abordar y entender la revolución nacional boliviana resulta una tarea difícil si no estudiamos primeramente sus condiciones de posibilidad y el contexto en el cual se dio a lugar. El presente trabajo y su introducción consistirán una serie de pilares sobre los cuales se intentara explicar la revolución boliviana de 1952, a saber: las cuestiones referentes a la importancia de la conciencia de clase, los medios mediante los cuales la clase dominante ejerce y justifica su dominio sobre las restantes (como lo son el aparato represivo e ideológico) y la interacción entre las diferentes clases que componen una sociedad.

Para comenzar nos resulta necesario recordar rápidamente la situación boliviana posterior a las independencias latinoamericanas. Bolivia constituida como un claro ejemplo latifundista latinoamericano, era controlada y dirigida por una oligarquía terrateniente. En este sentido S. Mas comenta: "menos de 13000 personas eran los dueños de la casi totalidad de la tierra. El régimen de explotación era típicamente feudal"¹. Existía también una gran burguesía minera del estaño, que mantenían marginada al resto de la población, no solo de la participación política —el voto era calificado— sino que además, con ello, de toda posibilidad de control del poder. La mencionada

clase terrateniente había logrado construir un Estado, que en realidad no estaba todavía bien consolidado, y que funcionaba a su favor.

Ahora bien, como sabemos luego de las independencias generalizadas en toda Latinoamérica, el foco o centro económico ubicado en Potosí, y sus zonas dependiente, se desplazo hacia el Río de la Plata; esto significó una gran ventaja para países como el nuestro, la Argentina, y un gran problema para otros países, que se encontraron con la realidad de que el modo en que una serie minoritaria de países determinaron y concluyeron dichas revoluciones de independencia no iba con una armonía necesaria acorde a su futuro bienestar; tal es el caso de Bolivia. Habiendo dicho esto, exponemos aquí la tesis que explica a la guerra del Chaco como el inicio de, en primer lugar, la necesidad de este Estado oligárquico de consolidarse con cierta rapidez y justificar y legitimar su posición de poder, y en segundo lugar, tras el fracaso absoluto de la guerra, la caducidad de la capacidad de dominación por parte de la clase a la que sirve el estado. Como René Zavaleta Mercado comenta en *Consideraciones Generales Sobre La Historia De Bolivia*, no toda guerra contiene una crisis social general necesariamente, sino que lo que pudo verse aquí de manera clara como nunca antes es "hasta qué punto la sociedad civil boliviana no correspondía ni en su dimensión ni en ningún otro aspecto a su estado político sino de un modo relativo"². Es decir, que, como más arriba adelantamos, el estado nacional boliviano, no era más que un aparato que se correspondía con el mercado interno generado en torno al área capitalista minera. De modo que hasta el momento, y ahora de forma más evidente que nunca, la clase dominante no había podido consolidar un estado mediante el cual pudiese ejercer su poder de forma completa. Otro "frente" o nivel que hace a la legitimación del poder es el aparato de coerción, el aparato militar. Pareciera ser que al no lograr consolidar un estado y, tras perder la guerra, verse el aparato ideológico de la clase dominante sumamente deteriorado —en dos sentidos diferentes, el uno por el lado de la clase dominante que en el poder no puede demostrar su legitimidad, el otro, por el lado de la sociedad que viendo la situación en la que se encuentran, y dependiendo a que clase pertenecen, acrecientan su conciencia de clase, su condición de iguales frente a una/s situación/hes determinadas— se produce una especie de "efecto catarata" que consiste en alienar y sobre cargar el aparato militar y sus funciones provocando por fin desquebrajarlo. En otras palabras, el propio aparato de coerción cambia de carácter, pasa de ser un mero sistema de represión, a comportarse en una sobreactuación de la fase represiva que normalmente no tiene por que actuar con ese alcance e intensidad; la guerra como nos dice el autor ya mencionado "comporta la hipertrofia, la sobreactuación".

Cabe notar que hasta el momento Bolivia viva en una aparente estabilidad, es decir, existían latentes problemas tan graves, como lo son la opresión generalizada o la integración nacional, que paradójicamente lo que el país había mostrado era una "estabilidad enfermiza". La caída moral e ideológica de un estado provocó la desorientación e incongruencia del poder oligárquico, que se ve reflejada cuando políticos y jefes militares, ambos hijos directos de la clase dominante, empiezan a echarse culpas por la realidad que ya no se oculta. Esta caída estrepitosa es la que continuara hasta la revolución del año '52. La guerra en fin había mostrado que lo único centralizado en el país era el ejército y un mercado interno muy pequeño e incipiente que se basaba en la actividad minera. Ahora bien, debemos explicitar dos cuestiones implicadas hasta el momento. En primer lugar, si prestamos atención podemos ver la convivencia o la existencia paralela entre dos modelos de producción, el feudal, en el cual los grandes terratenientes explotan a la clase campesina, y el capitalista, constituido por una clase burguesa —con características oportunamente estudiaremos— y una clase obrera minera. Por otro lado, ya está presente el germen de lo venidero en "lo anterior"; la aparición de los modernos partidos políticos como el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), no son más que el resultado de un sistema ideológico caduco, y en el caso particular del partido mencionado, su núcleo de origen pequeño burgués, estaba formado o compuesto por jóvenes políticos

que de un modo u otro tenían que ver con la propia casta política que trataban de derrocar. A su vez, los militares nacionalistas también surgen de este largo proceso que todavía deberá continuar su curso y que venimos explicando hasta ahora. Todas estas partes se relacionarán entre sí: el MNR comprendió que el proletariado minero se avecinaba como participe protagonista en el flujo histórico que se aproximaba —sobre todo luego de las masacres, como la de Catavi (1942)— y ese acierto fue el que le permitió estar capacitado para exigir ser sujeto aliado de los oficiales nacionalistas en una eventual toma de poder.

De manera que se empieza a entretrejer un entramado de relaciones entre facciones y clases que necesariamente debemos desmenuzar si queremos entender cabalmente cuales fueron las condiciones de posibilidad de la Revolución Nacional de 1952. Además debemos intentar descifrar ese enigma que se presenta como la conciencia de clase de cada una de las clases presentadas. Habíamos anunciado a aquellos oficiales nacionalistas, que, habiéndose constituido estos como RADEPA, reconocían con el MNR un enemigo en común, a saber, la gran burguesía minera. Sin embargo, el tener un enemigo en común no es condición suficiente para forjar una alianza fuerte; en efecto, mientras pareciera ser que RADEPA tiene como eje central la venganza patriótica y nacional, el MNR se presenta con una conciencia que le invita a instaurar y querer pensar un orden estatal de nuevo tipo. Y aquí de nuevo vemos que en forma embrionaria esta lo venidero; la futura burocracia del estado burgués de 1952 esta ya toda en el MNR y la pequeña burguesía. No resulta difícil creer que esta idea del MNR no es cara a RADEPA que ve a dicho sujeto como parásito. El MNR por su parte, vio con claridad esto, pero dio una vuelta de turca mas, pronto se dio cuenta que su posición dentro del pacto de gobierno era precaria y se apresuro a compensar su situación con la organización del movimiento obrero. Ahora bien, y esto es crucial, como explica Lenin, la conciencia inicial del proletariado le viene de afuera... los sectores pequeño burgueses, que son portadores de ideas burguesas y más bien democrático—burguesas, necesitan para imponerse sobre la vieja burguesía —de la que más arriba se hablo con el nombre de gran burguesía minera— el apoyo de la clase obrera; pero entonces, y aquí lo complicado, vemos que esta incipiente burguesía que no es tal (porque no se consolida) y que podemos llamar protoburguesía, posee una conciencia de sí, una conciencia burguesa hartamente acabada que la de la propia burguesía. Por otro lado, el proletariado entiende a esta altura del devenir histórico, que debe en este momento de iniciación adherir a este programa pequeño burgués o protoburgués porque de lo contrario jamás vería como posible su integración al sistema político, y con esa integración la lucha por el manejo del poder. Esta conciencia de clase, tanto de la clase burguesa, como de la proletaria, dejó sin aliento a la clase oligárquica dominadora porque esta conciencia era una conciencia de desafío, que se plasmo por ejemplo en la creación de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia. El proletariado se unía, se organizaban entendía ahora que su situación era la misma y que podían luchar para conseguir y conquistar el poder. Tal es el grado que había alcanzado la comunicación entre clases, inédito hasta ahora.

Momento previo a la revolución. Escenario 1949–1952

Podríamos comenzar a analizar este periodo argumentando y sosteniendo una de las tesis pilares del presente trabajo, a saber, que un modelo o un estado, agoniza durante un tiempo prolongado para luego caer, y que durante dicho periodo utiliza todas sus fuerzas y recursos para dar batalla al estado o modelo emergente. Con la muerte de Villarroel se inicia lo que será junto con la guerra civil el preludio del fin de la vieja Bolivia, para dar paso a una revolución que resultaba, por lo menos en sus inicios, prometedora.

El MNR podía sentir cercana la victoria, y es que era consciente de sí mismo y de los protagonistas de esta historia. Sabía bien que los oficiales nacionalistas de RADEPA se dejarían asimilar luego de equilibrar la balanza

primero, y demostrar un claro contra peso a favor después. Conocían que la clase oligárquica podía ser derrotada y desplazada del centro de poder; después de todo, estos pequeños burgueses habían estado dentro del poder oligárquico. Entendían, finalmente, el rol central que comenzaba a tener el proletariado minero.

En las elecciones de 1951, Paz Estenssoro, líder del MNR resulto vencedor; el poder de la oligárquica, en digresión, tomo la peor medida concebible al desconocer las elecciones y propulsar al poder a una junta militar pues no estaba haciendo más que cavar su propia tumba. Se inicia en ese momento el cambio de hegemonía de clase, lo que hace posible plantear la cuestión del poder —y no al revés. La clase pequeño burguesa, con su núcleo determinante y esencial, el proletariado minero, hace estallar la revolución nacional, el 9 de abril de 1952.

La Revolución

Tras la insurrección triunfante, aparece finalmente un momento de disponibilidad total del poder. Es la participación de las masas, como veníamos anticipando, el factor clave en la disolución final del aparato represivo viejo, e incluso fue el frente de masas el que tuvo en sus manos el poder en un primer momento. Pero aquí se nos abre un gran interrogante: si el frente de masas —en especial el proletariado minero— fue quien estaba decidido a enfrentar hasta el punto de tomar las armas al viejo régimen, por qué entonces, teniendo el poder en sus manos lo resigno, luego, a la pequeña burguesía del MNR con la cual se había aliado. Es decir cuál es la razón que justifica o explica que teniendo el proletariado la disponibilidad del poder, y habiendo sido el proletariado el gran protagonista de la obtención de ese poder que ahora era suyo, cuál es la razón, decimos, por la cual la pequeña burguesía se hace de ese poder tomado y ganado por la clase minera proletaria. La respuesta a este interrogante no es fácil; y no daremos con una solución que nos satisfaga si no entendemos primero que la respuesta no está compuesta por solo un factor sino que por lo menos entran en juego dos cuestiones. En primer lugar, y antes de avanzar sobre la cuestión obrera, debemos recordar lo mencionado más arriba sobre la conciencia de esta clase pequeña burguesa y sus características peculiares; la clase burguesa perteneciente al frente del MNR tiene características que la diferencian de aquellas burguesías europeas a saber, posee una modalidad de no expansión o de restricción, que supone un comportamiento oligárquico. Cuando aparecen o surgen sectores que quieren "aburguesarse" acaban por convertirse en verdaderas facciones burguesas descontentas; y eso no es todo, ya que si en un principio solo se proponen la ampliación de una clase al toparse con dicho mecanismo restrictivo, se ven obligadas, en un segundo momento, a destruirla y reconstruirla de inmediato con mayor amplitud y autenticidad. Esta es la cuestión del contenido pre burgués, y es resultado de aquella conexión particular que se dio en Bolivia de un sector burgués ligado a una superestructura anterior. Podemos sostener entonces, si seguimos nuestra argumentación, que la revolución no podría llamarse cabalmente burguesa. No resultaría del todo lícito llamarla así porque en realidad en esta revolución no concurre la burguesía efectiva, sino que la verdadera burguesía es derribada por esta preburguesía existente. Sin embargo, esto no niega que, de todas formas, esta clase pre burguesa posee una conciencia de clase mucho más nítida que la burguesía de la gran minería, oligárquica.

Por otro lado, el MNR pudo darse lugar al poder gracias a las condiciones dadas por el proletariado, mejor, por las masas —ya que también tomaron parte otras clases como el campesinado del que hablaremos más adelante. En referencia a este punto, Dandler sugiere: "¿Es o no actor revolucionario el campesinado? ¿No está siempre sujeto las consignas más avanzadas del proletariado? Una tradición toma al proletariado como vanguardia esencial y única clase capaz de hacer la revolución. La otra toma en cuenta al campesinado como un factor esencial en la lucha revolucionaria"³. Si bien el MNR había tenido en sus planes introducir a esas grandes masas a la política,

nunca pensaron que los canales hacia el poder serían construido por ellas. Pero las masas se vieron impotentes frente a sí mismas. Pues bien, la pregunta que nos surge es obvio, ¿por qué el proletariado, queriéndolo realmente o no, decide entregar el poder? ¿Por qué se sintieron impotentes? La respuesta está en que el partido obrero nunca se independizó del partido democrático (o burgués) y nunca el partido democrático tendrá un tinte obrero si el partido obrero no se encuentra diferenciado de forma clara del anterior; más bien pasa lo contrario, el partido obrero se tiñe de partido democrático, por lo cual sus medidas e ideas se distorsionan. Pasa por una cuestión de naturaleza de la clase obrera. La clase obrera, como clase para sí misma, no podría triunfar de esta forma sobre las demás clases. El destino de la revolución está echado en esta cuestión; tarde o temprano la pequeña burguesía de MNR vería un problema en su proyecto burgués (un aparato estatal, con una burguesía dotada de su propia ideología nacional—burguesa) en la clase obrera. La clase obrera por su lado, sería testigo de cómo las promesas de la revolución irían cayendo una a una. El divorcio entre el MNR y el proletariado estaba ya supuesto en esta cuestión desde el inicio.

Aunque los obreros no supieran controlar su poder, esto no significa de ninguna manera que no hayan actuado como clase de poder. Pero la mejor manera de echar luz sobre esta cuestión es analizar la dirección de las primeras realizaciones de la revolución. Como primera medida podemos mencionar la nacionalización de la gran minería; mediante esta, llevando el nombre de Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), el MNR se hizo de un centro de acumulación capitalista, manifestando un declarado y temprano carácter capitalista del estado. Ahora bien, entendemos claramente que el mayor poder de este centro de acumulación proviene de la fuerza productiva de los obreros, que como vimos aun no lograba asumir una conciencia de sí totalmente acabada. Pero es esa falta de conciencia acabada, justamente, la que provocó que la enorme fuerza de la clase obrera se volcara a la creación de las condiciones de éxito de aquellos que pronto serían enemigos, en vez de canalizar en beneficios para sí. Fue la fuerza de la clase proletarizada la que permitió la reforma agraria, que a su vez constituyó a los productores independientes del campo, sector que, luego auspiciaría de nuevo aliado de la burguesía, que vería en esta nueva clase un sujeto ideal para sostener su acumulación. En otras palabras, la clase obrera se vio condenada por no ser capaz de seguir el ritmo de la revolución, y provocó con ello que sus propias fuerzas fueran utilizadas y aprovechadas por otras clases que sí tenían una conciencia clara de sí, en el caso de la burguesía, o un desinterés, en el caso de la clase pequeña productora. La burguesía comenzaba a entrar en una etapa de separación del proletariado al entender que como clase, lo que ahora interesaba —luego de usar el poder revolucionario del proletariado— era acumular y desarrollar su proyecto burocrático—burgués en un contexto lo menos contestatario y exigente posible. Al respecto, resulta oportuno el comentario de Klein: "El genio de Paz Estenssoro consistió en darse cuenta de la importancia de esta fuerza absolutamente nueva (...). El próximo cuarto de siglo el campesinado se convirtió en el bastión de los elementos conservadores del gobierno central."⁴

Crisis e intervencionismo del imperialismo Estadounidense

La intervención del imperialismo norteamericano solo se entiende a la luz de la crisis económica derivada del conflicto en la producción minera. La clase obrera fue encauzada por un camino que terminó por desestabilizar la producción minera, centro de acumulación del nuevo orden estatal capitalista. La inflación y la inestabilidad monetaria sirvieron de excusa perfecta para la intervención estadounidense, que fue recibida por amplios sectores con brazos abiertos a solo cuatro años de haberse producido en el país uno de los hechos más significantes de su historia. Solo la desmoralización generalizada y la persistencia de la burguesía en el poder por desplazar al movimiento obrero del escenario podrían explicar que tras una revolución de tinte tan nacionalista se haya aceptado

un plan monetario norteamericano. Por otro lado la quietud de la clase campesina proveía de un margen muy amplio de acción a MNR.

Con el gobierno de Siles Suazo se hace absolutamente evidente el intento de finalizar con la influencia obrera; queda claro en la tentativa de crear un nuevo movimiento obrero. El plan norteamericano había pasado de la economía a la política y se atrevía a exigir la ruptura concreta de todo lazo entre el MNR y el movimiento obrero y su aniquilación política. Podemos sostener que el imperialismo norteamericano fue uno a uno destruyendo los elementos de control de poder, primero del movimiento obrero, luego de la burguesía burocrática, que se convirtió en un títere sin alma propia. En un comienzo tomó posesión del afluente económico al bloquear el accionar obrero e imponer un plan económico acorde a los intereses estadounidenses; luego, mediante un pacto entre el MNR y el campesinado, que no se vio preocupado por la situación siempre que la economía estuviera lo suficientemente encauzada como para que los efectos de la crisis no afectara su economía. Todo lo cual fue construyendo una legitimación ideológica que al ser alcanzada permitió a su vez hacerse de los medios de coacción. Con el adiestramiento ideológico de las fuerzas armadas concluye todo resabio de la revolución del '52 y se inicia un nuevo periodo de gobiernos militares aliados al imperialismo. Por ello solo el inmenso grado de destrucción moral y la sistemática abolición de la memoria histórica, sumadas a la mediatización del campesinado, la corrupción de la pequeña burguesía y la ruptura con la clase obrera, podían hacer posible la aparición y triunfo, por lo menos momentáneo, del intervencionismo del imperialismo norteamericano.

Conclusión

Resulta casi inevitable intentar interpelar la revolución del '52 a la luz de la actualidad, pero más interesante aun es realizar un esfuerzo por entender el presente histórico de Bolivia y de toda la región teniendo como herramienta explicativa a dicha revolución.

Si nos proponemos la tarea mencionada entenderemos que no es casual que Bolivia este pasando por un proceso de reivindicación nacional, ya que interpretamos aquí que el pueblo boliviano, en general, afronta un proceso de desarrollo de su conciencia nacional, y que, en particular, las distintas clases avanzan en la consolidación de una conciencia de sí propia. No cabe duda que aquel espíritu y movimiento del año '52 no ha perecido, sino más bien, luego de un proceso de latencia, ha emergido con renovadas fuerzas y acorde a los parámetros y criterios del presente histórico. Consideramos que se está dando una lucha entre un imperialismo que se empeña por mantener vigente su poder, sin encontrar las herramientas que legitimen dicha tarea, y un pueblo que entendió la lógica de esta intervención ya sea en su nivel represivo o ideológico.

Bibliografía

- Azcuy Ameghino, E. (2004) *Trincheras en las Historias. Historiografía, Marxismo y debate*. Imago Mundi, Buenos Aires, 2004.
- Dandler, J. (2001) "Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952–1953). Dinámica de un movimiento campesino en Bolivia" W.Funes, P. (comp.) *Teoría de las revoluciones latinoamericanas*. Udishal, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Klein, Herbert S. (1992) "La Revolución Nacional 1932–1964" *Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*, N° 3. La Paz
- Mas, S. *Revolución y contrarrevolución en Bolivia*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1998.
- Zabaleta Mercado, R. (1986) "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932–1971)". Universidad Autónoma de México (comp.). *América Latina: historia de medio siglo*. Siglo XXI, México D.F., 2003

*Universidad de Buenos Aires. federicoliosi@yahoo.com.ar

¹ Mas, S. 1998: p.29

² Zavaleta Mercado, R. 1886: p 78

³ Dandler, J. 2001: p 85

⁴ Klein, H.S. 1992. Número 3 de *Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*

EL LENGUAJE Y EL DERECHO

Liliana Lisanti*

El economista y filósofo bengalí Amartya Kumar Sen, aportó una clave de su estudio e investigación a este escrito: *"Si una idea fundamental tiene una ambigüedad esencial, una formulación precisa de esa idea debe tratar de capturar esa ambigüedad antes que de borrarla o eliminarla."* Esta captura por lo general es obviada o disimulada y deja por lo tanto una fisura en el objeto de estudio de imposible clausura; la captura implica detectar la falla y superarla.

Ese es el caso del Derecho, tal como lo plantea Kelsen en la Teoría Pura del Derecho: su fundamento refleja en la praxis del derecho una fisura que conlleva consecuencias.

El propósito del presente escrito que trata de demostrar que el Derecho, tal cual lo conocemos sostiene, según esta teoría una ambigüedad esencial, que intentaremos "capturar" para desentrañar.

I) La captura

El término ambigüedad tiene variados sinónimos: anfibología, equívoco, tergiversación, enigma, imprecisión, vaguedad, indeterminación, confusión, etc. Y en su definición (del latín ambiguus) y dicho en relación al lenguaje: que puede entenderse de varias maneras o admitir diversas interpretaciones, y dar, por consiguiente, motivo a dudas, incertidumbres o confusión.

Estamos en una doble ambigüedad, en la Teoría de Kelsen ya que en términos generales, fundamenta su Teoría en Kant, un racionalista que buscaba en su diagnosis hallar la verdad a través del razonamiento y el método, una conclusión que no divorciaba de la realidad y de lo que el sujeto del análisis podía percibir. He aquí la primera ambigüedad, pues la Teoría Pura de Kelsen no cumple el soporte filosófico de Kant.

Tal es el camino que nos marca en su Tesis el Doctor Enrique Arias Gibert, donde demuestra que la metodología kelseniana no se sustenta como método científico, ya que no se condice al sustento filosófico de Kant para serlo. Es obvio que si se dice de una teoría cualquiera que es metodológicamente científica, tiene un status de coherencia a priori.

Es de amplio conocimiento la aceptación de La Teoría Pura del Derecho de Hans Kelsen en el Derecho. Por las razones que fueran: desde una simple aceptación de los parámetros impuestos desde los claustros, hasta una forma cómoda y práctica de ver distintas situaciones jurídicas, aplicando simples reglas de validación y eficacia. Realmente simplista, en contraposición a una materia como es el Derecho atravesada por muchas y diversas ciencias para su cabal comprensión, y que tiene como eje de producción la interacción social.

La segunda ambigüedad se produce en términos de realidad. Se habla entonces, al desarrollar esta teoría del mismo en términos de *"como si"*...y esto no es realidad, sino comparación, ilusión, fantasía. Vale recalcar que a la ambigüedad del fundamento se suma la imposibilidad de articularla con el Derecho en términos de realidad, y es sostenible solo en la estructura de "similitud", de parecidos y referencias no sincrónicas.

Las normas jurídicas son enunciados que prescriben y organizan las conductas del hombre en una sociedad con objetivos de información, prevención, sanción, etc. Las mismas por diversos caminos fácticos, desde la aplicación de la costumbre, la discusión en el ágora griego, el derecho romano, fueron desarrollándose a través de la historia por la compulsión de fuerzas que lo determinaron. No fueron ilusiones, ni pareceres, sino hechos que fueron conduciendo al hombre por su propia historia, mas allá de la contingencia, que también fue real.

La Norma Fundamental que es el objeto sublime de la ley según Kelsen: no podemos sustraernos de ella, se escapa a la racionalidad, y queda allí como suspendida e indiscutida.

En ocasiones la Historia ha contado con una irrupción tal del hombre en su propio destino como para fundar su propio Derecho, (en términos de Ranciere) ni tampoco es menor recordar que en la Revolución Francesa la instauración de la Republica, no fue incruenta, ni en los dichos ni en las palabras.

Tampoco le faltó contradicción, Robespierre dijo: *Toda ley que viole los derechos inalienables del hombre es esencialmente injusta y tiránica, no es una ley en absoluto.* Sin embargo inauguró la Republica de la única forma posible: matando al Rey, que era la personificación de la Ley misma, que no había cometido delito, ni podría siendo el mismo Ley. Un análisis jurídico podría leerse como la prosecución de un bien mayor...donde el costo que sufre en términos de valor es menor.

Nuestros antepasados para conformar nuestro ordenamiento se han "inspirado" en anteriores códigos o constituciones para su redacción; la elección, desarrollo y aplicación de sus fuentes, siempre refirió a una ideología, aunque nunca se nombre como tal.

Kelsen es funcional en este aspecto: pretende que el Derecho está desprovisto de ideología, *como si* pudiera

ser un producto "esterilizado", *como si* no fuera representativo de fuerzas de poder, *como si* no fuera parte de un proyecto de país, *como si* representara a todos en su totalidad, *como si* fuera real.

La estructura del Derecho, así enunciada, es en un primer recorrido por la misma una serie de normas que han sido validadas por otra de jerarquía superior; un Poder Legislativo que produce normas y un Poder Ejecutivo que promulga y publica. Una especie de industrialización del derecho, producción en serie, standarización normativa; capitalismo en funcionamiento y en funcionalidad.

Por eso, al tratar de conceptualizar a la Norma Fundamental, surgen preguntas que deberían guiarnos hacia su consolidación y no a su difuminación, que es donde finalmente arribamos.

Sería importante respondernos: ¿La Grund Norm surge por fuera o dentro del sistema jurídico?

Si fuera externa, sería totalmente arbitrario que nos obligara en nuestro Derecho, y a todas luces algo inadmisibles. Daría por tierra todo su cimiento de validez, así que debe ser descartado. Nos queda otra alternativa, que sea una norma interna.

Si es interna, la misma tendrá validez si un sujeto legitimado la redacta. Es obvio que eso no ocurre y se convierte a todas luces una "ficción", o sea tomar como un hecho real algo que nunca sucedió. En este sentido podemos arribar a la conclusión que la Norma Fundamental no es tal sino más bien por su propia contradicción: una No—Norma.

Con esta No—Norma, sin sujeto y sin contenido real, estamos ante una *fictio iuris* como lo fue la *lex Corneliae* para los romanos, que prescribía que si un ciudadano romano moría en manos del enemigo había *que fingir* que había muerto un momento antes de haber caído prisionero, de este modo aún era ciudadano romano y, en consecuencia, podía causar una sucesión. Esta ficción, es decir, la suposición de la existencia de un hecho que en realidad no ha tenido lugar, recibe el nombre de *fictio legis Corneliae*.

En términos paralelos, la No—Norma Fundamental de Kelsen sería una *fictio legis* también: un espejismo que sostiene su propio fundamento.

He aquí la ambigüedad que hablaba Kutar Sen: ¿Por qué aceptamos la ficción kelseniana como si fuera parte real del ordenamiento jurídico?

¿Porque cimentamos el Derecho en un objeto inasequible?

¿"El como si"...lo libera del cuestionamiento? No.

Ya con Hobbes, supimos conocer de ficciones: el estado de la naturaleza. Ficción que él mismo admitió y que significó en su momento la inauguración del Estado, la fundamentación que sostuvo esta institución como instrumento del poder. Parece increíble que la Humanidad descansa sobre ficciones. El Contrato Social es otro ejemplo de ello.

¡Se supone, con esta postura, que la estructura del sistema jurídico, en tanto método, un híbrido sin ningún tipo de ideología o sistema de valores! Esta no—subjetividad (pues nos da percepción de ficciones) perjudica nuestra discernimiento como seres políticos. Nos despoja de cuestionamientos, nos sumerge en la abulia del razonamiento.

Este fundamento, es funcional a intereses, que viraran a lo largo de los tiempos conforme el color de la ideología que lo sustente.

Se afianza en nuestro imaginario una realidad virtual, que nos hace transitar por un derecho que pretende proveernos de Justicia y Equidad, pero sin ofrecernos la posibilidad de cuestionar al propio Derecho, en un nuevo paradigma. Logranse establecer una defensa de la ideología imperante. Por supuesto que esto tiene varios matices y aristas y puede revertirse, aunque la lucha contra el imaginario social imperante, da tela para otras discusiones y no es de nuestra incumbencia ahora.

¿Que es aquello que logra que jueces y letrados se sujeten a este planteo ilusorio? ¿Si ellos son rehenes de tal deducción, por que ámbito de realidad estamos transitando? ¿Será la excusa pseudo—doctrinaria que permita situaciones de ficción jurídica, cuando estamos en realidad ante una injusticia? ¿Son conscientes de la ficción? ¿Son cómplices de la misma?

II) Imaginario social y significantes flotantes

Este lazo entre realidad y ficción es interesante y abre otra perspectiva en la presente exposición. ¿Es la Teoría Pura solo un ejemplo al azahar? Veremos que no...

Cuando Videla en una conferencia de prensa hace mención a los derechos humanos y en particular a los de—tenidos sin procesar y a los desaparecidos de estos últimos hace énfasis en: "mientras sea un **desaparecido** no puede tener un tratamiento especial, es una incógnita, no tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo: esta des—aparecido. (sic)"

Quiero detenerme en esta declaración del genocida, donde pretendió despojar de toda entidad a los desaparecidos, les nominó en tanto vacío legal. Era claro el propósito de demostrar una imposibilidad de avanzar en ese reclamo, de justificar lo injustificable. Debemos tener en cuenta que los "Comunicados" de la dictadura tenían carácter de axiomáticos. Sin embargo, a pesar de una sociedad que sumisamente aceptó sus palabras, estas mismas declaraciones dan inicio al reclamo de Madres de Plaza de Mayo de "aparición con vida".

Una negación de la negación empezó a gestar en el imaginario social un fenómeno que con el paso del tiempo se convirtió en reclamo válido. ¿Cómo pudo ocurrir esto? Tengo una hipótesis, el reclamo de justicia en tales términos **y no en otros**, produjo la tensión suficiente y necesaria para que tomara cuerpo.

La performatividad de la palabra dio a luz en la sociedad a una nueva posibilidad de variables del significante. Ranciere en "El desacuerdo" nos presenta esta idea de la irrupción en el lenguaje político, donde lo importante son los efectos que produce esa aparición, en este caso la discusión entre: desaparecidos y aparición con vida. Es aquí donde debemos remitirnos al imaginario social. ¿Como se gestó un giro copernicano en el ámbito de la desaparición de personas y los derechos humanos en general?

Cuando hablamos de enunciados, como manifestación expresa de la lengua, es un acto de apropiación de un individuo concreto. Esta fue la intención de Videla, inaugurar con este vocablo un ámbito impracticable para la ley, desde el absurdo y lo irracional: Sin normas que planteen este supuesto, no hay forma de abordarlo.

Cuando relatamos de la performatividad de la palabra, nos referimos a su posibilidad de formar subjetividades. A eso apuntó Videla.

Sin embargo la sociedad no está inerte, hay cuestionamientos de lo político continuamente, desde dentro y desde fuera. Bastó la irrupción de un vocablo, que se auto—tensionó con otros reclamos sociales para que se sucedieran cambios en el imaginario social. Zizek Slavoj, toma este tema, relacionándolo con Lacan y nos aporta en su libro "El sublime objeto de la Ideología", varias parámetros que lo explican.

En primer lugar, embarcado en la escuela de anti—descriptivistas, dice "el problema básico del antidescriptivismo consiste determinar que es lo que constituye la identidad del objeto designado (en este caso el término des—aparecido) mas allá del siempre cambiante cúmulo de rasgos descriptivos—" (Pág. 134). Acá comienza a explicarse como un término cambió en su contenido, en sus elementos descriptivos, siendo el mismo objeto. Mientras los descriptivistas se basan en un mero enumeración de los elementos: *el vínculo es el resultado del significado de un nombre, así lo explica en el prefacio Ernesto Laclau*, los anti—descriptivistas con su postura dan comienzo a un sinfín de posibilidades. Pues ellos sostienen que el mismo vocablo puede aceptar elementos

disímiles en su significado, que opongan incluso, al que tenía hasta ese momento.

Suma el concepto de "designante rígido" (como aquel que apunta al núcleo imposible—real, a lo que "hay en el objeto que es más que el objeto", a ese plus ofrecido por ese significante. (Pág. 137) del "Sublime objeto..."), abriendo así la posibilidad de que la irrupción de la palabra se encuentre con otros designantes flotantes a la espera de hallar aquel que conforma el contenido de su propio deseo.

Zizek nos explica que hay mas que un significante, significantes flotantes que ante determinados elementos, conciben un giro en la concepción del término, llama a este punto de enganche novel el *point de capiton*, o punto de acolchado; lugar donde se reestructura un nuevo significado del término. Lo presenta como un giro de orientación "hacia atrás" (retroactividad del significado), hacia lo que el denomina un bautismo primigenio. El orden simbólico, aquello que produce orden, se hace presente y conforma inauguralmente el significado de la palabra en cuestión.

Laclau propone privilegiar la construcción de dicha lógica a través de una cadena de significantes vacíos: *sig-nificantes flotantes* que nos indican desplazamientos en las fronteras de la percepción política. El significante como construcción de una identidad popular, luego que la frontera estable se da por sentada, y que está en continuo juego de significantes flotantes. Lo postula desde el eje histórico, desde el cual surge el análisis.

Sin embargo, aun hoy hay gente convencida que en Europa hay 30000 desaparecidos que caminan por las calles, disfrutando de total libertad, paseando bajo su total responsabilidad y provocando este mal entendido. Ha perdurado esta percepción del término en parte de los receptores del mensaje, pero el lenguaje también vira de su propio sentido, y desde el mismo lugar que intentó ubicarlo Videla, lo tomó otro discurso que le dio una concepción distinta y se convirtió en su enemigo: en la figura legal que le condena, en el tipo penal que finalmente lo enjuicia.

Laclau redondea nos recuerda que la construcción del objeto mismo lo hace el discurso. Vale decir entonces que Videla en su "discurso" pretendió designar a los desaparecidos como un vacío, y dio inicio a la contraposición de otro discurso, a un avatar dialéctico que se conformó a través de un nuevo discurso.

III) Una dialéctica superadora

Planteo entonces, una mirada tal como lo hace Giorgio Agamben, en el Tiempo que resta (comentario de la carta a los romanos) en su Segunda Jornada (un símil de capítulo , ya que se trata de seminarios realizados por el autor entre 1998—1999) donde desarrolla una particular mirada sobre el Libro a los Romanos del Apóstol Pablo, al explicar el término *hos me* en el texto complementario de 1 Corintios 7: 29—30 "Pero esto digo, hermanos: que el tiempo es corto; resta pues, que los que tienen esposa sean como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen..." y refiriéndola a la vocación mesiánica como la llama Agamben.

Es particular esta redacción paulina donde las acciones no se contraponen con su comparación, sino con su negativa. Explica Agamben en la pag.33

"los gramáticos medievales interpretaban el comparativo no como la expresión de una identidad o de una simple semejanza, sino— en el ámbito de la teoría de la grandeza por intensidad — como la tensión (intensiva o remisiva) de un concepto respecto del otro." "el hos me paulino aparece entonces como tensor de tipo especial...sino que lo tensiona en si mismo.

La propuesta es entender el Derecho como tensión sobre sí mismo, como posibilidad de inaugurar una disciplina capaz de tomar contacto con la realidad y obrar en consonancia planteando el “como si no”, de tensión en sí misma.

La auto—tensión puede ser parte de explicación, que venimos desarrollando con los desaparecidos como fenómeno del imaginario social. Fue necesario un cambio de imaginario social, político e institucional que proveyó sustento para la justicia tanto tiempo reclamada por Madres y Abuelas, en tanto discurso preformativo.

Agamben en su análisis, lo relaciona con otro vocablo griego *klesis*, traducido como vocación y al respecto reflexiona de este término: “Lo que según la ley, hacía de uno un judío y de otro un gentil, un goi, ... queda anulado por la vocación, ... ¿Por qué permanecer en esta nada? sino el inmóvil gesto anafórico de la llamada mesiánica, su ser, esencialmente y ante todo, una llamada de la llamada. Por ello la vocación puede unirse a cualquier condición; mas, por la misma razón, la revoca y la pone en cuestión radicalmente en el acto mismo en el cual se une a ella.” (pag.32) *La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación.* (pag.33)

En el Derecho, hay quien interpreta, y esta vista como vocación, podría esgrimirse completando la hipótesis que: entender el Derecho como auto—tensión y al interprete con una vocación tal que revoca toda otra finalidad que no sea el análisis del Derecho, sin perder su forma, en una dialéctica con la realidad, en auto—tensión “especial” en miras de hallar siempre un mejor camino a transitar.

William I. Thomas (figura destacada de la escuela sociológica de Chicago) nos aporta el siguiente pensamiento: *si los hombres definen las situaciones como reales, sus consecuencias son reales.*

Videla pretendió establecer un vacío, una aporía — un enunciado que expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional. Presentó como real una falta de cobertura legal, y sus consecuencias por la propia nominación se tornaron en consecuencias reales.

La persistencia de la lucha, la multiplicidad lenguaje con su performatividad y una política de Estado que vino a completar el esfuerzo, hizo el resto.

Para Agamben, la lectura por analogía sería:

el desaparecido... como si no estuviera desaparecido...
aparición con vida... como si no pudiera aparecer...
como si estuviera muerto... como si no lo estuviera

La auto—tensión aplicada al Derecho puede darnos varias sorpresas agradables. La búsqueda de justicia por parte de las Madres tuvo eco en ese ámbito, acompañadas por la decisión política ineludible de avanzar en los Derechos Humanos.

IV) Conclusión:

“Si una idea fundamental tiene una ambigüedad esencial, una formulación precisa de esa idea debe tratar de capturar esa ambigüedad antes que de borrarla o eliminarla.” Hemos tratado de capturar la ambigüedad y aplicarla a una realidad palpable de nuestro país.

Ahora en la segunda parte de la frase nos dice “eliminar o borrar” la ambigüedad: y este es el desafío. Quitar todas las posibles “babeles” y apreciar la posibilidad de contraponer cada circunstancia al Derecho, con la capacidad y ductilidad de proveerse a sí mismo de una tensión dialéctica y superadora.

La historia del hombre nos muestra lo contingente de los hechos y la polivalencia de las lecturas que hacemos. Estamos atravesados por un imaginario social, que no es igual a ningún otro, ni en otro tiempo ni en este mismo, ni en otro lugar y ni tampoco es unívoco. La misma lectura de los hechos nos plantean diferentes realidades, de acuerdo al imaginario que nos sustente, el discurso debe implantarse y es por la fuerza de la palabra y lo tangible de los hechos que el argumentación produce.

*Los hombres se sirven de palabras para ocultar sus pensamientos y
de los pensamientos para justificar sus injusticias.*

Robert Musil

Bibliografía:

Agamben, Giorgio

Zizek, S. *"El sublime objeto de la ideología"*. Ed. Siglo XXI, 2009.

* Estudiante de 4 año de Derecho . Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM) email: lisantiar@yahoo.com

NOTAS SOBRE EL DERECHO

Rodolfo Enrique Peláez *

El propósito del presente trabajo es señalar algunas concepciones que buscan sustraer las leyes de su matriz política, distanciándolas de la cíclica demanda de transformación propia del desarrollo de las sociedades. El objeto aquí es el Derecho hegemónicamente instalado y conservado por las minorías dominantes, no otras construcciones que aún no han logrado afianzar un proceso superador de las viejas tradiciones.

1 La invisibilización del poder

En los pueblos primitivos la palabra del líder del clan o de la tribu decidía y corregía comportamientos. Su autoridad personal era la ley; y así llegó a los Reyes, quienes —al ampliar territorios y súbditos— necesitaron delegar en otros que representaran y extendieran su voluntad. Para preservar su capacidad de control y última palabra apelaron a directivas, procedimientos escritos, recursos o apelaciones que hoy perduran en forma de leyes y de requerimientos dirigidos a las instancias judiciales de mayor jerarquía.

En esta apretada cronología aparece primero la autoridad y luego la imposición de la palabra que transitará hacia la forma escrita. Sin embargo, pese a este histórico orden de prelación, las teorías actuales prescinden de líderes o de Reyes y definen al Derecho como el conjunto de reglas escritas que ordenan y regulan el funcionamiento de una sociedad. Normas y funcionarios ad hoc que se limitan a cumplirlas y hacerlas cumplir como si preexistieran a cualquier voluntad.¹

Arias Gibert ² advierte: *"no son las normas las que determinan las conductas sino que son las conductas y valoraciones que, en su interferencia, construyen las reglas"* Más adelante agrega: *"tanto las doctrinas iusnaturalistas como las llamadas doctrinas positivistas del derecho, mantienen las nociones de un conocimiento vulgar forjado para una práctica" (...) "lo que caracteriza al conocimiento vulgar es el animismo" (...) "El conocimiento vulgar, el animismo, tiende a eternizar las conductas, estructuras y valoraciones sociales como un hecho 'natural'".*

En el positivismo las normas se convierten en fetiches ³, cobran vida propia abstrayéndose de toda humanidad. En el iusnaturalismo trasladan las reglas de la naturaleza o el mandato de Dios; las decisiones provienen de una verdad absoluta, inmutable y superior. En el comon-law el fetiche es la investidura: la ley es lo que dice el juez ⁴. El conjunto de Leyes y el pertenecer al órgano ocupado de administrarlas supone el despojo de toda subjetividad y parcialidad, de toda limitación de humanidad: un espacio incontaminado de mezquindades, intereses o criterios particulares.

En todos los casos, el fetiche —y no el poder que invisibiliza— parece ser quien prescribe y regula las conductas de la sociedad.

2 La exclusión de las formas

¿Por qué el Derecho en sus cíclicas teorizaciones, invisibiliza la autoría humana equiparándose a una 'Sagrada Escritura' secular? No contentaría demasiado, responder que las mueve un espíritu imitador. Sólo lograría trasladar la pregunta al ámbito imitado.

Slavoj Žizek al seguir los planteos de Freud y de Marx, explica que el secreto a develar no es el contenido supuestamente oculto tras la forma sino el secreto de la forma misma: *"¿por qué los pensamientos oníricos latentes se traspusieron en forma de sueño?, ¿por qué el trabajo asumió la forma de una mercancía?"* ⁵

La respuesta de Marx es: los productos del Trabajo son mercancía cuando se ejecutan de manera privada sin arreglo a un plan social común. La respuesta no está en el valor de uso, o en el valor de cambio, en su abundancia o en su escasez; sino en la forma en que se organiza, o no—organiza, su producción.⁶

En los modos de ejecución del Derecho usual, la democracia —entendida como expresión de la voluntad general— tiene las puertas cerradas. Las autoridades de aplicación no son electivas, las fuentes a las que se recurre están limitadas a un círculo de especialistas y aunque la promulgación de la ley se reserva a órganos electos —intermediadores— la interpretación del Derecho en última instancia es la del Juez.

En el caso de cargos ejecutivos o legislativos cualquier ciudadano puede saber por qué está tal gobernante, tal diputado o tal otro, saber medianamente la dirección de su ideología, quiénes acuerdan con él, cuántos lo votaron,

cuándo dejará el cargo.

En el Poder Judicial ya no queda tan claro. Comienzan las razones filosóficas y sociológicas, la invocación a la independencia, a la necesidad de estar elevado respecto de las disputas. Se multiplican las explicaciones espezializadas y el lenguaje esotérico. Demasiadas justificaciones de la necesidad de diferenciarse. Algo que, en política básica, generaría fundadas sospechas de manipulación, aquí no las genera fácilmente.

Quizás el crecimiento de lo superestructural tenga relación inversa a su excluyente disfuncionalidad. En el Derecho hay excluidos, el mayor grado de exclusión de la forma democrática que declaran tener las repúblicas.

El paralelismo con las explicaciones de Marx, respecto al funcionamiento del Capitalismo en torno a la mercancía, puede estar aquí en la ausencia de suficiente participación y consenso en la creación de las reglas; en la elección y remoción de las autoridades de aplicación.

Una gran mayoría no ha discutido, no ha decidido o ni siquiera conoce las leyes que nos rigen. Tal vez por eso, el Derecho —habitualmente— adquiere esa forma sobrevaluada y ajena. Porque porta una voluntad privilegiada y excluyente.

3 La endeblez de la verdad

La necesidad de discursos basados en verdades, que puedan eludir con eficacia la disputa política, pretende en el dar rango científico una nueva justificación no decisional del Derecho.

Pero, como señala el finlandés Von Wright ⁷ las normas no son veritativas sino prescriptivas. Tienen diferentes operadores deónticos: permiten, prohíben, obligan o facultan. Esta característica resulta una complicación a la hora de construir ciencia. Típicamente ésta se sustenta en verdades —afirmaciones— comprobables. ⁸

La empeñosa ciencia jurídica reemplaza verdad por validez y procura validar un discurso sin grietas, una cadena de porqués que se profundicen y conformen un sistema coherente, racional, auto—fundado.

No obstante los esfuerzos, la científicidad tiene sus enemigos:

Determinar de antemano qué cosa es ciencia y qué cosa no lo es, qué cosa superstición, qué cosa lo científico; revela prejuicios epistemológicos que representan los propios convencimientos o premisas de 'cómo' se debe conocer. Ubicar erróneamente las categorías que ordenan el conocimiento produce la ilusión de entenderlas construidas efectivamente en el mundo; así pasa con lo bueno, lo malo, lo verdadero, lo falso, el espacio y el tiempo, la causalidad, etc. ⁹ La demanda de absolutez derivada de la necesidad de puntos de partida sólidos, pone un tope a la cadena de preguntas y explicaciones; ¹⁰ se adjudica un principio que se considera el fondo de la cosa y no hay más allá de ese punto: *"La partícula material más pequeña que existe es el átomo, todo lo existente tiene una última reducción: el átomo."* ¹¹ Esa última instancia tras la cual no había más, tras la cual se acababan las preguntas, quedó (y quedará) superada varias veces con el desarrollo de nuevas investigaciones.

La quimera de la verdad única y absoluta, la palabra perfecta que puede explicar de una vez y definitivamente el todo de todas las cosas, concluye en un oscuro no—racional donde termina lo sabido; pero más allá el mundo sigue. La ciencia describe la máxima reducción de lo existente; pero más allá el mundo sigue... Al tiempo se descubre una nueva explicación y aquello de *"cerremos el registro de patentes, ya nada más puede inventarse"* dicho en EEUU en el año 1900, cada vez suena más ridículo. El sentido común cambia.

Explicar lógicamente un hecho no lo hace racional. Una confusión aquí, implicaría reemplazar el hecho —o su descripción aproximada— por el concepto que lo abstrae. Si eso ocurre, existe un desborde de la racionalidad hacia terrenos que no le son propios. Kelsen representa ese desborde en el Derecho. Se esfuerza en construir una estructura con la que intenta reemplazar a la realidad o, al menos, prescindir de ella ¹²

La *Teoría Pura del Derecho* intenta despojar a la ley de todo contenido concreto o valoración moral, construye una estructura racional en donde las premisas actuales o específicas se derivan necesariamente de otras premisas previas más amplias y generales.

Esa racionalidad jurídica puede entenderse como una concatenación de porqués dirigidos hacia una razón o fundamento cada vez más profundo y amplio. Si partimos de una afirmación que con el mejor convencimiento, asevere: 'el crimen debe ser castigado' y luego pregunte '¿por qué?'. Sucesivamente podría responderse: 'debe ser castigado porque ese tipo de acción es mala para la vida de los hombres'; y luego 'es malo para la vida de cualquiera de nosotros porque no permite que se continúe naturalmente'. Luego argumentarse 'no interrumpir la vida hace al destino a cumplir por cada persona' y al mismo tiempo afirmar 'si tiene que pasarte te va a pasar igual', etc. Repreguntar es indagar por más; pero la repregunta sostenida inexorablemente resolverá en ignorancia o en ficción. Es de notar que si no se cae en la tautología a dos o tres racionalidades de profundidad, comienzan a surgir afirmaciones dogmáticas, fantasiosas.

En la *Teoría Pura del Derecho* de Kelsen, la pirámide racional, el encadenamiento por el cual una norma se funda en otra superior se diluye en las profundidades de la abstracción intelectual, fundiéndose y confundiéndose con la imaginación. Toda la gran construcción de conocimientos y especulaciones más inteligentes y racionales descansa sobre cuatro míticos elefantes y una gran tortuga que los sostiene por encima de los abismos inmensurables de lo desconocido.

4 La fantasía es la parte de lo real que más se le parece

El interés de liberar las mercancías, la economía "regulada por la mano invisible", es conveniencia para quien tiene las mejores cartas y a la vez superestructura que funda el optimismo irracional. Se supone tan intrínseca bondad en las personas que puestas sin el obstáculo del control Estatal "naturalmente" harían lo que es bueno para todos. . .

Lo expone en 1949 el Dr. Arturo Sampay: *"El orden natural del liberalismo, entonces, recibido de la concepción doctrinaria de los teócratas, se asentaba sobre un concepto absoluto de la propiedad y sobre la creencia de que movida por el sólo interés personal, sería capaz de generar automáticamente un orden justo. Obsérvese que aquí allora el basamento último de esta doctrina, o sea, la concepción evangélica del hombre, heredada del liberalismo de Descartes y Rousseau. Si el hombre es absolutamente bueno (...) no podría en el ejercicio de su libertad económica, explotar a otro hombre (...)"*¹³

Tanto el fundamento de la teoría liberal como el de la teoría del derecho, están puesto en un punto supra-normativo que usurpa el lugar en el cual toda sociedad pone sus aspiraciones. Puede advertirse al invertir la clásica pirámide kelseniana, usualmente con su normatividad dirigida hacia el mundo de lo fáctico, los contratos apuntando hacia las leyes, las leyes a leyes superiores, éstas a los tratados, a la constitución. . . Allí al final de todo, aparece ese punto trascendente a la racionalidad normativa: la fantasía.¹⁴

Si en el lugar de la fantasía se ubica al Dios cristiano, el ordenamiento desde lo más puntual y secundario a lo general y principal, dirá buscar primordialmente que lo colectivo no obstaculice los designios de ese Dios para

cada persona de su jurisdicción. Consecuencia próxima a las definiciones del lusnaturalismo cristiano.

Si la racionalidad del Iluminismo desplazara a Dios de esa ubicación, el ordenamiento se orientaría a despejar una razón o verdad pura, incontaminada y capaz de regular todo con neutra "objetividad". Característica próxima a las teorías Positivistas.

La fantasía es para *Lacan* el último soporte de la llamada "realidad" —no en el sentido de 'la vida es sólo sueño' o 'la realidad es sólo una ilusión'— sino en tanto a que es un ensueño lo que determina nuestra actividad, lo que explica mucho de nuestro modo de actuar.

Podría suponerse que una fantasía importa menos consistencia o verdad que una construcción racional. No es así. *Zizek* ilustra lo poco que la realidad exterior influencia a la ideología construida sobre una fantasía y demuestra que *"la ideología definitivamente se consolida cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen funcionan como argumentaciones a su favor"*¹⁵

La fantasía sintetiza en el futuro el para qué final, la inversión de la cadena de porqués. La fantasía sintetiza el adónde llegar; o bien representa aquello que se quiere perpetuar, eternizar o conservar. Aspiraciones que se encarnan en héroes, en líderes, se cantan en poemas, mutan en leyes de la naturaleza, leyes de dios o leyes del juez; pero nunca dejan de ser construcciones, aspiraciones humanas.

Para *Enrique Mari*, Dios o la Grundnorm¹⁶ representan el eslabón entre el mundo inteligible racional y aquello que la inteligencia no explica, lo irracional entendido no como una fuerza descontrolada y animal sino como lo no—racional, lo no—inteligido, lo no—clasificado, lo no—tabulado, lo no—ordenado racionalmente¹⁷

La pirámide invertida apunta a la fantasía, no la inventa, únicamente la muestra. Ante la evidencia de su existencia, la racionalidad debería ubicarse en términos menos absolutos y es claro que si la fantasía colectiva se modificara, el consecuente ordenamiento debería cambiar sustancialmente.

No debería haber mayores prevenciones con la existencia misma de la fantasía, de lo no—inteligido. Prescindir del misterio, de lo desconocido, sería posible sólo en un universo acabado sin posibilidades para lo nuevo. En todo caso, la dificultad será detectar y superar aquello que desalienta, obstruye o conduce la vinculación colectiva con esos espacios de libertad. El poder reconocerse colectivamente —también— en las propias fantasías.

Cuando ese mundo se desplaza y desconecta, se generan resquicios donde arraigan discursos que permiten luego manipular la subjetividad colectiva en beneficio de unos pocos.

Bibliografía:

- Arias Gibert, Enrique, *"Crítica de la Razón Jurídica Pura"* (Inédito)
Constitución de la Nación Argentina 1949. Ed. Secretaría DDHH, Ministerio de Justicia Seguridad y DDHH, Presidencia de la Nación; Bicentenario Argentino; Archivo Nacional de la Memoria.
 Nino, Carlos Santiago: *"Fundamentos de derecho constitucional"* Buenos Aires, Editorial Astrea, 1992.
 Mari, Enrique; *"Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden"*, en *Doxa* 3, 1986, Pp. 93–111
 Ross, Alf: *"Teoría de las fuentes del Derecho"*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999
 Zizek, Slavoj: *"El Sublime Objeto de la Ideología"*, pág.35. Siglo XXI editores 2009, 1a ed. 2a reimp

Referencias a:

- Marx, Karl; *El Capital*, Volumen I
 Cátedra "Derecho Constitucional" de Eduardo Barcesat y Roberto Boico, UPMPM, 2009.
 Cátedra "Economía Política" de Axel Kicillof y Cristian Girard, UPMPM, año 2009.
 Cátedra "Introducción al Derecho", Diana Cañal y Analía Viganó, UPMPM, año 2008).

Exposición de Alejandro Bresler, Curso de Ingreso, UPMPM, año 2009)

Ley de la causa y efecto de Hume. Primer modelo atómico de John Dalton (wikipedia)

¹ Ross, Alf: "Teoría de las fuentes del Derecho", Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, página 237: "En este último sentido, hay que subrayar que, bien mirada, la teoría positivista de la aplicación del derecho es política que se hace pasar por teoría. Se prescribe lo que el juez (y con él la doctrina) debe hacer, y se hace pasar esta exigencia por verdad inherente al derecho"

² Arias Gibert, Enrique, "Crítica de la Razón Jurídica Pura" (inédito), Pág.27

³ Hay Fetichismo cuando la valoración o acción de las personas aparecen extrañas a ellas y puestas en un objeto. Con ese sentido lo aplica Marx en "El Capital" al considerar a la mercancía regulando las relaciones humanas.

⁴ Hay distintas Escuelas Filosóficas de que cosa es el Derecho. El Realismo: afirma que el Derecho es lo que los Jueces dicen que es: el último Juez del caso es el que definitivamente interpreta (dice) lo que la norma dice. El Iusnaturalismo: decide qué es derecho con independencia de toda observación. Es un modelo de verdad absoluta cerrado y no vinculado con la realidad. El Iuspositivismo: considera que el Derecho es lo que dice la Ley. Kelsen pretende ver en el positivismo un derecho objetivo de aplicación universal (para todo tiempo y lugar). Es un sistema de verdad relativa que opera de forma absoluta sin que la realidad lo altere (apuntes de la Cátedra Introducción al Derecho, Diana Cañal y Analía Viganó, UPMPM, año 2008).

⁵ Zizek, Slavoj: "El Sublime Objeto de la Ideología", pág.35. Siglo XXI editores 2009, 1a ed. 2a reimp.

⁶ Economía Política, apuntes de la Cátedra de Axel Kicillof y Cristian Girard, UPMPM, año 2009

⁷ Nino, Carlos Santiago: "Fundamentos de derecho constitucional" Buenos Aires, Editorial Astrea, 1992.

⁸ Derecho Constitucional, apuntes de la Cátedra de Eduardo Barcesat y Roberto Boico, UPMPM, 2009.

⁹ La Ley De La Causa y Efecto de Hume afirma que después de observar la reiteración en la contigüidad espacial y prioridad temporal entre dos hechos u objetos, se crea en nuestra mente la predisposición a evocar la idea del segundo como efecto de la presencia del primero (al que consideramos causa). Es nuestra mente la que supone la existencia de esa relación que llamamos causalidad, en la realidad sólo tenemos sucesión reiterada de fenómenos.

¹⁰ Karl Popper, filósofo, sociólogo y teórico de la ciencia nacido en Austria en 1902, pretende que toda iniciativa científica parta de certezas científicas previas (apuntes de la exposición de Alejandro Bresler, curso de Ingreso a la UPMPM, año 2009)

¹¹ El primer modelo atómico (desde la ciencia, ya que se lo concebía desde la época de la Antigua Grecia) fue formulado en 1808 por John Dalton, quien imaginaba a los átomos como diminutas esferas.

¹² Enrique Arias Gibert: Crítica de la Razón Jurídica Pura (inédito), pag. 149: "En lugar de analizar las relaciones sociales como objeto de la experiencia, de la que resulta una dimensión normativa, tal como lo señalara Kant, (Kelsen) convierte al predicado en sujeto y las relaciones sociales son vistas desde las normas. En la medida en que el sujeto es la norma jurídica estatal ya sustanciada, las personas reales ya no son el objeto de la norma sino la persona jurídica como centro de imputación de normas. En la medida que lo que está en juego es la persona jurídica abstracta, el análisis jurídico hace abstracción de toda consideración extraña a sí misma. El derecho es entonces el desarrollo de una Idea Absoluta que se piensa a sí misma"

¹³ Constitución de la Nación Argentina 1949, Informe del Despacho de la Comisión Revisora de la Constitución, brindado por el Dr. Arturo Enrique Sampay, el 8 de marzo de 1949, Ed. Secretaría DDHH, Ministerio de Justicia Seguridad y DDHH, Presidencia de la Nación; Bicentenario Argentino; Archivo Nacional de la Memoria; Pág.155

¹⁴ Mari, Enrique; "Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden", en Dóxa 3, 1986, Pp. 93–111: "(La) rectificación de Kelsen, esta distinción, entre hipótesis (como hipótesis trascendental kantiana) y ficción, el abandono de la primera por Kelsen, y su reiteración del concepto de ficción de la Norma Básica en su Allgemeine Theorie der Normen (p. 206–7), es importante (...) en mi opinión, porque la transformación de la Norma Básica de hipótesis del conocimiento jurídico en ficción que implanta un acto de voluntad suprema fingido, hace depender todo el edificio del discurso del orden (...) de una función fundadora, de un mito originario".

¹⁵ Zizek, Slavoj: El Sublime Objeto de la Ideología, pág.78 y 80, Siglo XXI editores 2009, 1a ed. 2a reimp. "Sólo en el sueño nos acercamos al marco de fantasía que determina nuestra actividad, nuestro modo de actuar en la realidad" y "la idea antisemita del judío no tiene nada que ver con los judíos"

¹⁶ Norma fundamental, 'Grund' es 'fundamento' en idioma alemán.

¹⁷ Mari, Enrique; "Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden", en Dóxa 3, 1986, Pp. 93–111: "El discurso del orden es el lugar de la razón (...) La ley es fuerza—razón en un doble sentido: razón en cuanto al tipo formal de las estructuras ló—

gicas que comunican la fuerza, y razón en cuanto en ella y a través de ella se producen las operaciones ideológicas de justificación del poder (...). Ahora bien, el dispositivo del poder exige como condición de funcionamiento y reproducción que la fuerza y el discurso del orden legitimante, estén insertos en una estructura de movilización de creencias discursivas y extraordinarias (...). La función del imaginario social es operar en el fondo común y universal de los símbolos, seleccionando los más eficaces y apropiados a las circunstancias de cada sociedad, para hacer marchar el poder. Para que las instituciones del poder, el orden jurídico, la moral, las costumbres, la religión, se inscriban en la subjetividad de los hombres, para hacer que los conscientes y los inconscientes de los hombres se pongan en fila. Más que a la razón, el imaginario social interpela a las emociones, a la voluntad y los deseos (...)."

*Alumno de la carrera de Derecho de la UPMPM, rodopelaez@gmail.com



NACIÓN Y OTREDAD: APUNTES SOBRE LA INVENCION DE LO EXTRAÑO Y PELIGROSO EN LA ARGENTINA MODERNA

Martín E. Díaz*

Notas preliminares

El siguiente trabajo pretende abordar las posibles relaciones acaecidas entre las estrategias discursivas utilizadas por las elites intelectuales de la Argentina moderna y el desarrollo de un proceso de racialización sobre aquellas existencias visualizadas como indeseables para la vida. En este sentido, nuestro propósito es mostrar el alcance de estas relaciones que se desprenden entre estas estrategias de racialización de los cuerpos utilizadas por parte de algunos intelectuales inscriptos dentro de la denominada cultura científica argentina, tal el caso de Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros, y la reappropriación por parte de los mismos de los 'arsenales discursivos' provenientes de las teorías raciales científicas europeas en pos de la legitimación de una Argentina utópica o deseada en tanto ideal de nación civilizada y moderna a construir.

De tal modo, en este contexto de cimentación de lo que tales intelectuales denominarán la construcción de una 'raza argentina' aparece una mirada expulsiva y normalizadora de la otredad la cual ubica a la misma en el umbral de la vida y la muerte.

Males que perduran

I

El sueño por la civilización involucra el deseo de borrar todo resquicio de barbarie. Si bien, esta dicotomía resultó la clave de interpretación sociohistórica predominante dentro de las elites criollas artífices de la argentina decimonónica, las transformaciones demográficas y socioeconómicas acaecidas en la Argentina de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX exigirán ahora de la intervención de los 'hombres de ciencia' facultados para diagnosticar e intervenir sobre los males internos que aquejan a nuestras sociedades. Es este el momento de emergencia de otros 'arsenales discursivos' desde los cuales valerse en pos de examinar las causas de nuestro atraso y los medios más eficaces para combatir las 'plagas sociales' que impiden la modernización del país. Ya no se trata por ello del llamado a la limpieza étnica de aquellos territorios inhóspitos antaño poblados por 'razas estériles'¹ sino del desarrollo de un conjunto de intervenciones sobre un cuerpo social en el cual subsisten de manera residual elementos degenerativos de la raza humana y, más propiamente, de una raza argentina en ciernes.

En el análisis psico—socio—biológico propuesto por el intelectual y juriscónsulto argentino Carlos Octavio Bunge en su obra *Nuestra América* aparece una de las más claras expresiones de una visión fatalista respecto al futuro de los pueblos que componen Hispanoamérica.² La propensión al fatalismo, la carencia de aspirabilidad a las formas superiores de la evolución humana, aparecen para Bunge como el común denominador de las razas americanas, lo cual explica las razones de su conquista y esclavitud a manos de aquellos pueblos más aptos o mejor dotados en la lucha por la vida y, además, la miseria material y moral en la que se encuentran las sociedades americanas.³

Los males de Hispanoamérica, y por sedimento en la formación del carácter psicosocial del 'ser argentino', encuentra su respuesta desde esta lectura sociobiológica, en los entrecruzamientos biológicos perpetrados en el continente entre indios, negros y blancos conquistadores, dando vida al mestizaje como problema físico y moral que pervive desde las simientes de la América del sud.

Por ello, tanto el indio y el negro constituyen testimonios palmarios de la 'derrota histórica' por parte de las civilizaciones más evolucionadas en la disputa por la vida, lo cual explica la inevitable desaparición de estos seres inferiores en el continente. Se trata de una 'derrota histórica' que en el caso del indio se manifiesta irreductiblemente en la conformación de su espíritu triste, decadente y vengativo resultado de su natural propensión al fatalismo:

El indio puro que vive oculto en sus bosques, tiende hoy a desaparecer, avergonzado, corrido, ofuscado, aniquilado por la civilización. No conoce de ella más que sus venenos la miseria, la guerra, la cárcel, el alcohol y tabaco le debilitan e intoxican, hasta producir la muerte de la especie, su disolución por degeneración. (Bunge, 1903: 126).

No obstante esta progresiva desaparición del 'indio puro' al igual que del 'negro puro' a partir del contacto con las civilizaciones que han alcanzado un mayor grado de evolución, la naturaleza ha contribuido a la extinción de estos seres merced a los efectos benéficos de los que dispone en su proceso de selección natural de las especies. De modo que en el desarrollo de una 'raza argentina' las pestes, hambrunas, tisis, fiebre amarilla, cólera han resultado para Bunge una fructífera estrategia natural que contribuyó a borrar selectivamente a estos elementos degenerativos locales aun presentes dentro de la vida colectiva: "El alcoholismo, la viruela y la tuberculosis —

¡Benditos sean!— han diezmado a la población indígena y africana de la provincia capital, depurando sus elementos étnicos, europeizándolos, españolizándolos.” (Ibid: 160)

La preocupación consiste entonces en establecer las causas de las ‘enfermedades’ que agobian a las sociedades americanas recurriendo para esto al papel de la herencia biológica y del medio en pos de detectar las consecuencias físicas y morales que conlleva el entrecruzamiento entre las razas inferiores y el hombre europeo.

El mestizaje aparece en esta dirección para Bunge como el caso paradigmático de la generación de un tipo antropológico primitivo, caracterizado por cierta inarmonía psicológica, relativa esterilidad y falta de sentido moral.⁴ El mestizaje reproduce por tanto un tipo de hombre primitivo, antiguo y precristiano tal como es explicable por el principio del atavismo formulado por Darwin. En esta clave el ‘problema psíquico y moral’ que representa el mestizo requiere para Bunge indagar tanto el rastreo de la herencia y el entrecruzamiento de sangre, así como detectar la influencia que ejerce el medio americano visualizado como un continente enfermo⁵ en la modificación del tipo antropológico europeo llegado a estas tierras. Afirma el mismo Bunge:

América modifica el tipo antropológico del europeo. Cualquiera que sea su origen, evidentemente el criollo no será nunca un europeo. Suponiéndole descendiente de pura sangre europea, el medio americano lo transforma. El problema sería saber si degenera o se regenera. En los países tropicales, diríase que degenera. No es un europeo allí, sino europeóide. (Ibid: 150).

Así, en esta operación discursiva de invención de la otredad tanto indios, negros, mestizos y mulatos aparecerán como signos de una herencia oprobiosa que subsiste en la formación psicosocial del continente y de manera residual en la conformación del ‘ser nacional’ en una Argentina moderna en construcción. En esta clave para Bunge en América del sud todo es sinónimo de pereza y decadencia, lo cual queda de manifiesto en su afirmación que: “El pueblo argentino no sabe reír” (Ibid: 183).

Por ello en la búsqueda de la argentinidad ideada la defensa social frente a estos ‘parásitos antisociales’ y sus taras hereditarias constituirá una de las mayores labores del ‘hombre de ciencia’ en resguardo del triunfo de los caracteres superiores de la existencia humana capaces de garantizar el progreso de la nación. Frente a estos ‘males que nos aquejan’ el ‘remedio’ propuesto por Bunge será, siguiendo en esto a Patricia Funes y Waldo Ansaldi, el estudio positivo de la sociedad por parte de las élites y el ‘civilizar’ y europeizarnos mediante el trabajo’, esto es, enaltecer el trabajo como símbolo de modernidad y de progreso capaz de combatir la pereza inherente a los hispanoamericanos.⁶

II

Otro de los intelectuales emblemáticos de este momento de consolidación de lo que se conoce como el ‘po-sitivismo argentino’⁷ y de una marcada recepción de las teorías evolucionistas europeas para la explicación del funcionamiento de la vida social, lo constituye la figura de Ingenieros. El interesante giro de un joven Ingenieros militante socialista⁸ a un posicionamiento cientificista y aristocratizante en su madurez pone en tensión algunas de las vicisitudes de este prolífico intelectual quien terminará ‘absorbido’ por la maquinaria burocrática estatal al formar filas como Jefe de clínicas en el Servicio de Observación de alienados de la Policía Federal y como director del Instituto de Criminología anexo a la Penitenciaría nacional.

Nos interesa en este apartado dar cuenta de algunos de los pronunciamientos efectuados por Ingenieros acerca

de aquellas 'razas inferiores', en este caso en relación al 'negro', el cual se encuentra, desde su positivismo evolucionista, en un inexorable proceso de extinción en la lucha por la vida.

En las tituladas *Crónicas de Viaje* narradas por Ingenieros⁹ es posible recuperar algunas notas antropológicas acerca de la situación en la que se encuentran lo que él considera las 'razas inferiores' poniendo de manifiesto un profundo escepticismo acerca del *status* moral y cognitivo presente en las 'razas de color'.¹⁰ En las observaciones que darán vida a una de sus crónicas con motivo de su viaje a la Isla de San Vicente en Cabo Verde, se hará visible frente a sus ojos el 'espectáculo vulgar' ofrecido por la indignidad natural del negro, símbolo de una escoria humana que aun no culmina de extinguirse. Su descripción relata la humillante condición antropológica del negro, ejemplo distintivo de una raza inferior a la que resulta imposible atribuirse la capacidad de comprensión y ejercicio de los 'derechos del hombre' puesto que su grado de evolución biológica lejos de ubicarlo en el mundo civilizado alcanzado por los blancos lo aproxima decididamente al mundo de los simios.¹¹ De acuerdo al propio Ingenieros:

Su tipo antropológico es simiesco, en grado tal que es difícil concebirlo viendo los cromos de los tratados de antropología o las colecciones de cráneos de los museos. A la natural inferioridad de su armazón óseo agréganse todos los rasgos que exteriorizan su mentalidad genuinamente animal; las actitudes, los sentimientos de bestia domesticada, y, por fin, su mismo *standard of live* que, por misérrimo, avergonzaría al propio antropiteco de Dubois. (Ingenieros, 1957: 117).

Esta distinción antropológica entre la raza blanca y las denominadas razas de color actúa discursivamente como un mecanismo de identificación y estratificación entre los atributos naturales contenidos en una u otra raza y el reconocimiento jurídico-político posible de ser otorgado a las mismas. La probidad moral, el concepto jurídico de persona y la capacidad de lucha por la vida son vinculados de modo irreducible a los hombres de raza blanca, mientras que la ausencia de sentido moral, la incapacidad de producir cultura y de generar un fuerte instinto de preservación aparecen como marcas distintivas de una raza negra en vías de natural desaparición:

Cuanto se haga en pro de las razas inferiores es anticientífico; a lo sumo se les podría proteger para que se extingan agradablemente, facilitando la adaptación provisional de los que por excepción pueden hacerlo. Es necesario ser piadosos con estas *piltrafas de carne humana*; conviene tratarlos bien, por lo menos como a las tortugas seculares del Jardín Zoológico de Londres o a los avestruces adiestrados que pasean en el de Amberes. (Ibíd: 118).

Así, la precariedad instintiva del negro dentro de la lucha por la vida que caracteriza al conjunto de las especies, a la cual se suma la pobreza del medio en la que éste habita, lo convierte en un ser incapaz de todo tipo de organización cultural y social. La miseria en la que se encuentra esta 'negrada indígena' es observada por Ingenieros como el resultado de la escasa capacidad para valerse por sí misma en el mundo del trabajo, dando como resultado a un 'parasitismo social' constituido en un *modus vivendi* en estas escorias humanas. En razón de tal desdicha del negro producto de su infausta condición, la esclavitud constituía un resguardo material propinado por el amo respecto a una raza inferior incapaz de valerse por su cuenta y, además, establecía un momento en

el cual los negros vivían o disfrutaban de una cierta felicidad:

... la abolición de la esclavitud ha sido una desdicha para los negros. Todo sistema de producción fundado en el trabajo de esclavos, tenía para ellos la ventaja de asegurarles la existencia. (...) Por eso la esclavitud representaba para estos negros una felicidad relativa, como la sujeción al hombre la representa para los animales domésticos. (Ibíd: 122–123).

Si bien estas notas se inscriben en observaciones efectuadas por Ingenieros en otras latitudes geográficas, el valor de las mismas radica en la relación que se desprende entre la observación científica de estos cuerpos racializados y la legitimación de la inferioridad de ciertos seres en contraste con las formas humanas más evolucionadas.

Lo interesante de esta 'descripción científica' acerca de la inferioridad e inevitable desaparición del 'negro' radica en la aplicación de un conjunto de criterios gnoseológicos y antropológicos enmarcados —con ciertos matices— dentro de las teorías raciales europeas, más propiamente dentro de un positivismo evolucionista, los cuales formarán parte asimismo del 'arsenal discursivo' utilizado por Ingenieros en sus análisis acerca de los problemas relativos a las 'causas indeseables' del proceso de modernización de la Argentina de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

En tal sentido, la aplicación de los criterios gnoseológicos y antropológicos formulados por estos 'hombres de ciencia', a partir de las teorías científicas europeas —positivismo, darwinismo, lamarckismo—, constituirá un ejercicio de incorporación y reapropiación de estas estrategias discursivas en aras de legitimar la superioridad de la raza blanca en tanto ideal de evolución antropológica, así como en la defensa del orden establecido en el cual pudieron converger doctrinas sociales tan disímiles como el conservadurismo liberal y un socialismo aristocratizante dentro del denominado 'positivismo argentino'.¹²

Las marcas de la colonialidad

De acuerdo al análisis efectuado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano el surgimiento de la idea de raza remite al desarrollo de un patrón mundial de poder constitutivo de la experiencia colonial europea del siglo XVI iniciada con el control del Atlántico, el cual permitirá una clasificación social universal de las poblaciones y la naturalización de la superioridad étnico—moral del conquistador en oposición a la inferioridad del conquistado.¹³ De tal modo, la emergencia de la idea de raza, lejos de constituir una taxonomía anclada en un carácter estrictamente biológico de los seres humanos, va a responder a una construcción mental específica efectuada por parte del hombre europeo que posibilitará legitimar por parte del mismo la explotación y control de aquellas vidas emparentadas al puro estado de naturaleza.

En esta dirección, esta potencialidad por parte del *ego* moderno de poder establecer una distinción entre 'raza blanca' y 'razas de color'¹⁴ lejos de remitir *per se* a un objeto pre—dado que antecede al discurso que la enuncia, constituirá la cimentación de un imaginario actuante como criterio de demarcación tanto en la órbita del ser como del saber.

El diseño de estos imaginarios que dictaminan acerca de la diferencia entre europeos y no—europeos, seres de piel blanca y de piel de color configura —siguiendo al sociólogo afroamericano W.E.B Du Bois— una línea de color que actuará de manera solapada al interior de la formulación de las ciencias europeas.¹⁵

Ahora bien, en relación al motivo de nuestro análisis lo interesante del despliegue de estos imaginarios acerca de la sub—humanidad del Otro es de qué modo los mismos actuarán al interior de la formulación de la teorías científicas europeas del siglo XIX, en este caso mediante la apelación a la herencia biológica y/o las condiciones climáticas o medioambientales en la descripción científica acerca de la inferioridad—superioridad de los seres humanos.

En tal sentido, la recepción—reapropiación del arsenal epistemológico y antropológico de las ciencias europeas por parte de Bunge e Ingenieros reproducirá con matices dicho racismo biológico y epistémico en el nacimiento de las ciencias sociales en la Argentina moderna¹⁶ a partir de lo podríamos denominar el desarrollo de una 'negación de la simultaneidad ontológica', gestada al interior de las teorías científicas del siglo XIX.

Por 'negación de la simultaneidad ontológica' puede entenderse el 'lado oscuro' que se desprende con la expansión colonial europea y el despliegue de las teorías raciales científicas en la legitimación de la empresa imperial desarrollada a partir de lo que Enrique Dussel ha denominado 'segunda modernidad'. Siguiendo argumentativamente en esto al filósofo colombiano Santiago Castro Gómez, éste señala de qué modo la pretensión de alcanzar un 'punto cero' del saber por parte de la filosofía cartesiana constituye la confianza de hacerse de una plataforma inobservada de conocimiento desde la cual todos los saberes pueden ser pensados y clasificados desde un sujeto gnoseológico a—histórico y universal. El arribo a este 'punto cero' del saber constituye por tanto para Castro Gómez el punto de partida de una 'negación de la simultaneidad epistémica' a partir de la cual las distintas culturas son vistas como contemporáneas espacialmente pero no así temporalmente, ni en sus formas de producción de conocimiento.

La idea de una 'negación de la simultaneidad ontológica' constituye, de manera complementaria a lo formulado por Castro Gómez, la postulación de un tipo de 'desmesura ontológica' proyectada por las teorías raciales europeas decimonónicas, a partir de la cual se postula la no—coexistencia en los procesos de humanización por el que atraviesan las distintas razas humanas de acuerdo a la constitución de su herencia biológica y/o las condiciones del medio en la que éstas habitan. El cientificismo europeo opera en esta dirección como un tipo de plataforma global desde donde resulta posible sancionar las desviaciones, degeneramientos y anormalidades en que se encuentran algunos seres como parte integrante de una evolución universal del género humano.

Si bien como sostiene Quijano, el patrón mundial de poder puesto en marcha a partir de la conquista de América y la generación de la idea de raza constituye el despliegue del primer mecanismo de clasificación de las poblaciones del mundo, nuestro interés por el análisis de esta 'segunda modernidad' radica en visualizar el rol que estas teorías biológicas europeas tendrán en el desarrollo del proceso de medicalización de la vida de las poblaciones iniciado en Europa y *a posteriori* desplegado en nuestro continente y, a su vez, el papel de tales teorías como matriz constitutiva de las emergentes ciencias sociales.

Retomando entonces las anteriores formulaciones de Bunge e Ingenieros, nuestro interés respecto a estas elites intelectuales no es trazar una 'lectura conspirativa' que impida diferenciar los matices y ambivalencias en sus diferentes concepciones sociológicas y políticas al arriesgo de caer en una mirada monolítica de posicionamientos y prácticas que no lo fueron. Tampoco nos atañe en este caso específico el análisis de las posibles motivaciones que condujeron a tales o cuales afirmaciones, así como propender a un examen moralizador sobre el contenido de las mismas.

En otras palabras, no es el 'autor en sí'¹⁷ lo que nos interesa indagar sino más bien los efectos de verdad que se desprenden de tales discursos, esto es, la trama en la que estos se inscriben y lo que producen colectivamente.¹⁸ En suma, lo que nos interesa es desentrañar el funcionamiento de tales enunciados, las prácticas sociales concretas que generan y, en este caso, la efectividad que las mismas tendrán en la invención de la otredad en

la Argentina moderna.

Males que acechan fronteras adentro

Higienizar la nación, auscultar lo que se esconde y trasmite en los cuerpos, medicalizar y sancionar los posibles degeneramientos o anormalidades de los mismos. Tales parecen ser las proclamas de higienistas y criminólogos en la Argentina de fines del siglo XIX e inicios del XX en la acción defensiva frente a los peligros que acechan a la ciudad.

Este ejercicio de profilaxis social en pos de salvaguardar los valores de una sociedad tradicional civilizada, simbolizada en la familia monogámica, patriarcal, blanca y heterosexual, requerirá de ciertos instrumentos estatales que posibiliten construir sujetos—sujetados a los requerimientos de la invención del 'ser nacional' deseado. Es el deseo por la construcción de una nación ideada que requerirá para su materialización de dispositivos específicos que permitan el desarrollo de un doble juego de inclusión—exclusión a manos de estrategias disciplinarias como la educación, el servicio militar obligatorio, la medicina y el derecho dentro del naciente campo de las ciencias sociales en la Argentina moderna.

Disciplinar al cuerpo social mediante la creación de estos dispositivos supone por tanto la potencialidad por parte del Estado de administrar la vida de los sujetos en pos de constituir una clase de individuos sanos para el mundo del trabajo y, a su vez, combatir aquellas enfermedades psicológicas y morales que amenazan la salud poblacional. Son los peligros que encierran la niñez abandonada, locos, prostitutas, homosexuales, delincuentes y extranjeros como formas de una otredad o gente de 'mala vida'¹⁹ que emergen en momentos del despliegue del liberalismo como arte de gobierno de los cuerpos en la Argentina moderna.

En este sentido, el dispositivo criminológico argentino constituido a finales del siglo XIX y comienzos del XX actuará como una estrategia de invención de un campo de subjetividades deseables para la modernización de la nación, así como un mecanismo de control social de aquellos sujetos ubicados en las fronteras de lo patológico y del delito. Se trata de la constitución de un Estado médico—legal que articulará por un lado la legitimidad de los discursos científicos, pertenecientes a las elites intelectuales, los cuales jugarán una función tutelar respecto a la descripción imparcial de las causas de 'nuestros males' y el remedio de los mismos, y por el otro, el desarrollo de una mirada penetrante y vigilante sobre los cuerpos —al estilo del panóptico de Bentham analizado por Foucault—²⁰ en pos de regular, sancionar y resocializar los hábitos y compartimientos de estos sectores tenidos como potenciales peligros para el orden social.

En esta particular construcción de la otredad la figura del anarquista constituirá una de las mayores expresiones de lo que será percibido como una amenaza social proveniente del fuera pero que acecha desde adentro producto del aluvión inmigratorio acaecido en la Argentina en el periodo en cuestión. En este contexto, la figura del anarquista emerge como el caso paradigmático de ese Otro—extranjero del cual hay que defenderse y, a su vez, evitar el contagio de la enfermedad moral que conlleva el mismo. No resulta por cierto un ejercicio meramente descriptivo mencionar la sanción en 1902 de la ley de Residencia que prescribió la expulsión de aquellos extranjeros sediciosos en el contexto de la primera huelga general obrera en la Argentina,²¹ y, además, la promulgación en 1910 de la ley de Defensa Social que tipificó el anarquismo como delito público. _

En esta dirección, Ingenieros en su análisis acerca de la psicología de los 'agitadores' y las 'multitudes' considerará al Otro—extranjero y, fundamentalmente al Otro—extranjero anarquista, como la expresión en ciertos casos de un 'misticismo antisocial' a veces ilustrado con atuendo científico, pero en su gran mayoría de: "... simples degenerados, en quienes la herencia mórbida se asocia a la miseria, la ignorancia, el alcoholismo, la pobreza fisiológica,

todo, para engendrar un espectro de agitador tanto más fanático y peligroso cuanto mayor es su inferioridad mental." (Ingenieros, 1903: 29). La indeseable presencia y visibilidad social de estas multitudes amorfas no parecen resultar otra cosa que una manifestación descarnada de la miseria física y moral de estas existencias plagáticas a las cuales hay que combatir necesariamente.

A modo de cierre, hemos procurado mostrar de qué modo la invención por parte de las elites intelectuales vernáculas de lo 'extraño' y 'peligroso' aparece amarrado a la generación de ciertas prácticas discursivas a partir de las cuales es posible establecer estrategias de racialización y jerarquización de los cuerpos mediante la 'descripción científica' acerca de la deseabilidad—indeseabilidad para la vida de los mismos.

Desandar estas prácticas discursivas de nuestro pasado que prescriben la potencialidad para la vida de ciertas existencias ubicadas en las fronteras de lo humano no resulta otra cosa que la acción interpelativa de visualizar aquellos discursos que nos constituyen y delimitan hoy. Pero el motivo de esa labor es un asunto de otra historia aun por desentrañar, de otra historia a deshacer.

Bibliografía:

- Biagini, Hugo. 2007. "América latina continente enfermo". Miranda Marisa; Vallejo, Gustavo (eds.): Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad. Siglo XXI, Buenos Aires: 347—361.
- Bunge, Carlos Octavio. 1903. *Nuestra América. Ensayo de psicología social*. Espasa—Calpe, Madrid.
- Castro—Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750—1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Castro—Gómez, Santiago. "El lado oscuro de la 'época clásica' filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII". Mignolo, Walter. 2008. (comp.): *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Díaz, Martín Ezequiel. 2011. "Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina". *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*. Publicación Anual del Grupo IANUS, Universidad Nacional de Rosario, N° 3. Junio: 1—15.
- Du Bois, W.E.B. 1999. *The souls of de black folk*. Autoritative text. Contexts. Criticisms. W.W. Norton & Co, 1999.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. Plural editores, La Paz.
- Foucault, Michel. 1985. *¿Qué es un autor?* Universidad Nacional de Tlaxcala, México.
- Foucault, Michel. 1975. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México, 1987.
- Funes, Patricia — Ansaldi, Waldo. 1994. "Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana". *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva época, Vol. 1, número 2, sept—dic. México: 193—229.
- Ingenieros, José. 1919. *Crónicas de Viaje. Al margen de la ciencia 1905 — 1906*. Elmer editor, Buenos Aires, 1957.
- Marín Campos, Ricardo. 2009. "Los fronterizos del delito. Las relaciones entre crimen y mala vida en España y Argentina a comienzos del siglo XX". Miranda Marisa — Sierra Girón, Álvaro (coord.): *Cuerpo, biopolítica y control social. América Latina y Europa en los siglos XIX y XX*. Siglo XXI editora Iberoamericana, Buenos Aires.
- Miranda, Marisa; Vallejo, Gustavo. 2006. "Sociodarwinismo y psicología de la inferioridad de los pueblos Hispanoamericanos. Notas sobre el pensamiento de Carlos Bunge". *Revista FRENIA*, Vol. VI: 57—77.
- Murillo, Susana. 1996. *Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. CBC, UBA, Buenos Aires.
- Quijano, Anibal. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social". Castro—Gómez, Santiago — Grosfoguel, Ramón (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre.
- Ricaurte, Soler. 1968. *El positivismo argentino*. Paidós, Buenos Aires.

* Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEPI). Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Neuquén. e—mail: diazceapepi@hotmail.com

¹ Se trata de la referencia explícita formulada por el entonces Gral. Julio Argentino Roca una vez finalizada la acción genocida per—

petrada hacia las poblaciones originarias de la Patagonia Argentina conocida bajo el eufemismo de 'conquista del desierto' iniciada a comienzos de 1880.

² Bunge, Carlos Octavio. 1903. *Nuestra América. Ensayo de psicología social*. Espasa—Calpe, Madrid.

³ Véase al respecto para una lectura del fatalismo de los pueblos americanos en el pensamiento de Bunge: Miranda, Marisa; Vallejo, Gustavo. 2006. "Sociodarwinismo y psicología de la inferioridad de los pueblos Hispanoamericanos. Notas sobre el pensamiento de Carlos Bunge". *Revista FRENA*, Vol. VI: 57—77.

⁴ Para Bunge en última instancia todo mestizo físico reproduce un mestizo moral lo cual explica tanto el degeneramiento físico y moral en la constitución de este híbrido antropológico. Cfr. Ob.cit.

⁵ Cfr. Biagini, Hugo. 2007. "América latina continente enfermo". Miranda Marisa; Vallejo, Gustavo (eds.): *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad*. Siglo XXI, Buenos Aires: 347—361.

⁶ Funes, Patricia — Ansaldi, Waldo. 1994. "Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana". *Quicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva época, Vol. 1, número 2, sept.—dic. México: 193—229.

⁷ Cfr. Ricarte, Soler. 1968. *El positivismo argentino*. Paidós, Buenos Aires. De acuerdo al análisis propuesto por Soler el positivismo en la Argentina mantuvo diferencias con el positivismo desarrollado en Europa. Dentro de estas diferencias, no se trató en estas latitudes de una adhesión directa al evolucionismo mecanicista propuesto por Spencer, sino más bien se orientó hacia la recepción de las tesis darwinistas vía Ernst Haeckel, al evolucionismo universal y a la concepción del mundo formulada por el naturalismo.

⁸ Además de su militancia socialista que abandonará en 1899, el 'joven Ingenieros' también participó de la revista 'La Montaña' la cual constituyó un órgano de discusión de las ideas socialistas y anarquistas en la Argentina de comienzos de siglo.

⁹ Es interesante hacer notar que la narración de estas *Crónicas* será el resultado del viaje a Europa emprendido por Ingenieros como secretario del entonces presidente Julio A. Roca, el célebre general ideólogo y ejecutor de la campaña genocida llevada a cabo sobre los pueblos originarios de la Patagonia Argentina.

¹⁰ Cfr. Ingenieros, José. 1919. *Crónicas de Viaje. Al margen de la ciencia 1905 — 1906*. Elmer editor, Buenos Aires, 1957.

¹¹ Cfr. Ob.cit.

¹² Cfr. Ricarte, Soler: Op.cit.

¹³ Cfr. Quijano, Anibal. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social". Castro—Gómez, Santiago — Grosfoguel, Ramón (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre.

¹⁴ Es interesante hacer mención que la invención del 'color', la invención de la idea de 'razas de color' como criterio para sancionar la inferioridad del otro—no europeo, no reviste de una historia previa al proceso de expansión colonial iniciado en el siglo XVI. Es por ello que es posible hablar de la 'invención' de un constructo mental que quedará arraigado en las representaciones acerca de las alteridades periféricas de la Europa centro en el proceso de legitimación de su empresa imperial.

¹⁵ Du Bois, W.E.B. 1999. *The souls of de black folk. Autoritative text. Contexts. Criticisms*. W.W. Norton & Co, 1999.

¹⁶ Cfr. Díaz, Martín Ezequiel. 2011. "Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina". *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*. Publicación Anual del Grupo IANUS, Universidad Nacional de Rosario, N° 3. Junio: 1—15.

¹⁷ Seguimos en este punto el planteo formulado por Enrique Dussel para el cual la modernidad posee como punto de partida la expansión hispano lusitana iniciada a partir de 1492, la cual se diferencia de una segunda modernidad —la única reconocida por Europa— cuyo inicio es ubicado a comienzos del siglo XVII con el rol hegemónico en la producción del conocimiento por parte de Inglaterra, Francia y Alemania. Cfr. Dussel, Enrique. 1994. *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. Plural editores, La Paz.

¹⁸ Cfr. Castro—Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750—1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; también en: "El lado oscuro de la 'época clásica' filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII". Mignolo, Walter. 2008. (comp.): *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.

¹⁹ Cfr. Foucault, Michel. 1985. *¿Qué es un autor?* Universidad Nacional de Tlaxcala, México.

²⁰ Cfr. Munillo, Susana. 1996. *Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. CBC, UBA, Buenos Aires.

²¹ La preocupación por la 'mala vida' aglutinó aquellos sujetos considerados 'gentes de malvivir' o 'fronterizos del delito' en un listado que se extendía desde la prostitución hasta los 'echadores de cartas' y 'hechiceros'. Véase entre una bibliografía copiosa sobre el tema: Marín Campos, Ricardo. 2009. "Los fronterizos del delito. Las relaciones entre crimen y mala vida en España y Argentina a co—

mienzos del siglo XX". Miranda Marisa — Sierra Girón, Álvaro (coord.): *Cuerpo, biopolítica y control social. América Latina y Europa en los siglos XIX y XX*. Siglo XXI editora Iberoamericana, Buenos Aires.

²² Foucault, Michel. 1975. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México, 1987.

²³ Es menester mencionar que en este mismo año se comenzó a dar forma a la primera ley del trabajo en la Argentina conocida como el informe Bialek—Massé, en el cual Ingenieros trabajó en la redacción de los borradores preliminares a la sanción de esta primera ley de regulación del trabajo.



LA INTEGRACIÓN REGIONAL DESDE EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Lucila Melendi*

I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano

*"La cuestión se centra en la capacidad de generar un pensamiento original,
y la originalidad de todo pensar no deriva de los grandes centros de producción intelectual, sino de nuestra
relación con la realidad"*

Arturo Roig (2008: 79)

*"Por eso insistimos en invertir la herencia escolástica universitaria de problematizar los textos y orientarnos a
textualizar los problemas"*

Ana Jaramillo (2005)

En América Latina conviven variados esquemas de integración regional que datan de distintas épocas y se plantean múltiples objetivos. Dentro de esta trama de armados institucionales diversos, podríamos señalar al MERCOSUR, la ALBA y la UNASUR como aquellos procesos que más desconcierto generan entre los académicos. A diferencia de otros acuerdos y tratados, no resulta fácil encuadrarlos según un patrón de comportamiento preestablecido que podamos encontrar en los libros de Relaciones Internacionales o de Integración Regional. Por este motivo, frecuentemente son tildados de procesos 'particulares', 'peculiares' o 'especiales'.

Insistiremos en que los procesos políticos latinoamericanos no son 'peculiares' respecto a los de ninguna otra región del mundo. América Latina, al igual que todas ellas, tiene una historia y características que le son propias, y son estas diferencias originarias las que anulan, en términos de su potencial explicativo, buena parte de los enfoques generados en otras latitudes. Lo obvio no es menos importante por serlo, sino más bien todo lo contrario. Desde esta perspectiva, podemos constatar que en nuestros países (a diferencia de otros, consolidados en términos de su desarrollo social y cultural autónomo), las ideas no siempre muestran coherencia con la realidad que se supone conceptualizan, y de este desacuerdo inicial se desprenden todo tipo de errores¹.

Nos encontramos en un escenario en que desandar los caminos del pensamiento latinoamericano aparece como una opción de primer orden para quienes pretendan aportar a la comprensión de los procesos en que estamos inmersos. Para emprender este camino necesitaremos guiarnos buscando hilar, antes que cualquier otra cosa, las *cuestiones* que han sido problematizadas, habida cuenta de que otro tipo de guía suele ser engañosa: las disciplinas son construcciones sociales y políticas que realizan un recorte señalando los límites de lo que es posible pensar, pero en tanto no existe algo así como un Km 0 del pensamiento, no podemos permitir que se invaliden las reflexiones producidas previamente acerca de su mismo 'objeto de estudio'. Por otra parte, se hace necesario terminar con la mala costumbre de ver teoría sólo allí donde ésta viene escrita de determinada forma. El potencial teórico de una idea debe ser valorado en estricta relación a la pregunta a la que pretende responder, y de ninguna manera al rótulo editorial que lo designa, o no, como más o menos 'teórico' o 'filosófico'².

En 1992, Alcira Argumedo publicaba "Los silencios y las voces en América Latina", dando cuenta de la existencia de lo que ella llamó una *matriz autónoma de pensamiento nacional y popular latinoamericano*³. Como toda *matriz de pensamiento*, su raíz sería una especial concepción acerca de lo social, que en el caso de las masas populares latinoamericanas parte de una visión esencial y profundamente igualitaria acerca de la naturaleza del hombre. Los ejes estructurantes de esta matriz serían la *soberanía* y la *justicia*; lo *nacional* y lo *social*, problemáticas nunca resueltas en América Latina, que seguirían resurgiendo episódicamente, hasta encontrar solución definitiva

Por encima de sus dimensiones y de las formas adquiridas en las diversas etapas históricas y en cada región, los movimientos populares del continente proponen la resolución del doble problema de la *autonomía*—como forma colectiva de la libertad, que otorga el contexto real a la libertad individual— y de la *igualdad social*. De este modo, la cuestión de la *soberanía* y la *justicia* contiene la problemática más sustantiva de la historia latinoamericana, hija de una situación traumática y atípica en su conformación como sociedad (Argumedo, 1992: 196).

Desde esta perspectiva, lo que hoy llamamos 'integración regional' es objeto de reflexión del pensamiento latinoamericano desde el nacimiento mismo de América como tal, en tanto la cuestión de la *autonomía* (uno de los dos ejes centrales de nuestro filosofar), vino siempre de la mano de lo que podríamos llamar la cuestión *continental*. En el intento de aportar a la tarea de sistematizar algunas ideas de nuestro acervo teórico latinoamericano para hacerlas dialogar con las teorías y enfoques predominantes en nuestros ámbitos de estudio, vamos a repasar

tres momentos de las ideas de *unidad*, y buscaremos dejar planteado un posible diálogo entre esas ideas y el MERCOSUR, la UNASUR y la ALBA.

Emancipación americana: unidad para la defensa

Bolívar, San Martín, Artigas

Hacia 1815 Hispanoamérica estaba decididamente embarcada en la lucha por su independencia. En este marco, y paralelamente a la dirección política y militar de las tropas americanistas que dirigió, Bolívar dejó una vasta serie de escritos dando cuenta de sus reflexiones y las disyuntivas en que se debatían. Cabe aclarar que, para Bolívar, América era un sólo y gran país: el *Nuevo Mundo*, que se extendía desde México hacia el sur del hemisferio, e incluía a las islas del Caribe.

Las "Cartas de Jamaica", escritas en 1815, dan testimonio de algunas de sus reflexiones. Allí señala que el Imperio Español históricamente ha impedido el comercio y la comunicación entre las distintas provincias, para mantenerlas separadas y controladas, pero considera que en su conjunto son un gran mercado ultramarino que España ya no está en condiciones de abastecer, y que por lo tanto puede resultar atractivo para obtener el auspicio de alguna otra potencia en la empresa de su emancipación.

A nivel político, dejará ver que el futuro de América le genera una gran incertidumbre. A su entender, la independencia se realiza, pero sin que los americanos tengan la experiencia necesaria como para poder gobernarse por sí mismos y, aventura que el Nuevo Mundo se dividirá para poder gobernarse mejor

Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república; como es imposible, no me atrevo a desearlo (Bolívar, 1990: 76).

Prefiere las repúblicas a las monarquías, por considerar que sólo de esta forma se convivirá en paz, sin intenciones expansionistas, y rechaza el federalismo por demasiado perfecto, sosteniendo la imperiosa necesidad de buscar formas de organización que sean las mejores asequibles

No convengo en el sistema federal entre los populares y representativos, por ser demasiado perfecto y exigir virtudes y talentos políticos muy superiores a los nuestros (...) Busquemos un medio entre extremos opuestos, que nos conducirían a los mismos escollos, a la infelicidad y al deshonor (Bolívar, 1990: 78).

Al mismo tiempo, cree que es la unión lo único que hace falta para que el Nuevo Mundo pueda concretar la obra de su regeneración (Bolívar, 1990: 83), pero esta empresa se ve impedida permanentemente por guerras civiles, que no son producidas por diferencias raciales o de castas, sino por motivos políticos.

Paralelamente, en el Cono Sur del continente, San Martín encabezaba el Ejército de Los Andes, con una clara lectura geopolítica del conflicto, que lo hacía pensar en clave sudamericana. San Martín nos legó este recorte entre la América del Sur y el resto de Hispanoamérica, y una claridad absoluta en términos de distinguir lo principal de lo secundario: así lo demuestra su énfasis rotundo en lograr la Libertad antes que nada, y su negativa absoluta

a participar en cualquier tipo de enfrentamiento entre americanos. La soberanía ante todo: la consolidación de la libertad de América era la condición necesaria para poder discutir después cualquier otra cosa, y esto sólo se conseguiría en unidad: "unámonos para batir a los maturrangos que nos amenazan y después nos queda tiempo para concluir de cualquier modo nuestros disgustos en los términos que hallemos por convenientes sin que haya un tercero en discordia que nos esclavice" (San Martín, 1819)⁴.

Un año después, antes de partir a Perú decidiendo no hacer caso al gobierno de Buenos Aires que le reclamaba ponerse a la cabeza de la guerra civil, se dirigía al pueblo en los siguientes términos: "el general San Martín jamás derramará la sangre de sus compatriotas y sólo desenvainará la espada contra los enemigos de la independencia de Sudamérica" (San Martín, 1820).

Artigas es el mayor exponente del federalismo y la democracia americana. Defensor a ultranza de la soberanía de los orientales en términos de únicos artífices de sus propios destinos, concebía esta autonomía plena en el marco de las Provincias Unidas del Río de la Plata. La forma confederada se les aparecía a los orientales, aquí en el sur, como el mejor modo de articular sus propios intereses con el del todo mayor: la patria americana. Sufrían en carne propia la necesidad de una defensa común de la libertad y al mismo tiempo tenían clara su condición de pueblo autónomo, con lo cual el federalismo encarnaba la forma natural de gobierno.

En 1813, los diputados de la Provincia Oriental recibieron claras instrucciones de cara a la Asamblea Constituyente de Buenos Aires. Los artículos 10 y 14 son especialmente ilustrativos del proyecto artiguista, y mantienen asombrosa vigencia,

Art. 10: Que esta provincia (la Provincia Oriental) por la presente entra separadamente en una firme liga de amistad con cada una de las otras, para su defensa común, seguridad de su libertad, y para su mutua y general felicidad, obligándose a asistir a cada una de las otras contra toda violencia o ataques hechos sobre ellas, o sobre alguna de ellas, por motivo de religión, soberanía, tráfico, o algún otro pretexto, cualquiera que sea (...)

Art. 14: Que ninguna tasa o derecho se imponga sobre artículos exportados de una provincia a otra; ni que ninguna preferencia se dé por cualquier regulación de comercio o renta a los puertos de una provincia por sobre los de otra; ni los barcos destinados de esta provincia a otra serán obligados a entrar, a anclar, o pagar derechos en otra" (Artigas, 1813: 97).

En 1815 sancionarían un reglamento provisorio para fomentar la 'campaña' repartiendo las tierras de modo regulado, bajo el criterio de que "los más infelices serán los más agraciados" (Artigas, 1815: 152). Una medida de colonización del conjunto de las tierras en función de aumentar la productividad, garantizar el sustento de las familias orientales, y sobre todo garantizar la soberanía. Los americanos tendrían prioridad.

Generación del '900: la idea latinoamericana de América

Martí

Recién a comienzos del siglo XX el Nuevo Mundo de Bolívar pasaría a ser América Latina. Lo que hoy identificamos de esta manera es un colectivo político definido y re—definido permanentemente, en función de una "otra" América que juzgamos necesario y fundamental distinguir de la "nuestra"⁵.

Por inspiración de Rodó se realiza en 1908 en Montevideo el I Congreso Estudiantil Latinoamericano. En 1910 Ugarte publica "El porvenir de la América Española", para Methol Ferré fue la primera vez que alguien se encargó

de dar una visión de conjunto de América Latina. En 1909 apareció "La evolución política y social de Hispanoamérica", de Blanco Fombona. En 1912 Rodó escribió "Bolívar, el unificador del sur" y se publicó "Las democracias latinas de América", de García Calderón. Un año después, "La creación de un continente".

Después de que nos astilláramos en más de veinte repúblicas, y éstas forjaran sus mitos fundantes 'nacionales', apareció en 1900 la primera generación que empieza a repensar la unidad continental. Advirtieron la emergencia del poder de los Estados Unidos, que se hizo evidente en la guerra de Cuba de 1898 y percibieron el peligro. La Patria Grande apareció entonces como la única posibilidad de futuro y, como parte de este mismo proceso de re-descubrimiento (y como nueva cara de las preguntas por nuestra identidad), aparecería también la problematización de lo que, al menos desde Jauretche, definimos como *colonización pedagógica*. La Reforma Universitaria de 1918 sería el primer logro del latinoamericanismo, y pocos años después, Haya de la Torre, teorizaría para superar las *polis oligárquicas*, y alcanzar la industrialización, con una visión acabada del imperialismo.

Voy a detenerme en Martí, porque si bien él no es parte de la conocida como 'Generación del '900', su condición de cubano y su exilio neoyorquino lo pusieron en condiciones de adelantarse, y conceptualizar algunas cuestiones que quedaron inmortalizadas en su pluma.

Martí acuñó la expresión 'Nuestra América', en claro contrapunto con los Estados Unidos de Norteamérica⁶. Él percibe y conceptualiza muy bien dos cuestiones que mantienen su vigencia hasta nuestros días: el imperialismo, y la colonización pedagógica⁷, ambas en el marco de la lucha por la *autonomía* de la que nos hablaba Arguedas. Por un lado, convoca vigorosamente a los pueblos americanos a conocerse y unirse en su propia defensa

Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse, como quienes han de pelear juntos. Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos (...) han de encajar, de modo que sean una, las dos manos (...)

¡Los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes (Martí, 1980: 9–11).

Y por otro, percibe con claridad los desastres que genera, en términos políticos, la poca confianza que los americanos tienen en sí mismos

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas (...) el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones del país mismo, a aquel estado apetecible, donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas (Martí, 1980: 11),

(...) entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico (Martí, 1980: 13).

Estas observaciones acerca de los desastres de copiar podrían aplicarse a muchas situaciones de la América contemporánea, entre las cuales podemos nombrar los andamiajes institucionales de varios esquemas de integración que tienen poco que ver con la realidad de nuestros países.

El ABC de la política latinoamericana

Perón

Hay dos documentos que revelan acabadamente la perspectiva del entonces Presidente argentino acerca de la dinámica del poder mundial y los desafíos que debería enfrentar nuestro continente en las décadas siguientes. En 1951, en un artículo publicado bajo el seudónimo de Descartes, Perón sostenía que en la historia de la humanidad se constata la tendencia a avanzar hacia agrupamientos cada vez mayores, por lo cual estaríamos transitando el pasaje de los Estados—Nación a los Estados—Continente, y todos aquellos que no lograran constituirse en parte de un estado continental, pasarían al coro de la historia. Por otro lado, por la creciente población/producción del mundo, las batallas del futuro serían por los alimentos y las materias primas, elementos que poseemos en abundancia y que nos será necesario defender. A partir de este diagnóstico, retoma la perspectiva geopolítica sanmartiniana y lee el desafío en clave Sudamericana. Es aquí donde Perón hace un aporte teórico sustantivo, al proponer la alianza argentino—brasileira—chilena como el camino a seguir

La unidad comienza por la unión y ésta por la unificación de un núcleo básico de aglutinación. Desde esa base podría construirse hacia el Norte la Confederación Sudamericana, unificando en esa unión a todos los pueblos de raíz latina.

Sabemos que estas ideas no harán felices a los imperialistas que dividen para reinar. Pero para nosotros los peligros serán tan graves desde el instante en que la Tercera Guerra Mundial termine, que no hacerlo será un verdadero suicidio. Unidos seremos in conquistables, separados indefendibles (Perón, 1951).

Es precisamente este señalamiento el que constituye, para Methol Ferré, la originalidad fundamental de Perón: la de plantear la unidad argentino—brasileira como condición de la dinámica unificadora de América del Sur

Es indudable que, realizada esta unión, caerán a su órbita los demás países sudamericanos, que no serán favorecidos ni por la formación de un nuevo agrupamiento y probablemente no lo podrán realizar en manera alguna, separados o juntos, sino en pequeñas unidades (Perón, 1953).

Es en este sentido, que lo considera el primer creador de una política latinoamericana

(...) antes hubo idealidades latinoamericanas, nostalgias, recuperaciones históricas culturales, pero no políticas. Políticas reales que discernieron lo principal de lo secundario, que señalaran cuál era el camino efectivo de una unidad de América Latina, no la hubo hasta los planteos de Perón a la altura de los años '51 (Methol Ferré, 1996).

En 1953, al exponer las bases del Pacto ABC, el estadista reiteraría que esa unión era necesaria para garantizar la defensa continental

Es esa circunstancia la que ha inducido a nuestro gobierno a encarar de frente la posibilidad de una unión real y efectiva de nuestros países, para encarar una vida en común y para planear, también, una defensa futura en común (...) Pienso yo que el año 2000 nos va a sorprender o unidos o dominados; pienso también que es de gente inteligente no esperar que el año 2000 llegue a nosotros, sino hacer un poquito de esfuerzo para llegar un poco antes al año 2000, y llegar en un poco mejores condiciones que aquella que nos podrá deparar el destino mientras nosotros seamos junque que aguantamos los golpes y no seamos alguna vez martillo; que también demos algún golpe por nuestra cuenta (Perón, 1953).

Y agrega, en esta misma ocasión, apreciaciones sobre el papel de los gobiernos y de los pueblos en el proceso de unión, que transitando el siglo XXI asumen una vigencia inusitada. En su opinión, la unión debierara buscarse

(...) influyendo no a los gobiernos, que aquí se cambian como se cambian las camisas, sino influyendo a los pueblos, que son los permanentes, porque los hombres pasan y los gobiernos se suceden, pero los pueblos quedan (Perón, 1953).

Durante los años '50 y '60, con la creación de la CEPAL, se empezaría a pensar la *integración regional*, propiamente dicha, de América Latina y se haría, por primera vez, pensándola en términos de 'medio' para alcanzar el *desarrollo*. Europa transitaba el camino de su integración y de alguna forma esto habilitaba a los académicos a pensar en la 'integración regional' como un fenómeno en sí mismo, a ser estudiado e incluso imitado. Aparece entonces la integración como un medio apropiado para lograr el desarrollo industrial autónomo de nuestra región, y desde esta usina de pensamiento se impulsan procesos de integración económica, bajo el signo de un 'regionalismo autónómico' (Vázquez, 2011). En los años '90, la CEPAL cambia su enfoque, y sigue impulsando la integración regional pero ahora en términos de 'regionalismo abierto', acoplándose al Consenso de Washington y propugnando la liberalización comercial como medio para atraer capitales a América Latina.

En este marco, en 1991 se crea el MERCOSUR, con una clara impronta comercialista neoliberal, pero también como herramienta para fortalecer las debilitadas democracias. Tras una grave crisis a principios de los años 2000, redireccionaría su accionar, incursionando en importantes áreas que no estaban contempladas en el proyecto original (Donisa y González, 2010). Es el caso, por ejemplo, del MERCOSUR social que nace en 2006 con la I Cumbre Social del Mercosur, en Córdoba. Paralelamente, tras dar por tierra con la propuesta norteamericana del ALCA, los mandatarios sudamericanos redefinen los objetivos de su agrupamiento, que pasa a llamarse UNASUR. Al día de hoy, habiendo sido protagonista en la resolución de graves conflictos intrarregionales, la UNASUR conformó un Consejo de Defensa Sudamericano y avanza firmemente hacia la creación de un Banco del Sur, que pueda cumplir funciones de financiamiento. Por otro lado, la ALBA agrupa a una serie no menor de países latinoamericanos, fortaleciendo mecanismos de cooperación que permitan subsanar en conjunto grandes déficits en áreas como salud y educación, que afectan la efectiva igualdad de sus ciudadanos, y lleva adelante la innovadora experiencia de intercambio comercial con *sucres*, lo que les permite moderar su dependencia de las divisas in-

tenacionales.

Reflexiones

MERCOSUR, UNASUR, ALBA

Hay cierta creencia instalada en el 'sentido común' de los estudiosos de la integración regional, de que ésta comienza por liberalizar el comercio de bienes y se va profundizando, fijando un arancel externo común, unificando aduanas, permitiendo la libre circulación del capital y 'la fuerza de trabajo', y derramándose al ámbito político a través de la creación de entidades supranacionales, un parlamento común y hasta un Banco Central común que emita una misma moneda. Se supone que es el camino que deben seguir los procesos de integración regional, aunque lo cierto sea que esto no sucedió así en ningún caso. Las principales críticas hacia los esquemas vigentes en América son que no han cumplido con sus objetivos originarios de liberalización, y que no avanzan hacia la constitución de entidades supranacionales.

Lo cierto es que los procesos de integración regional son procesos políticos en permanente disputa, y deben ser estudiados en cuanto tales. El estudio de los procesos reales, y la reorientación de los esquemas de integración regional en Sudamérica durante la última década, nos permiten pensar en la *autonomía* y la *inclusión social* como los grandes ejes articuladores de los objetivos actuales. La soberanía y la justicia, (como decía Argumedo, en pleno auge del neoliberalismo a nivel mundial), siguen siendo los grandes problemas a resolver por parte de un continente que tiene la mayor reserva de recursos naturales del mundo y, asimismo, los mayores índices de desigualdad.

Entonces, las propuestas de Unidad latinoamericana, hoy como ayer, tienen un primer objetivo defensivo: como lo vieron San Martín, Artigas, Martí y Perón, la defensa es continental o no es. La soberanía está en primer orden, pero aquí los problemas de soberanía no tienen que ver con disputarle territorio al vecino, sino con evitar el saqueo de nuestros recursos naturales y el condicionamiento a nuestra capacidad de decisión política, impuesto fundamentalmente por los organismos financieros internacionales. Si el objetivo principal de los intentos de unidad es lograr la efectiva soberanía, ciertamente ningún gobierno estará pronto a ceder parte de ella para la conformación de un organismo supranacional, esto no puede ser visto como un signo de debilidad. En la misma dirección podemos leer el inquebrantable respeto que los mandatarios sudamericanos vienen mostrando hacia sus pares, al no entrometerse en los asuntos internos: esta actitud retoma también el legado de San Martín, Artigas y Perón. Después de 200 años, probablemente siga siendo la de Confereración la forma política que más se ajusta a nuestra realidad.

Por otra parte, en el MERCOSUR, se avanza sustancialmente en términos de cooperación e integración en áreas que no fueron las originalmente planteadas, pero que están ligadas al núcleo sensible del drama latinoamericano. La estructura creada para liberalizar el comercio fue aprovechada para dar curso a líneas de acción conjunta, como los acuerdos en torno a educación, la cooperación técnica de ministerios, de movimientos sociales, organizaciones sindicales, etc. y todo pareciera indicar que los objetivos económicos se redefinen en función de alcanzar una mayor integración productiva, antes que de forzar una violenta liberalización comercial. El MERCOSUR es un entramado complejo de normas y prácticas que se van redefiniendo permanentemente en función de la política, pero en tanto producto de la alianza argentino-brasilera, sigue siendo la piedra angular de la Confederación Sudamericana, como decía Perón, o de la UNASUR, como llegamos a ver nosotros.

El MERCOSUR, la UNASUR y la ALBA realmente existentes recogen el legado de la mejor tradición nacional y popular latinoamericana, agregando a los objetivos de **Defensa y Desarrollo**, el del mantenimiento y consolidación

de la **Democracia**, y el de combate a la **Desigualdad**, como nuevos desafíos a los que se debe responder desde la **UNIDAD**.

Por último, animándonos a pensar en los desafíos a los que deberemos hacer frente, vienen al caso las palabras de Perón acerca de la necesidad de realizar la integración desde los pueblos. Si bien se ha avanzado mucho en términos de interacción entre organizaciones de la sociedad civil, es bueno recordar la importancia de fortalecer la participación popular y de poner en marcha los Parlamentos comunes, no porque sea una obligación que nos imponga la teoría, ni el destino ineluctable de la 'Historia', sino porque como decía ese gran filósofo, los gobiernos pasan y los pueblos, quedan.

Bibliografía:

- Ardao, Arturo. 1993. *América Latina y la latinidad*. UNAM, México D.F.
- Argumedo, Alcira. 1992. *Los silencios y las voces en América Latina*. Colihue, Buenos Aires, 1992.
- Artigas, José Gervasio. 1813. "Instrucciones que se dieron a los dirigentes de la Provincia Oriental para el desempeño de su misión ante la Asamblea Constituyente de Buenos Aires. Delante de Montevideo, 13 de abril de 1813". Bruschera, Oscar (comp.). 1971. *Artigas. Documentos*. Biblioteca de Marcha, Montevideo: 96–98.
- Artigas, José Gervasio. 1815. "Reglamento provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de la campaña y seguridad de sus hacendados. Cuartel General, 10 de setiembre de 1815". Bruschera, Oscar (comp.). 1971. *Artigas. Documentos*. Biblioteca de Marcha, Montevideo: 152–157.
- Bolívar, Simón. 1990. *Simón Bolívar: Escritos políticos*. Alianza Ed., Madrid, 1990.
- Donisa, Ignacio y González, Leticia. 2010. "Una nueva etapa en la institucionalidad del MERCOSUR". Identidad MERCOSUR (coord.), *25 años de paz, democracia e integración. Visibilizando los logros políticos, sociales y culturales del MERCOSUR*. CEFIR, Montevideo: 48–51.
- Jaramillo, Ana. 2005. "¿Por qué? Editorial". *Revista Salud Colectiva* Nro 2, VI. 1. Lanús. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-82652005000200001&script=sci_arttext (30/11/2011).
- Martí, José. 1980. *Nuestra América*. Losada, Buenos Aires, 1980.
- Methol Ferré, Alberto. 2002. *De los Estados Ciudad al Estado Continental Industrial. Conferencia pronunciada el 12 de julio de 2002*. Disponible en <http://www.metholferré.com/obras/conferencias/capitulos/detalle.php?id=26> (30/11/2011).
- Methol Ferré, Alberto. 1996. *La integración de América en el pensamiento de Perón. Conferencia pronunciada el 22 de agosto de 1996*. Disponible en <http://www.metholferré.com/obras/conferencias/capitulos/detalle.php?id=7> (30/11/2011).
- Melendi, Lucila. 2011. *UNASUR: el nuevo nombre de un viejo anhelo*. Mimeo, Buenos Aires.
- Perón, Juan Domingo. 1951. *Confederaciones Continentales*. Buenos Aires, disponible en <http://ecosaltanacionalypopular.blogspot.com/2010/06/articulo-de-descartes.html> (30/11/2011).
- Perón, Juan Domingo. 1953. *Discurso ante oficiales en la Escuela Superior de Guerra, brindado el 11 de noviembre de 1953*. Buenos Aires, disponible en <http://lucheyvuelve.com.ar/discursos/brasil.htm> (30/11/2011).
- Phelan, John. 1979. *El origen de la idea de América*. UNAM, México D.F.
- Prieto Castillo, Daniel. 1987. *Utopía y comunicación en Simón Rodríguez*. CIESPAL, Quito.
- Roig, Arturo. 2008. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. El Andariego, Buenos Aires, 2008.
- Rojas Mix, Miguel. 1991. *Los cien nombres de América*. Lumen, Barcelona.
- San Martín, José de. 1819. *Escritos de San Martín*, disponible en http://www.elhistoriador.com.ar/frases/san_martin/escritos_san_martin.php (30/11/2011).
- Vázquez, Mariana. 2011. "El MERCOSUR social, cambio político y nueva identidad para el proceso regional en América del Sur". Gerardo Caetano (coord.). *MERCOSUR 20 años*. CEFIR, Montevideo: 165–184.
- Wainszotk, Carla. 2009. *Pedagogía y autonomía en Simón Rodríguez*. Mimeo, Buenos Aires.

* Polítóloga (UBA/IEALC) – lumelendi@hotmail.com

¹ Aunque refiriéndose a las ideologías, resultan muy ilustrativas las palabras de J. L. Romero: "El esquema de las corrientes ideológicas

en Europa Occidental no puede servirnos de modelo porque el desarrollo de las corrientes ideológicas tiene allí una profunda coherencia con el desarrollo económico, social, político y cultural. Esta situación no se da en Latinoamérica... un análisis de sus contenidos en Latinoamérica no ayudaría mucho a entender los problemas latinoamericanos, porque a su vez se han desarrollado otras corrientes de opinión mucho menos precisas y sistemáticas... aunque de arraigo mucho más profundo... Con esto se llega a lo que para mí constituye el nudo del problema. En los países de desarrollo social y cultural autónomo las ideas constituyen un haz coherente con ese desarrollo; pero en Latinoamérica como en el mundo árabe y en los países recién emancipados de Asia y África, las ideologías se mueven de distinta manera" (J. L. Romero, citado en Argumedo, 1992: 164).

² "En efecto, la Filosofía latinoamericana, tal como la entendemos, es el pensar de un sujeto construido a partir de una afirmación constante de su propia *subjetividad*, así como de su mundo a través del cual se objetiva. Se trata de una filosofía que no se ocupa del ser —hemos dicho—, sino del modo de ser de un humano determinado en relación con aquella objetivación (...) **De ahí surge un filósofo cuyo discurso ha sido constantemente diagnóstico, denuncia, proyecto y compromiso**, que se nos muestra episódicamente a lo largo de nuestra vida de luchas y que ha dejado sus huellas dispersas en sucesivos comienzos y recomienzos, lanzamientos y re—lanzamientos de una problemática que gira siempre, como lo hemos dicho, sobre aquella afirmación que no quiere ser ni desconocimiento del otro, ni por eso mismo, alienación." (Roig, 2008: 15. Negritas a cargo de L. M.).

³ "De la misma manera que las principales corrientes ideológicas europeas constituyen una explicitación teórica de aspiraciones preexistentes y aparecen como la fundamentación de visiones del mundo procesadas en las vivencias existenciales y políticas de vastas capas de la población (...) también en América Latina es posible detectar el proceso histórico que dió origen a una corriente autónoma de ideas de signo nacional y popular (...) Con hilos de continuidad que expresan la otra versión del relato; capaces de alcanzar mayores niveles de articulación teórica y confrontar, también en el plano del pensamiento sistematizado, con las grandes matrices europeas que influyeron en los proyectos orgánicos a los cuales se enfrentó predominantemente en términos políticos" (Argumedo, 1992: 162).

⁴ En carta a Artigas de 1819, ante la declaración de hostilidades entre la Banda Oriental, Santa Fé y Buenos Aires, el General ruega dejar de lado cualquier diferencia hasta el momento en que haya sido obtenida la libertad, y promete no involucrarse en conflictos políticos. El mismo día, se dirige a Estanislao López con las mismas intenciones disuasivas que aquí reproducimos.

⁵ Para ver los términos completos y fundantes de la controversia acerca del nombre de América Latina, ver Phelan (1979), Ardao (1993) y Rojas Mix (1991).

⁶ Aunque él no incluyera a Brasil en sus reflexiones, éstas son claramente extensivas a nuestra hoy Latinoamérica toda.

⁷ Ya Simón Rodríguez, maestro de Bolívar, había tratado ampliamente estos temas. Al respecto, ver Wainstok (2009) y Prieto Castillo (1987).



PENSAR DESDE AMÉRICA LATINA: ARTE Y POLÍTICA

Lic. Carolina Wajnerman*¹

Introducción

El concepto de "arte" y las primeras teorías sobre arte son de origen occidental. Según Adolfo Colombres, los intentos por desarrollar una teoría del arte de índole transcultural son aún insuficientes para reconocer y valorar las manifestaciones artísticas de diversas culturas. En este sentido, según el antropólogo y ensayista, la teoría del arte tradicional aún continúa excluyendo a gran cantidad de prácticas artísticas que no responden a sus parámetros.

Tomaremos los desarrollos de Adolfo Colombres, Ticio Escobar y Rodolfo Kusch como aportes hacia la construcción de una teoría del arte americano, de modo que podamos pensar las prácticas artísticas de nuestro suelo con parámetros propios. Diferenciaremos lo artístico de lo estético, y veremos funciones de lo artístico que, excediendo la función estética, intervienen en el campo de nuestro interés, como la de verdad, la utilitaria, la ética,

la religiosa, y la función social y política del arte.

La distinción entre arte de elite, de masas y arte popular, como esferas o modos de producción, circulación y distribución del arte, permite comprender que el arte no es uno solo, aún dentro de una misma cultura, e inclusive a pesar de que suele preponderar un tipo de representación social sobre el arte más ligado a los dos primeros. Cuando las producciones se asemejan más a los formatos del arte de élite, generalmente no se establecen mayores contradicciones. Sin embargo, en muchas de las prácticas artísticas hacia la transformación social, se desestima su valor artístico por no ajustarse a dichos formatos. ¿Qué noción de arte se maneja en dichos casos?.

Algunas preguntas guía del presente trabajo son: ¿desde dónde discernimos qué es y qué no es arte? ¿qué prácticas quedan afuera, cuáles quedan dentro de la frontera de dicha noción, y cuáles quedan en un sector borroso y parecen ser arte entre comillas? ¿qué lugar otorgamos al arte en procesos de transformación en lo social?. Ello permitirá trabajar sobre un pensamiento situado, para producir un pensar desde América, sobre un vínculo posible entre arte y política.

Surgimiento de la noción "arte"

... si el latinoamericano requiere redefinir el arte, es porque ineludiblemente le urge redefinirse él mismo; esto es, su mente, sensibilidad y su imaginación, así como su cultura y ecología. Y como hemos visto, tal redefinición no cuenta con otra salida que darse cara a cara con la realidad del mundo actual y la latinoamericana, si es que no se quiere patinar en la abstracción lo puramente imaginativo.
(Juan Acha, 2004: 58)

Tomaremos los desarrollos de Adolfo Columbres (2011) para revisar críticamente el surgimiento de la noción de arte, en tanto concepto. Si bien la noción de arte aparece de reflejada de alguna manera en el pensamiento griego, el arte como concepto surge por primera vez en occidente en la época del Renacimiento. Durante el Medioevo, en las artes visuales las obras eran anónimas y tenían como fin la expresión simbólica que implicara para los iletrados un acercamiento a la Biblia. Las esculturas griegas que maravillaron a los renacentistas (que volvían a nacer luego del medioevo con la mirada hacia la cultura griega justamente) tampoco permitían la identificación de un autor. Los griegos, de hecho, valoraban la música y la poesía como artes, y no así las artes visuales, que se reducían a imitar a la naturaleza y se ligaban más a una idea de técnica.

Junto con el Renacimiento, sin embargo, surge la necesidad de identificar al sujeto que realiza el "ars" (concepción anteriormente ligada más a la de artesanía). A partir de este momento, se comienza a ligar la idea de arte con la de un talento individual, un genio especial, una trayectoria. De hecho, Adolfo Colombres resalta por ejemplo al retrato como una expresión de las artes visuales surgida no casualmente en este periodo, así como aconteció con la concepción de "bellas artes", que permite distinguirlas de las otras que no lo son. Otra de las consecuencias de la visión renacentista sobre el arte según Colombres es su separación de la esfera de lo sagrado, lo cual produce un alejamiento del arte de los mitos y ritos, elementos centrales de toda cultura.

Algunas de las características de la noción de arte que se vinculan con el surgimiento de dicho concepto en el Renacimiento son:

Secularización: El ámbito de lo sagrado pasa del ámbito de la religión a la obra de arte en sí y al individuo denominado artista.

Criterio de unicidad: Especial valoración a la existencia de sólo un ejemplar de la obra, de modo que la obra que se reproduce pierde valor artístico. De lo múltiple a lo único. *Ej: desvalorización de técnicas de grabado, ex—*

cluidas de las "Bellas Artes".

Criterio de **originalidad**: Valorización del aspecto innovador en detrimento del vínculo de la producción artística con el origen, con lo originario.

Criterio de **genialidad**: énfasis en la persona que produce la obra, quien posee un talento y trayectoria que lo constituyen en "artista". Privilegio de lo **individual** ante lo social. *Ej: en el Renacimiento surge la firma en las obras.*

Durabilidad vs. Arte efímero: Se concibe como arte a las expresiones y técnicas de las artes visuales que poseen duración en el tiempo, excluyendo otro tipo de expresiones. *Ej: la pintura corporal quedaría por fuera del campo del arte.*

"Bellas Artes": exclusión del terreno de las artes de ciertas prácticas que excedieran los criterios anteriores.

Preeminencia y **exclusividad de la función estética**. Identidad de **arte con los criterios de belleza occidentales**.

Respecto del último punto (la preeminencia y exclusividad de la función estética en el arte), cabe detenerse para poder repensar la relación actual entre el arte y su función social y política.

En primer lugar, a diferencia de la noción de arte, la función estética puede encontrarse en todas las culturas; esto quiere decir que diversas culturas han desarrollado parámetros estéticos. Desde lo antropológico, podemos encontrar cómo en los inicios de diversas culturas, con el surgimiento de diversos objetos que se utilizan como herramientas, el ser humano comienza a encontrar una relación entre la forma y la función de los objetos, de modo tal que la primera puede favorecer la segunda. Sin embargo, se encuentran objetos en los que vemos una "forma excedente": es decir que hay formas que parecieran no vincularse directamente con la función primaria de los mismos; por ejemplo: cántaros con algún tipo de motivo. Esta forma excedente (dibujos, pinturas, etc.), no se encuentra directamente relacionada con la función de transportar agua. Si partimos de la premisa que "todo tiene un sentido en el ámbito de la cultura", podemos pensar que la forma excedente aumentaría la eficacia de los fines. Esto quiere decir que la función estética no es inútil, sino que actúa sobre lo real.

Desde el surgimiento de la Estética como rama de la filosofía, hasta los desarrollos de Kant sobre la autonomía del juicio estético, la teoría clásica separa tajantemente lo utilitario (medios—fines) de lo bello (inmediatez, sin finalidad). Otra de las reducciones de dicha teoría, resulta en asimilar lo estético con lo bello. Sin embargo, lo estético incluye también lo trágico, lo cómico, lo monstruoso, lo grotesco, lo sublime.

La distinción entre la función estética y el arte, permite entonces afirmar que en el terreno estético no todo es arte, y en el terreno del arte, no todo es la estética. En este último sentido, entonces, es válido rescatar otras funciones que, más allá de la estética, atraviesan el fenómeno artístico, como la de verdad, la utilitaria, la ética, la religiosa, y la función social y política del arte. En las ramas del arte occidental, las funciones mencionadas no solo tienen menor importancia que la función estética, sino que, en muchos casos, producen una desestimación del valor artístico de una práctica. Nos encontramos nuevamente con que la praxis latinoamericana es vista desde el prisma occidental, al basarse en un pensamiento no acorde a nuestro suelo. Una de las consecuencias de ello, es la consideración de dichas prácticas como de menor peso a la hora de incluirlas en el terreno de la política, en sus múltiples dimensiones y ámbitos.

Modos de legitimación y validación del arte

Otra de las cuestiones que resultan importantes a la hora de pensar el vínculo entre el arte y la política, es la distinción entre diversos modos de legitimación y validación del arte, de modo que se puede mencionar:

a) Arte culto o de élite:

Legitimación a través de:

La trayectoria y/o formación de quien produce la obra.

El espacio donde se expone la producción (museos, teatros, bibliotecas y otras instituciones que cumplen con el requisito anterior).

La validación por parte de personas con trayectoria y/o formación (en la figura de curadores, críticos, intelectuales del ámbito, etc.).

De este modo, el arte culto sería un arte exclusivo: no se propone llegar a las masas.

b) Arte de masas:

Legitimación artística a partir de:

Circulación: nivel de aparición de la obra en medios de comunicación masivos.

Consumo: el nivel de consumo de la obra y/o del artista.

El arte de masas se constituye para la mayor cantidad de gente posible, sería un arte de la popularidad (muchas veces mal llamado "popular").

c) Arte popular:

Ticio Escobar concibe como arte popular:

al conjunto de las formas sensibles, las expresiones estéticas de esa cultura en cuanto sean capaces de revelar verdades suyas, aunque estén profundamente conectadas con todas las otras formas y cargadas de diversas funciones, usos y valores sociales, y aunque carezcan de los requisitos de unicidad y genialidad que, característicos del arte moderno, han sido convertidos en paradigmas de valor universal (...) Lo que caracteriza al arte popular es su posibilidad de expresar estéticamente determinadas situaciones históricas desde la óptica de una comunidad que se reconoce en sus signos y se sirve de ellos para comprender dichas situaciones y actuar sobre ellas. (Escobar, 2004: 153).

En este sentido, para Escobar el arte popular se encuentra íntimamente relacionado con un contexto socio—histórico y cultural determinado, y especialmente al reconocimiento de las prácticas artísticas por la comunidad en la cual se desarrollan. Podríamos decir entonces que el arte popular remite a la idea de comunidad y no podría hablarse de arte popular sin una comunidad. En el arte popular, el énfasis para identificar a un artista como tal, estaría puesto en el sentido que tiene la producción artística para determinado colectivo, por lo que el genio individual y la originalidad pasan a segundo plano. Asimismo, el arte popular desde esta perspectiva, favorecería no solamente la función estética en sí misma, sino que también cobra importancia la función social de sus prácticas, en tanto las producciones podrían favorecer acciones que tiendan a modificar las situaciones representadas simbólicamente por ellas. Cabe destacar que la distinción de arte popular no se refiere a un estilo, rasgos, una técnica, o tema artístico determinado, sino que se constituye como popular justamente según la relación que sostiene con el pueblo.

Pensamiento situado en el estar americano

Teniendo en cuenta los desarrollos del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922–1979), podríamos decir que América intenta ser sin estar, lo que sería como pretender que las ramas de un árbol lleguen a lo alto sin afianzar su raíz. Kusch encontró, a lo largo de su trabajo, estas dos caras (la de la pretensión de ser, y también las dimensiones del estar) que constantemente se debatían, se contraponían, pero no lograban encontrar una fundición en nuestro continente. La cultura, como forma colectiva de habitar el propio suelo, es para el autor una geocultura, ya que nos fija y nos remite inevitablemente al suelo que habitamos, en tanto un aquí y ahora: la geografía, el espacio, es un factor que influye en la constitución de la humanidad, y la humanidad, a su vez, se constituye en su habitar. La cultura es entonces acción y totalidad siempre en relación a un lugar; se encuentra anclada a un suelo que tiene su peso e incidencia en nuestro obrar, en nuestra gestación. El problema para la cultura residiría entonces, según Kusch, en poder conciliar los aspectos vinculados al ser y a los del estar, a través de encontrar el símbolo que reúna los opuestos. Sin embargo, podemos afirmar que la cultura americana ofrece otra (si no otras) forma de pensar la cultura, en tanto diferente a la occidental. De hecho es cuestionable, por ejemplo, que la diferenciación tajante entre el yo y los otros, o el yo y la naturaleza, sean para América el objetivo o fundamento de la cultura como han propuesto ciertos autores. En esta línea, podría decirse que ambas diferenciaciones son más bien producto del "malestar en la cultura", o una de las causas, en el habitar de nuestro suelo. Desde Kusch y también desde la producción de Carlos Cullen (otro filósofo argentino), podemos afirmar la imposibilidad de la salud en América si no se profundiza y hace acento (y asiento) en nuestra cultura. Pensando en relación al arte en este sentido, para Kusch: "El pueblo como tercera dimensión es el que agota el fenómeno cultural (...). La cultura no vale porque la crean los individuos, o porque haya obras, sino porque la absorbe la comunidad, en tanto ésta ve en aquella una especial significación" (Kusch, 2007: 173).

En cuanto a la construcción de conocimientos que sustente la promoción y fortalecimiento de prácticas que contribuyan a una producción simbólica con sello de identidad propio, se hace necesario favorecer la emergencia de un pensamiento más ligado a nuestros modos de habitar el suelo, a nuestra praxis y expresiones culturales, y hacia una aceptación de la condición del pueblo como sujeto. Esto favorecería el surgimiento de un doblemente "nuevo" continente, a través de lo originario, lo impensable, lo que escapa a la conciencia.

Para contribuir a alcanzar dicho fin, es preciso que se pueda partir de nuestro estar colectivo, para poder teñir de ese sabor el camino hacia el horizonte de la producción de subjetividad. La subjetividad americana resurgirá entonces a través de la sapiencia colectiva en la que las producciones culturales permitan tejer la narración de la historia y la identidad.

Esta postura implica, por lo tanto, el reconocimiento y valoración de la sabiduría producida en y desde lo más profundo de América. De esa forma, trascender nuestros malestares es posible. Resulta fundamental en esta vía, aceptar las expresiones del ser y del estar propias de nuestra cultura, incorporándolas además a nuestro quehacer científico—técnico como praxis.

Hacia una reconceptualización sobre la noción de arte. Arte y política.

A partir de lo dicho anteriormente, cabe preguntarse por el camino hacia una reconceptualización sobre la noción de arte, de modo tal que permita incluir las prácticas latinoamericanas que tienden a promover procesos de cambio social y político.

Algunos de los ejes que propongo para tener en cuenta en dicho camino son:

a) Transdisciplinariedad: necesariamente la reconceptualización vendrá desde el cruce, atravesamiento y con—
junción de disciplinas que, para nuevos fines, deberán revisar sus límites actuales. Asimismo, la transdisciplinariedad debería incluir los saberes populares en su conformación, los cuales actualmente no se encuentran suficientemente incluidos como valiosos en la construcción de teoría.

b) Desde la periferia: implica poder partir desde un pensamiento situado en nuestro suelo, ligado a nuestro *estar*, de modo que pueda partir de nuestra cultura propia, en su sentido más amplio y profundo.

c) Partir de la diferencia para la equidad: hacer foco en las diferencias como un enriquecimiento del acervo cultural de la humanidad permitirá una equidad que reemplace la falsa universalidad cultural de la globalización, donde todas las culturas puedan ser valoradas en sus rasgos propios.

Esto permitirá, en el terreno del arte:

Recuperar la base social del arte para enriquecer el acervo colectivo.

Intensificar la experiencia comunitaria. Ir del espectáculo y la exposición a la creación colectiva y el arte total.

Recuperar las funciones que, junto con la estética, contribuyen a lo artístico.

Descolonizar la teoría del arte y, por ende, la praxis.

Recuperar la esfera ritual y mítica propia de América.

Finalmente, luego del recorrido en el que hemos contextualizado el surgimiento de la noción de arte y su im—
plicancia para la construcción de una teoría que pueda acompañar la multiplicidad y diversidad de las producciones artísticas, podemos retomar la relación entre el arte y la política. Si pretendemos construir una teoría sobre arte que sea de índole transcultural, entonces por fuerza debemos trascender las fronteras sobre la noción de arte que proceden de occidente. Una de las consecuencias de dicha trascendencia, será la defensa de la función social y política del arte no sólo como parte de lo artístico (junto con la función estética, entre otras), sino además, como una función que **potencia** lo artístico de las producciones. Desde ya, esta postura constituye un aporte para la revisión de la representación social sobre la noción de arte en nuestra cultura, lo cual, esperemos, se constituya en la revalorización y fortalecimiento de las prácticas artísticas tendientes a la transformación social.

Bibliografía:

- Acha, Juan; Colombres, Adolfo y Escobar, Ticio. 2004. *Hacia una teoría americana del arte*. Del Sol, Buenos Aires.
Colombres, Adolfo. 2011. *Nuevo manual del promotor cultural I: bases teóricas de la acción*. Del Sol, Buenos Aires.
Colombres, Adolfo. 2005. *Teoría transcultural del arte: hacia un pensamiento visual independiente*. Del Sol, Buenos Aires.
Cullen, Carlos. 1986. "Ser y estar: dos horizontes para definir la cultura". *Reflexiones desde América*. Editorial Ross, Rosario.
Cullen, Carlos. 1985. *Salud e identidad cultural*. Conferencia dada en S.E.A. Buenos Aires.
Kusch, Rodolfo. 2007. *Obras completas, Tomo III*. Fundación A. Ross, Rosario.

^{1*} Docente de la Facultad de Psicología (UBA)

Becaria de Posgrado de Especialización en Arte Terapia (IUNA)

carolinawajnerman@gmail.com

Castillo (1987).

