

# MILLCAYAC

REVISTA DIGITAL DE CIENCIAS SOCIALES

[www.millcayacdigital.uncu.edu.ar](http://www.millcayacdigital.uncu.edu.ar)

*“Espejo”*, obra en acrílico y óleo sobre tela - 2008 - de Osvaldo Chiavazza (adaptada)

DOSSIER: “Diálogos entre la Filosofía Latinoamericana y las Ciencias Sociales”

LÍNEAS TEMÁTICAS  
DE ESTA EDICIÓN

- Estado y Movimientos Sociales en Nuestra América
- Género y Derechos Humanos
- Bienes comunes y Sociedad

CPu

CENTRO DE  
PUBLICACIONES



FCPYS

FACULTAD DE  
CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES



UNCUYO  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE CUYO

# Millcayac

## Revista Digital de Ciencias Sociales

VOLUMEN II - NÚMERO 3 - SEPTIEMBRE 2015



**UNCUYO**  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE CUYO



**FCPYS**  
FACULTAD DE  
CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**CPu**

CENTRO DE  
PUBLICACIONES



Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales  
www.millcayacdigital.uncu.edu.ar  
Volumen II - Número 3 - 2015

ISSN: 2362-616X

Editada por el Centro de Publicaciones. Facultad de Ciencias Políticas y  
Sociales. Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario. M5502JMA. Mendoza, Argentina  
Tel. +54 261 4135008. Interno: 2013  
centropublicaciones@fcp.uncu.edu.ar - revistamillcayac@gmail.com



Licencia Creative Commons

Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales es distribuido bajo una  
Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual  
4.0 Internacional



## **AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

Decana: Lic. Claudia Alejandrina García

Vicedecana: Mgter. Silvia Mónica García

Directora del Centro de Investigaciones Científicas: Mgter. Estela María Zalba

Directora del Centro de Publicaciones: Dra. Rosana Rodríguez

Directora de Millcayac-Revista Digital: Dra. Rosana Rodríguez

## **CUERPO EDITORIAL**

Directora y Editora jefa: Dra. Rosana Rodríguez

Editoras Técnicas: Lic. Antonela Sgoifo y Victoria Pasero

Colaborador Técnico: Marco Bertonati

Soporte técnico: Sistema Integrado de Documentación (SID-UNCuyo), Lic. Juan Cruz Groisman y Bib. Adrián Méndez

Asesor Editorial: D.I. Gerardo Tovar

Diseñadoras/diagramadoras/compaginadoras de texto: Victoria Pasero, Marco Bertonati y Antonela Sgoifo

Traducción español-inglés: Téc. Camila Berthold

Diseñadora de imagen: Lic. Julieta Vignale

Correctora de estilo: Raquel Ferreyra



## **COMITÉ CIENTÍFICO EDITORIAL**

Mgter. Estela Zalba. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Argentina

Dr. Pablo Alabarces. CONICET. Universidad de Buenos Aires/Universidad Nacional de La Plata. Argentina

Dra. Teresa Elizabeth Cueva Luna. El Colegio de la Frontera Norte. México

Lic. Prof. Lidia Fernández. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dr. Julio Gambina. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Beatriz Garrido. Universidad Nacional de Tucumán. Argentina

Prof. Dra. Alicia González-Saibene. Universidad Nacional de Rosario. Argentina

Mgter. Claudia Laudano. IDIHCS. CONICET. Universidad Nacional de La Plata. Argentina

Dra. Carmen Monreal Gimeno. Universidad Pablo de Olavide. Sevilla. España

## **COMITÉ ASESOR EDITORIAL**

### TITULARES

Dra. Rosana Rodríguez. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Argentina

Dr. Nazareno Bravo. INCIHUSA-CONICET. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Argentina

Lic. Nicolás Lobos. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Argentina

Mgter. Martín Elgueta. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Argentina

Mgter. Mario Maure. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Argentina



## COMITÉ DE EVALUADORES/AS

Lic. Clara Algranati. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Lic. Emilia Arpini. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dr. Alberto Bialakowsky. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Paula Boniolo. Universidad de San Andrés. Universidad Nacional de Mar del Plata. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dr. Alfredo Juan Manuel Carballeda. Universidad Nacional de la Plata. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Silvana Carozzi. Universidad Nacional de Rosario. Argentina

Dra. Alejandra Castillo. Universidad Arcis. Chile

Dra. Katya Colmenares. Universidad Autónoma Metropolitana -Iztapalapa. Asociación Filosofía y Liberación. México

Dra. Débora D'Antonio. CONICET. Universidad de Buenos Aires. Universidad de Quilmes. Argentina

Mgter. Hugo Dalbosco. Pontificia Universidad Católica. Argentina

Dr. Aldo Enrici. Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Argentina

Prof. Dra. Graciela Fernández. Universidad Nacional de Mar del Plata. Argentina

Dra. Anna María Fernández Poncela. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. México

Dra. Graciela Ferrás. Universidad de Buenos Aires. Universidad del Salvador. Argentina

Dra. Silvia Lilian Ferro. Universidad Federal de Integración Latinoamericana. Brasil

Mgter. Maria Soledad Gattoni. German Institute of Global and Area Studies. Alemania. Instituto de Investigaciones Gino Germani - Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Mónica Gogna. CONICET- IIEGE. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Mariana Gómez. CIECS-CONICET. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina

MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales / Vol. II / N° 3 / 2015. ISSN: 2362-616x. . (pp. 1-8)  
Centro de Publicaciones. FCPyS. UNCuyo. Mendoza

Dra. Alicia Kossoy. Université de Versailles. Francia

Dr. Juan Montes Cató. CEIL. CONICET. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Ana Padawer. CONICET. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Laura Pautassi. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. CONICET- Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dr. Hernán Pruden. Universidad Nacional de La Plata. Argentina. Universidad Mayor de San Andrés. Bolivia

Lic. Ana Celina Puebla. Universidad Nacional de San Juan. Argentina

Dr. Hugo Ramos. FHUC-CESIL- CONICET. Universidad Nacional del Litoral. Argentina

Dra. María Luisa Rubinelli. Universidad Nacional de Jujuy. Argentina

Dr. Matías Sirczuk. Universitat Pompeu Fabra. Universitat de Barcelona. España

Dr. Andrés Vaccari. Macquarie University. Australia. Universidad Nacional de Río Negro. Argentina

Dra. Vanesa Vázquez Laba. CONICET. Universidad Nacional de San Martín. Argentina



# ÍNDICE

## EDITORIAL

Datos editoriales	1
Prólogo	9
<i>Rosana Rodríguez</i>	

## DOSSIER: DIÁLOGOS ENTRE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Artículo: ¿Es realmente común el bien común? La dialéctica entre capacitación y posibilidad a propósito del bien común y los derechos humanos en Ignacio Ellacuría	17
<i>Adriana María Arpini</i>	
Artículo: Teología profana: los dioses terrestres del mercado, la ciencia y la política. A propósito del mundo mítico en Franz Hinkelammert	35
<i>Estela Fernández de Nadal</i>	
Ensayo: La radicalidad del Otro en la construcción del pueblo. Un diálogo entre la lógica populista y la filosofía de la liberación	55
<i>Mauro Emiliozzi</i>	
Artículo: Perspectivas hermenéuticas acerca de la filosofía intercultural y del diálogo de saberes	65
<i>Ingrid Adriana Álvarez Osses y Ricardo Salas Astraín</i>	
Artículo: Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones	83
<i>Alejandra Ciriza</i>	
Relato de experiencia: Heterogeneidad estructural y re-existencia en la escucha	105
<i>Cristina Siñanis y Zulma Palermo</i>	



## **ESTADO Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN NUESTRA AMÉRICA**

Reseña: Controversias respecto del poder económico concentrado: los grupos económicos y las transnacionales como obstáculos para otro desarrollo en Argentina 115

*Marcos Jesús García*

Artículo: La participación política de los jóvenes y su resignificación en el espacio virtual. Hacia un estudio intercultural 121

*Ana María Mendes Diz y Graciela Di Marco*

Artículo: Reflexiones sobre los procesos de institucionalización de los movimientos sociales en la nueva etapa de Nuestra América ¿repliegue o ascenso de masas? 147

*Paula Klachko*

Artículo: Gobierno de los movimientos sociales, “otra democracia” e intelectuales en Bolivia 173

*Amelia del Pilar Barreda*

## **GÉNERO Y DERECHOS HUMANOS**

Artículo: Salud mental y género. Diálogos y contrapuntos entre biomedicina, feminismos e interseccionalidad 191

*María Florencia Linardelli*

Artículo: Políticas de transferencia de renta condicionada. Notas sobre familia y pobreza. 225

*Mónica Solange de Martino Bermúdez*

## **BIENES COMUNES Y SOCIEDAD**

Artículo: El polo industrial Quintero - Ventanas ¿Hacia dónde fue el desarrollo? 245

*Luis Eduardo Espinoza Almonacid*



# PRÓLOGO

Con gran satisfacción editorial presentamos la tercera edición de Millcayac Revista Digital de Ciencias Sociales, en esta oportunidad con el dossier “Diálogos entre la Filosofía Latinoamericana y las Ciencias Sociales”. En este número, intentamos promover un espacio para la reflexión entre las discusiones filosóficas desde y para Nuestra América y el análisis de su compleja realidad social. Un espacio para la crítica analítica y la producción de trazos orientadores hacia una praxis sociohistórica concreta para el continente. Los procesos emancipatorios han tenido una estrecha relación con el pensamiento teórico y han puesto en relieve la urgencia de filosofar y construir una identidad latinoamericana que dé cuenta de la complejidad en torno a los procesos sociales de la región.

Por ello, con esta publicación, buscamos aportar al intercambio entre distintas dimensiones del saber en terrenos como la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural, la historia de las ideas, la teoría de la dependencia, el marxismo, el indigenismo, los estudios descoloniales, el feminismo y las relaciones que se establecen entre sí. Este encuentro dialógico entre saberes que buscan abrazar la historia y el presente de América Latina es una posibilidad de profundizar el pensamiento crítico desde el Sur, y desde allí construir saberes contextualizados que acompañen los procesos emancipatorios en el despertar de la conciencia histórica de nuestros pueblos.

Los acercamientos siempre tensionales entre la producción filosófica latinoamericana y las ciencias sociales se han caracterizado por fuertes polémicas, conflictos, malentendidos e incluso detracciones, marcados por los contextos específicos de cada país o región, dando origen a diversas expresiones, con fuertes diferencias y algunos matices respecto de la cuestión latinoamericana. Sin embargo, este puente permite captar la espesura emergente de los procesos socioeconómicos, sociopolíticos y socioculturales como sus propuestas liberadoras.

Merece ser destacado el papel clave de ciertos autores latinoamericanos y el impacto de sus obras, como la propuesta en forma de pregunta que iniciara el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy ¿existe una filosofía de Nuestra América?, en 1968. Interrogante que tuvo variadas respuestas, algunas negativas como las del mismo autor, otras afirmativas, pero también muchas reformulaciones. Sin embargo, resulta interesante recoger la variedad de respuestas reelaboradas que se hicieron eco de esta preocupación y que aportaron renovadas miradas desde los años 70. Entre ellas podemos destacar la más inmediata en el tiempo, la del mexicano Leopoldo Zea con su propuesta de una filosofía americana como filosofía sin más. Otras repercusiones fueron las provenientes de la filosofía de la liberación del mendocino afincado en México Enrique Dussel, y del también mendocino Arturo Roig y su filosofía latinoamericana como teoría y crítica de pensamiento latinoamericano.

La filosofía latinoamericana extiende su complejo entramado del pensar en diálogo con las ciencias sociales, en especial con la sociología, la economía, las ciencias políticas, y las ciencias de la comunicación para la producción de pensamiento crítico que pone en cuestión la racionalidad científica moderna/occidental, sus herramientas como también las tendencias especulativas, jerarquizando los saberes “no científicos” y reconociendo a los/as sujetos/as



legítimos productores de esos saberes que actúan y cuestionan la realidad social, política y cultural latinoamericana. La cuestión teórica/práctica de la emancipación forma parte de la filosofía de la liberación latinoamericana pero también forma parte de los programas de pensamiento crítico en las ciencias humanas y sociales.

Comienza el dossier con el artículo “¿Es realmente común el bien común? La dialéctica entre capacitación y posibilitación a propósito del bien común y los derechos humanos en Ignacio Ellacuría”, en el que Adriana Arpini profundiza en la producción del filósofo y teólogo salvadoreño.

Los principios de capacitación y posibilitación –explica la autora–, introducen una peculiar dialéctica que permiten historizar las nociones de bien común y de derechos humanos como realizaciones históricas de la humanidad, a fin de enfocar alguna respuesta a la cuestión de ¿por qué tales conceptos han servido con inusitada frecuencia a la negación real del bien común y de los derechos humanos? Explicitando su compromiso ético-político con la realidad de América Latina, Ellacuría problematiza una determinada sociedad a partir de sus propias posibilidades de ser mejor y explica que “no solo porque no puede hablarse de bien común cuando hay negación de derechos humanos, sino porque la comunidad fundante del bien común es la humanidad, que es una y no puede dejar de serlo”, el bien común es trascendente a cada uno de los individuos, sin ser exterior a ellos. Por lo que la realidad histórica, propiamente humana, es un proceso dialéctico discontinuo, de avances y retrocesos. El proceso de capacitación abarca las dimensiones cognitivas y tecnológicas, como también las sociales y morales con las tensiones y conflictos que conlleva. La adquisición de nuevas capacidades abre posibilidades en la dimensión práctica, cognitiva y moral. La cuestión de qué posibilidades son de hecho realizadas no es un problema solamente técnico, sino político. Pues las posibilidades históricamente iluminadas pueden resultar restringidas al sometimiento de las condiciones de reproducción del sistema social, frustrando la gratificación y satisfacción de las necesidades de numerosos grupos sociales.

El fenómeno de la duplicación del mundo empírico en un mundo cuasi-empírico, poblado por divinidades terrenas o “fetiches” es el enfoque que nos aporta el escrito de Estela Fernández de Nadal “Teología profana: los dioses terrestres del mercado, la ciencia y la política. A propósito del mundo mítico en Franz Hinkelammert”.

El recorrido del texto nos lleva a entender el problema con los dioses terrestres, con los mitos, no se trata de definir su existencia o no, ni tampoco de cómo proceder para eliminarlos definitivamente, ya que esto no es posible. El verdadero problema reside en discernir su carácter emancipatorio u opresor. Sobre los mitos, Hinkelammert se pregunta si favorecen la humanización de la sociedad o la deshumanizan; si están a favor de la reproducción de la vida de todos y todas (incluida la naturaleza) o subordinan la reproducción de la vida a la primacía de procesos formales e instrumentales, sujetos a criterios al cálculo de ganancias y la eficiencia.

Los mitos generados por el mercado y el laboratorio son falsos dioses terrestres porque se colocan por encima de la divinidad suprema, que es el ser humano vivo, corporal, natural y social, y lo empujan hacia una condición subalterna, convirtiéndolo en un “ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Frente a ellos es necesario oponer y desarrollar mitos emancipatorios.



Siguiendo con el dossier de este número, Mauro Emiliozzi establece una conexión entre Ernesto Laclau y Enrique Dussel: “La radicalidad del Otro en la construcción del pueblo. Un diálogo entre la lógica populista y la filosofía de la liberación”. Ambos autores ofrecen una mirada alejada del dogmatismo y presentan alternativas que nos invitan a repensar las experiencias político-sociales que América Latina reproduce periódicamente.

De cómo, ante el cuestionamiento de la dialéctica de las clases sociales, reaparece la noción de Pueblo como categoría emergente con lo que surge la posibilidad de pensar en el antagonismo como reemplazante de la idea de contradicción material en la construcción de lo estratégico. Se comienza entonces a valorar lo contingente de lo político, por sobre las determinaciones de lo económico, ensanchando así el campo de posibilidades de lo real. De este modo, la experiencia del encuentro cara a cara con ese Otro rompe el esquema de la cotidianidad, y de algún modo se vuelve el punto de partida para el cuestionamiento de una relación de dominación determinada. Y es –nos explica– precisamente lo heterogéneo, lo disruptivo frente a la totalidad cerrada de la dialéctica lo que lejos de ser un excedente sin importancia cobra un fuerte protagonismo.

Analiza las demandas de tres momentos históricos, los descamisados (el ascenso de Perón y el peronismo), la figura del desaparecido (vulnerabilidad de derechos humanos) durante la restauración democrática, y el movimiento piquetero (desocupados) que nace en la década del 90.

El encuentro de saberes es posible solo cuando se logra asumir una dimensión conflictiva del mismo, argumentan Ingrid Adriana Álvarez Osses y Ricardo Florentino Salas Astraín en su artículo “Perspectivas hermenéuticas acerca de la filosofía Intercultural y del diálogo de saberes”. Estas perspectivas son relevantes porque buscan producir un cambio de paradigma en sus niveles teóricos y científicos con el propósito de incorporar conocimiento previamente excluido a través de un diálogo abierto y una reflexión acerca de los ideales que guían nuestra investigación científica.

Álvarez Osses y Salas Astraín explicitan que su escrito “aboga por la participación de indígenas intelectuales con el propósito de discernir lo que puede ser reconocido como ‘filosofía’ en un universo cultural determinado. Por tanto, es necesario avanzar mediante un diálogo intercultural entre tipos de conocimientos, símbolos, imaginarios y prácticas”, y destacan lo vivido en Chile al respecto.

Analizan cómo las perspectivas hermenéuticas de la filosofía intercultural ofrecen un instrumental teórico, epistémico y ético relevante para cuestionar los modelos políticos y económico-sociales racionalistas, tecno-científicos y pragmatistas y cómo la hermenéutica crítica devela que el diálogo puede abrirse a los otros y fisurar lo injusto de lo instituido.

Alejandra Ciriza nos dirá que “los feminismos de nuestras tierras provienen de múltiples raíces, de experiencias diversas, contradictorias entre sí, de los jirones dispersos producidos por la dominación, la expropiación, la conquista, el sometimiento, la servidumbre y esclavitud, el borramiento de las trayectorias y resistencias de los/las nativas. Y sin embargo a lo largo de más de cinco siglos ellas, ellos mantuvieron con suerte desigual su dignidad, sus costumbres, sus creencias, sus lenguas”. Nos referimos al artículo “Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones”.

La autora explicita un punto de vista crítico respecto del conocimiento legitimado y



elabora una explicación acerca del lugar de América en la configuración del orden moderno y sus producciones intelectuales.

Se aborda en el texto la compleja trama entre modernidad ilustrada y proyectos emancipatorios de subalternos y subalternas en estas tierras bajo la hipótesis de que Europa y Occidente no tienen el monopolio de la Ilustración.

Con el deseo de “indisciplinar” la filosofía y las ciencias sociales, Cristina Siñanis y Zulma Palermo nos proponen “Heterogeneidad estructural y re-existencia en la escucha”. Se asume la existencia de un conocimiento otro en diálogo con el del pensamiento crítico latinoamericano, producido en la interioridad de un sector comunitario ajeno al discurso preconstruido por la institucionalidad académica. Una de las autoras, dentro del espacio social al que pertenece, pondrá en acto la potencialidad de un pensar emergente del hacer cotidiano.

Tomando la propuesta del filósofo argentino Rodolfo Kusch se busca hacer visible una acción comunitaria y una interpretación de ella concretada desde su interioridad. Se tiene una mirada desde una perspectiva epistémica como política: “Creemos que es posible generar conocimiento a partir de experiencias locales colectivas que se orienten a producir radicales transformaciones en la vida de las sociedades”, afirman.

“Controversias respecto del poder económico concentrado: Los grupos económicos y las transnacionales como obstáculos para otro desarrollo en Argentina” es el artículo de Marcos García, quien dentro de la línea temática Estados y Movimientos Sociales analiza el libro de Alejandro Gaggero, Martín Schorr y Andrés Wainer, *Restricción eterna. El poder económico durante el kirchnerismo* (2014).

En el desenvolvimiento de los agentes, las variables económicas y políticas en la posconvertibilidad estará puesto el enfoque de trabajo que muestra la lectura de los autores que procuran dilucidar los intereses y proyectos de las distintas fracciones integrantes del capital concentrado en Argentina.

En “La participación política de los jóvenes y su resignificación en el espacio virtual. Hacia un estudio intercultural”, Ana María Mendes Diz y Graciela Di Marco analizan, en el marco de un proyecto más amplio en desarrollo, cómo una mirada desde el sur global puede aportar a la reflexión sobre las democratizaciones en el Norte de África, sobre todo si se suman desde una visión crítica. En este trabajo se presentan algunas modalidades de participación política de los y las jóvenes, remitiendo a dos momentos: uno, las dictaduras –en América Latina (sobre todo los casos de Chile y Argentina)– y los gobiernos autocráticos –en el Norte de África–, y el segundo, los procesos de democratización y/o consolidación democrática, con sus matices. También se hará un abordaje de nuevas formas de activismo, especialmente al poner el foco en las juventudes.

El artículo muestra cómo la acción política está permeada por las “nuevas necesidades y lenguajes que provienen de la cultura juvenil que se manifiesta masivamente en el espacio público, donde ponen el cuerpo y las emociones tanto en las calles como en el activismo que se hace mediante las redes sociales”.

Sobre la pregunta si puede denominarse reflujo o retroceso de los movimientos sociales por el hecho de que muchos de ellos pasaran a formar parte de gobiernos o a ser gobierno, Paula Klachko nos ofrece “Reflexiones sobre los procesos de institucionalización de los movimientos sociales en la nueva etapa de Nuestra América ¿repliegue o ascenso de masas?”.



La primera década de este milenio mostró en la Argentina la conformación de fuerzas social-políticas, las distintas clases sociales que la constituyen, tanto urbanas como campesinas, y con un accionar que tuvo ritmos e intensidades distintas, en las que imperó un carácter popular, antineoliberal y con fuertes elementos de antiimperialismo. Se analiza este fenómeno y cómo luego repercutió en las urnas, en las clases dominantes, en los partidos y en las luchas, como también en la conformación del Estado y en las relaciones de fuerza. Se mostrará que ese fenómeno es parte de un movimiento, con sus características particulares, en gran parte de nuestro continente.

Klachko muestra que más allá de las tensiones y contradicciones, el ascenso de representantes de movimientos sociales al gobierno del Estado plantea la cuestión de la institucionalización de los movimientos sociales en un marco de cambios políticos dentro del sistema institucional, en tanto revoluciones pacíficas y de contenido democrático. Muchas de las demandas fueron absorbidas y tuvieron cierta respuesta por parte de las nuevas alianzas gubernamentales, entonces es de esperarse –dice la autora– que la movilización en torno a esos ejes alrededor de los cuales se habían gestado las organizaciones disminuya en cantidad y cambie en calidad. En las últimas décadas en la región hubo un giro hacia gobiernos progresistas y de izquierda, los que han expresado los intereses políticos y económicos inmediatos de las luchas de las masas populares, y han surgido apoyados en los movimientos sociales dentro del marco de las instituciones, por dentro del sistema, dando lugar entonces a revoluciones culturales, democráticas o ciudadanas en el marco del sistema capitalista. Este fenómeno se dio también al encontrar brechas abiertas con la crisis de representación y las disputas en el interior del bloque dominante que dirigía las políticas neoliberales.

“Gobierno de los movimientos sociales, ‘otra democracia’ e intelectuales en Bolivia” es el escrito de Amelia Barreda donde destaca los aspectos de una nueva articulación política que se manifiesta en ese país. Se trata de una experiencia sociopolítica que trasciende por su originalidad y por el grado de ruptura que implica en relación con la historia del país y de América Latina. Bolivia se presenta como una realidad única, resultado de una dialéctica entre lo local y lo universal generada en el suelo profundo de la historia de este pueblo, marcando su singularidad.

Este gobierno de los movimientos sociales es producto del choque entre las fuerzas sociales desde abajo y la institucionalidad política vigente, amasada en la colonialidad, la oligarquía y un capitalismo dependiente. La autora remarca y desarrolla la libertad con la que los intelectuales bolivianos han construido y construyen categorías desde y para analizar la historia de su país que “es tan fértil como los procesos concretos mismos que han trastocado esa sociedad en los últimos años”. Algunos de los aspectos que cambian el eje de análisis son la articulación entre lo local y lo universal, la traducción de las categorías marxistas, por caso, a las condiciones locales, una mirada totalizante centrada en las singularidades locales. La relación dominantes-dominados adquiere otro sentido cuando se recupera la memoria de lucha de las “estructuras de rebelión”. Sin duda, la democracia puede ser completamente “otra”, por lo menos como horizonte de sentido.

En el primer texto de la línea temática de Género y Derechos Humanos contamos con el aporte de María Florencia Linardelli, quien enmarca su trabajo en una reflexión crítica acerca de la creciente medicalización de la vida social: “Salud mental y género. Diálogos y



contrapuntos entre biomedicina, feminismos e interseccionalidad”. La autora hace un recorrido en la historia de la construcción de la hegemonía biomédica en el campo de la salud y luego recupera las contribuciones de los estudios de género y/o feministas a este campo.

En la investigación resalta los aportes teóricos que muestran que las ideas médico-científicas no son neutrales y que en numerosas ocasiones dan sustento a prácticas de control social. Asistimos a la producción de la salud como un bien de consumo que, devenido producto de las corporaciones médico-farmacéuticas, se inserta en las lógicas de mercado de compra, venta y publicidad. También recoge los escritos que develan cómo la medicina homogeniza los cuerpos de varones y mujeres, bajo la predominancia del cuerpo masculino, producto de la persistencia de nociones androcéntricas y sesgos sexistas.

La biomedicina se ha constituido en un saber hegemónico que produce la exclusión de saberes y conocimientos alternativos, los que se caracterizan por utilizar lógicas explicativas menos restrictivas y más complejas. Linardelli argumenta que si bien los estudios feministas y de género se inscriben en este grupo de saberes alternativos, algunas de estas producciones corren el riesgo de replicar ciertos rasgos esencialistas similares a los que denuncian. Por ello pone relevancia en los feminismos antirracistas ya que han constituido un punto de inflexión para el pensamiento feminista al explicitar las relaciones de dominación que se reproducen entre las propias mujeres, como también por señalar la invisibilización de las condiciones de vida de las mujeres de color y su consecuente opresión. Los feminismos antirracistas y la lógica interseccional permiten visualizar no solo las profundas vinculaciones entre biologismo y sexismo, sino también los lazos de ambos con el racismo y las desigualdades de clase.

A la hora de pensar la pobreza se olvidan sus condiciones estructurales y pasa a ser comprendida como una serie de atributos compactos imputados ontológicamente a aquellos seres humanos que la sufren, explica Mónica de Martino Bermúdez en su artículo “Políticas de transferencia de renta condicionada. Notas sobre familia y pobreza”.

La autora explica que la pobreza es pensada de manera antropologizada y va mostrando cómo en las políticas públicas el concepto familia se torna absolutamente heteronormativo, patriarcal, y el lugar dejado a las mujeres es el antiguo espacio del cuidado y la administración doméstica.

Bermúdez esgrime que es ya un dato de la realidad latinoamericana que nuestras matrices de protección social se caracterizan básicamente por políticas y programas focalizados, aun dentro de aquellas políticas universales más clásicas. La pobreza también se generiza de manera tradicional: “La mujer pobre debe remitirse al medio doméstico y privado, subrayándose su rol de administradora del hogar. El hombre pobre debe intentar insertarse en el mercado laboral o mitigar los rasgos de una masculinidad asociada a una vida”. Las políticas de transferencia condicionada refuerzan los estereotipos de género tradicionales y un concepto de familia asociado a los convivientes, limitando las potencialidades de las redes familiares o vecinales.

Por último, dentro del eje Bienes Comunes y Sociedad, Luis Eduardo Espinoza Almonacid realiza un planteo del progreso considerándolo como un fantasma que solo dejó contaminación, pobreza e inseguridad en la Bahía de Quintero, Chile. El autor nos presenta en “El polo industrial Quintero-Ventanas ¿Hacia dónde fue el desarrollo?” un análisis de los principales argumentos políticos y económicos que se dieron para la instalación de las industrias metalíferas y cómo éstas han afectado ambiental, social y económicamente las



comunas de esa bahía chilena.

Muestra el peso del discurso desarrollista en el recorrido histórico latinoamericano, con su matriz: la apropiación y explotación de la naturaleza, el desarrollo asociado al crecimiento económico y la visión unilineal de la historia y el progreso. La investigación recorre las polémicas y expectativas que se generaron, y analiza la ideología del desarrollo que terminó por socavar el territorio y catapultar a la bahía de Quintero como una de las principales zonas de sacrificio de Chile donde “nos encontramos realmente con un trato hacia personas del segundo o tercer orden, seres humanos inferiorizados, subalternizados e invisibilizados”.

Espinoza Almonacid muestra este polo industrial como un claro ejemplo “de la geopolítica neoliberal y la profundización del modelo extractivista en la región, que posee en el Estado chileno al ejecutor de una tanatopolítica que prioriza entre quienes viven y quienes mueren en un modelo que sigue prometiendo desarrollo, pero solo ha traído penurias, enfermedades y muerte a su población”.

Rosana Rodríguez  
Mendoza, Primavera, 2015





# Adriana María Arpini

aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

UNCuyo - Conicet

## ¿ES REALMENTE COMÚN EL BIEN COMÚN?

LA DIALÉCTICA ENTRE CAPACITACIÓN Y POSIBILITACIÓN A PROPÓSITO DEL BIEN COMÚN Y LOS DERECHOS HUMANOS EN IGNACIO ELLACURÍA

**Resumen:** Nos interesa profundizar en la producción filosófica de Ignacio Ellacuría (Portugalete, 1930-San Salvador, 1989) las nociones de bien común y de derechos humanos, como realizaciones históricas de la humanidad, a fin de enfocar alguna respuesta a la cuestión de ¿por qué tales conceptos han servido con inusitada frecuencia a la negación real del bien común y de los derechos humanos? Lo hacemos a la luz de los principios de capacitación y posibilitación, propuestos por el autor, los cuales introducen una peculiar dialéctica que permiten historizar aquellas nociones.

**Palabras clave:** Capacitación, Posibilitación, Bien común, Derechos humanos

**Is common good really common? Dialectics between training and enabling regarding the common good and human rights according to Ignacio Ellacuría**

**Abstract:** We intend to study in depth the notions of common good and human rights as human historical achievements in Ignacio Ellacuría's philosophical production (Portugalete, 1930 - San Salvador, 1989) in order to answer the question of why these concepts have turned so frequently into their opposites, more specifically, into the denial of common good and human rights. We do this in light of the principles of training and enabling proposed by the author, which introduce a particular dialectic and allow giving a historical context to those notions.

**Keywords:** Training, Enabling, Common good, Human rights



## Introducción

En un escrito fechado en México, en febrero de 1978, Ignacio Ellacuría sostiene que la idea del bien común se funda en dos afirmaciones: “la sociedad es una realidad necesaria para el individuo” y “la sociedad no puede ser lo que es, ni hacer lo que hace, si no cuenta con suficientes recursos materiales que estén a disposición de todos y cada uno de los individuos”. Afirma, además, que “los derechos humanos pueden considerarse como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo” (Ellacuría, 2001: 208 y 211).

Por otra parte, en su obra póstuma, *Filosofía de la realidad histórica* (1991), explica que lo propiamente histórico aparece como un doble procesos mutuamente realimentado de “creación de capacidades” y de “actualización de posibilidades”. Entonces la realidad histórica, propiamente humana, es un proceso dialéctico discontinuo, de avances y retrocesos.

Exploramos, en la producción del filósofo nacionalizado salvadoreño, las nociones de bien común y de derechos humanos como realización del bien común de la humanidad, a la luz de los principios de capacitación y posibilitación, a fin de encaminar alguna respuesta a la pregunta ¿por qué los conceptos de bien común y derechos humanos han servido con inusitada frecuencia a la negación real del bien común y de los derechos humanos?

### ¿Quién es Ignacio Ellacuría?

Ignacio Ellacuría nació en Portugalete, provincia de Vizcaya, España, el 9 de noviembre de 1930, se educó en un colegio de jesuitas en Navarra. Ingresó a la Compañía de Jesús a los 17 años, al poco tiempo fue enviado a la fundación del noviciado de Centro América. Entre 1949 y 1951 estudió Humanidades en el Ecuador donde conoció al padre Aurelio Espinoza Polit<sup>1</sup>, con quien aprendió a gustar la rigurosidad del pensamiento. Luego estudió Teología en Innsbruck, Austria. Allí siguió las clases de Karl Rahner<sup>2</sup> – quien introduce la historicidad como dimensión esencial a la Teología–, y comenzó a leer a Xavier Zubiri<sup>3</sup>. Entre 1962 y 1967 hace su doctorado en Filosofía en Madrid. La tesis, “La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”, fue orientada por el mismo Zubiri. Surgió así una estrecha amistad y una fecunda colaboración intelectual entre ambos.

<sup>1</sup> Aurelio Espinoza Polit (Quito, 1894-Guayaquil, 1961). Escritor y jesuita ecuatoriano. Destacó en el campo de las letras por sus traducciones de algunos clásicos y por sus escritos humanistas, como *Virgilio, el poeta y su misión providencial* (1933). Fundador y rector de la Universidad Católica de Quito e iniciador del Instituto Superior de Humanidades Clásicas ecuatoriano y de la Biblioteca que hoy lleva su nombre.

<sup>2</sup> Karl Rahner (Friburgo de Brisgovia, 1904-Innsbruck, 1984). Fue uno de los teólogos católicos más importantes del siglo XX. Jesuita en 1922, se doctoró en Filosofía con una tesis sobre Espíritu en el mundo (1939), Enseñó, con proyección internacional, teología dogmática y filosofía de la religión en Innsbruck, Viena, Munich y Münster. Fue designado teólogo consultor del Concilio Vaticano II y miembro de la Comisión Teológica Internacional. Entre sus numerosas obras cabe destacar *Oyente de la palabra* (1945), *Escritos de teología* (1954-1975) y *Curso fundamental sobre la fe* (1977).

<sup>3</sup> Xavier Zubiri (San Sebastián, 1898-Madrid, 1983). Filósofo español, estudió con Husserl y Heidegger. Se interesó por la ciencia, conoció a Albert Einstein y trabajó en física con Louis de Broglie. Su filosofía es un intento de superación del subjetivismo de la modernidad y del realismo ingenuo de la filosofía clásica. Afirma que la “aprehensión primordial de la realidad” se logra por la “inteligencia sentiente”, que une lo intelectual a lo sensorial. Sus principales obras son: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), *Sobre la Esencia* (1963); y los tres tomos de *Inteligencia Sentiente* (*Inteligencia y Realidad*,



1980; *Inteligencia y Logos*, 1982; *Inteligencia y Razón*, 1983), obra que pudo completar gracias a la estrecha colaboración de Ignacio Ellacuría.

<sup>4</sup> Oscar Arnulfo Romero (El Salvador, 1917-1980). Sacerdote católico, llegó a ser arzobispo Metropolitano de San Salvador (1977-1980). En sus homilias denunció violaciones a los Derechos Humanos y manifestó solidaridad con las víctimas de la violencia política. Fue nominado al Premio Nobel de la Paz en 1979. El lunes 24 de marzo de 1980 fue asesinado cuando oficiaba una misa en la capilla del hospital de La Divina Providencia, en la colonia Miramonte.

En 1967, después del Concilio Vaticano II (1962-1965) y un año antes de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín (1968), Ellacuría fue destinado a trabajar en la Universidad Centroamericana (UCA) José Simeón Cañas de El Salvador, de la que llegó a ser rector en 1979. Desde su función, se propuso conjugar el alto nivel académico con el servicio al pueblo salvadoreño. En este sentido fue importante el encuentro entre Ellacuría y el arzobispo Oscar Arnulfo Romero<sup>4</sup>, profundamente comprometido con la causa de los pobres hasta su asesinato en marzo de 1980.

Amenazado de muerte, Ellacuría debió exiliarse en España, donde intensificó su colaboración con Zubiri y lo asistió en la revisión de la redacción de la trilogía de la *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983). Ellacuría comprendió que la guerra civil salvadoreña no tendría solución eficaz por las armas, antes bien había que favorecer una salida dialogada, un pacto de paz justa. Sostenía la propuesta de que “el pueblo recupere su protagonismo activo sin someter su fuerza y su posible organización a ninguna de las dos partes en conflicto” (Fernández, 2006: 11) [Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) y Frente Democrático Revolucionario (FDR), por un lado, y el presidente Duarte con el apoyo económico-militar de la administración Reagan, por el otro]. La noche del 16 de noviembre de 1989, soldados del ejército entraron en la universidad y asesinaron a seis jesuitas (Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Armando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López) y a dos mujeres (Elba y Celina Ramos). El mayor delito de Ellacuría fue servirse de la reflexión filosófica y teológica rigurosa para comprender y transformar la realidad histórica.

¿En qué consiste lo propio y original de la filosofía de Ignacio Ellacuría? No resulta sencillo determinarlo pues, por una parte, sus categorías de análisis y esquemas interpretativos proceden en buena medida de su profundo conocimiento de la obra de Xavier Zubiri, y por otra parte, el grueso de su producción estrictamente filosófica permaneció inédito durante mucho tiempo. Por estos motivos pareció que sus escritos estaban más bien orientados a divulgar la obra de Zubiri o, como ha dicho Antonio González Fernández, a “prolongar la obra de Zubiri en Latinoamérica”. Prolongación original, ciertamente, ya que para este autor prolongar no es repetir de manera escolástica una doctrina o defender

una ortodoxia, sino adentrarse por nuevos caminos, distanciándose creativamente de los orígenes e interesándose por los problemas, las dificultades y los desafíos que esa realidad ofrece (Cfr. González Fernández, 2009). En el caso de Ellacuría esa originalidad estaría dada por el hecho de definir las coordenadas históricas y geográficas en que sitúa su reflexión.

La aparición de *Filosofía de la realidad histórica* (1990) permitió apreciar la unidad teórica y sistematicidad de los trabajos ellacurianos desde su tesis doctoral (1965) hasta la construcción de una filosofía de la liberación inmersa en la realidad latinoamericana. Con acierto ha señalado Héctor Samour que Ellacuría “utiliza positivamente las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana en orden a fundamentar el concepto filosófico de praxis histórica, pero a la vez con el objetivo político de pensar e iluminar una adecuada praxis histórica de liberación en el contexto latinoamericano frente a otras formas de praxis política, que se desarrollaban en el continente en aquella época” (Samour, 2014: 228). Por ser la historia el lugar en que la realidad adquiere mayor densidad, ella es el acceso concreto a la realidad y por tanto el objeto de la filosofía. La radical historización que manifiesta esta tesis explica también el tránsito desde una filosofía que procura desentrañar la estructura dinámica de la realidad (Zubiri), a una cuyo objeto es la realidad histórica, indagada con intención liberadora (Ellacuría).

José Mora Galiana (1999) distingue tres momentos en el pensamiento filosófico de Ellacuría: la primera etapa, anterior a la influencia directa de Zubiri, en la que centra su atención sobre Santo Tomás, como hombre de su siglo, y en José Ortega y Gasset, como hombre del siglo XX, en un esfuerzo por sintetizar la filosofía escolástica con el raciovitalismo orteguiano. Escribe “Posibilidad y modo de aproximación entre filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna” (1958) y “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de Meditación de la técnica” (1961). Se interesa también en el estudio del neokantismo y del neotomismo alemán, en autores como K. Jasper, M. Heidegger, J. P. Sartre, H. Bergson, M. Blondel y los filósofos cristianos en diversa medida influenciados por Heidegger, tales como J. B. Lotz, K. Rahner, M. Müller, G. Steiwerh, B. Welte y H. Kring.

La segunda etapa, como discípulo de Zubiri, escribe su



tesis doctoral. La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri (1965). Sienta las bases de la superación del individualismo y del positivismo: lo físico no se opone a lo metafísico, sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de empírico o positivo, sino que es lo real, susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. En esa realidad es donde el ser humano, por ser esencialmente abierto a las cosas, en muchas circunstancias puede interponer un esbozo de posibilidades. Ahí radica la importancia de la praxis histórica, cuya base peculiarmente metafísica se encuentra en el sentido dinámico de la realidad, la percepción y comprensión racional de la inteligencia sentiente<sup>5</sup>. Héctor Samour puntualiza que Ellacuría encuentra en Zubiri elementos para construir una metafísica de la realidad superadora del realismo clásico (Aristóteles) y del idealismo moderno (Hegel), cuya máxima realización se concreta en la realidad humana en su proceso social e histórico. No le interesa explicar la realidad desde la naturaleza, a la manera del naturalismo, sino fundamentar la realidad humana como suprema realidad intramundana. Toma distancia del materialismo dialéctico, que queda atrapado en el horizonte de la naturaleza, pero no del materialismo histórico, donde lo real como historicidad cobra rango metafísico. Tampoco cae en un hegelianismo, porque escapa al monismo idealista de un macrosujeto histórico en devenir (Cfr. Ellacuría, 2009: 41-141; Samour, 2014: 230).

<sup>5</sup> Según Zubiri, la inteligencia está constituida formalmente por la “apertura a las cosas como realidades”, de tal suerte que “la formalidad propia de lo inteligido es ‘realidad’”. Sin embargo no es independiente del “sentir”. Si el mero sentir presenta las cosas como estímulos, hay un modo de sentir intelectual que las presenta como realidades. Así la sensibilidad se hace intelectual y la inteligencia se hace sentiente. Es decir que ambas están unidas en la estructura “inteligencia sentiente”. Esta aprehende las cosas en su “impresión de realidad”. Cf. Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980.

La tercera etapa, entre 1972 y 1981, está marcada por la filosofía práctica: la filosofía política y universitaria. Procede a una radicalización de posiciones anteriores y la elaboración de una propuesta de filosofía política que tiene como punto de partida y objeto a la realidad histórica, donde se revela la realidad total. Durante este período escribe el ensayo *Filosofía ¿para qué?* (1976), dedica esfuerzos al análisis de la realidad Centroamericana, dicta los cursos sobre “Filosofía de la realidad histórica”, la cual tematiza la historia como zona de mayor densidad de lo real. Se embarca en una praxis de liberación a partir del concepto de “civilización de la pobreza”. Considera que la politización de la filosofía consiste en que esta contribuya a la transformación del mundo en la que está situada históricamente con el fin de posibilitar una liberación paulatina de la naturaleza y una mayor vida personal (Cfr. Ellacuría, 2009: 21-39).

Samour diferencia un cuarto período en la elaboración



de la filosofía ellacuriana. Ubica entre 1982 y 1989 el momento de formulación explícita de su proyecto de filosofía de la liberación en base a la filosofía de la realidad histórica. La filosofía es un momento teórico específico de la praxis histórica. Es una ideología que puede orientarse hacia una reflexión crítica y sistemática o degradarse hacia un reflejo de la praxis misma (ideologización). Para evitar esta segunda posibilidad, la filosofía debe ser fiel a su propio estatuto epistemológico intentando constituirse en función liberadora, tanto en el aspecto crítico como en el creador, participando en la praxis histórica de liberación. Cuando la filosofía pretende eludir el conflicto, en realidad se sale de la historia y se ideologiza. Como momento ideológico de la praxis liberadora, la filosofía debe relacionarse con el sujeto de la liberación, quien es víctima mayor de la dominación y carga con la negatividad de la historia. De ahí la importancia de una dialéctica histórica, no formalista, que acentúa el momento de la tensión y da lugar a la praxis liberadora (Cfr. Ellacuría, 2009: 327-377).

José Manuel Romero Cuevas considera que Ellacuría es un interlocutor fructífero para reconsiderar las bases de una teoría crítica porque ofrece “una fundamentación histórica de un modo de crítica que guarda interesantes analogías con la noción de crítica inmanente forjada por la tradición de pensamiento hegeliano-marxista” (Romero Cuevas, 2008: 121), especialmente a partir de las elaboraciones de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que llevan a diferenciar la teoría tradicional de la teoría crítica. En efecto, para T. Adorno, M. Horkheimer o H. Marcuse la crítica inmanente encuentra su normatividad en el propio proceso histórico y no en la derivación lógica de ideales o valores suprahistóricos. Del mismo modo en Ellacuría, que si bien considera que los problemas relativos al bien común y a los derechos humanos deben ser planteados en la perspectiva de la humanidad como un todo, ésta noción de humanidad no tiene el carácter formal de una idea reguladora; al contrario el horizonte por ella definido surge de la constatación de la radical facticidad del pensamiento, es decir, de su situación histórica, geográfica y socio-política. Tal facticidad del pensamiento significa para Ellacuría un compromiso ético-político explícito con la dolorosa realidad de América Latina. Al hacer explícito el planteo del lugar de la enunciación, éste pasa a formar parte de la teoría misma y define el sentido



crítico de una filosofía de la realidad histórica y su singular dialéctica.

### **El dinamismo intramundano: una singular dialéctica**

En oposición a los usos mecanicistas y formalistas de la dialéctica, Ellacuría sostiene que el dinamismo intramundano no es unívocamente dialéctico. Una adecuada interpretación de la dialéctica permite ver, según Ellacuría, que la negación no es solo aniquiladora de su contrario, sino anuladora y superadora. Consecuentemente la realidad es un proceso de realización en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad que retienen y superan a las anteriores. No se trata de una deducción lógica, sino real. “El mundo de las cosas reales no solo está abierto a nuevas cosas reales, sino a nuevas formas de realidad en cuanto tal” (Ellacuría, 1991: 37). Su novedad es cualitativa, esto es estricta novedad, no mero despliegue o explicitación de lo mismo. Dice Ellacuría:

Hay un estricto dar-de-sí-más de lo que actualmente es y esto no solo cuantitativamente –no en el sentido de un aumento cuantitativo de la materia inicial–, sino en el sentido de darse más cosas reales diferenciadas, sino, sobre todo, cualitativamente, esto es, mediante la aparición de nuevas formas de realidad. ... no podemos decir lo que es la realidad hasta que ella misma no dé-todo-de-sí y no podemos decir lo que es la realidad superior deduciéndola de las formas inferiores de la realidad de la cual proviene” (1991: 37 - 38).

El fragmento citado pertenece a su libro *Filosofía de la realidad histórica*. Allí explica que lo propiamente histórico aparece como un doble procesos mutuamente realimentado de “creación de capacidades” o capacitación y de “actualización de posibilidades” o posibilitación.

El proceso de capacitación abarca las dimensiones cognitivas y tecnológicas, pero también las sociales y morales. De modo que la capacidad reconoce el valor de cada ser humano, de cada grupo como tal. Pero dicho reconocimiento no se realiza en ausencia de conflictos, al contrario, es resultado de una tensión, de una lucha. Se trata de un proceso por el cual se adquiere la capacidad de apreciar los rasgos y cualidades de los otros como valiosos. Es decir que se asume el carácter intersubjetivo del proceso de capacitación y posibilitación. El cual se cumple en relación con el mundo y con los otros (ya sean personas, culturas, generaciones,

grupos sociales, género, clases sociales).

La adquisición de nuevas capacidades abre nuevas posibilidades en la dimensión práctica, cognitiva y moral. La cuestión de qué posibilidades son de hecho realizadas no es un problema solamente técnico, sino político. Pues las posibilidades históricamente iluminadas pueden resultar restringidas al sometimiento de las condiciones de reproducción del sistema social, frustrando la gratificación y satisfacción de las necesidades de numerosos grupos sociales.

Como ya se adelantó, para el filósofo salvadoreño la crítica social más penetrante no es aquella que se hace en función de la sociedad ideal ni de una pretérita, ambas idealizadas, sino aquella que toma en cuenta las capacidades y recursos existentes hasta el momento presente y se pregunta si podría sacarse de ellos un mejor rendimiento para la realización de los hombres concretos. Es decir que problematiza una determinada sociedad a partir de sus propias posibilidades de ser mejor. Así, el criterio normativo de la crítica es radicalmente intrahistórico: son las posibilidades de realización y gratificación iluminadas como actualizables por subjetividades capacitadas a partir de las posibilidades ya históricamente plasmadas en el mundo social circundante de la propia época. Lo que la propia época puede dar de sí (Cfr. Ellacuría, 1991: 406 y ss.; 2009: 28).

La dialéctica entre capacitación y posibilitación está organizada de acuerdo con un principio dinámico de no identidad, es decir de no correspondencia entre forma y contenido. A diferencia de Hegel, Ellacuría otorga prioridad al contenido. Éste confiere dinamicidad, pues su maduración es lo que torna inviable la forma que había tenido hasta entonces, y acaba convirtiendo a la forma existente en un obstáculo que debe ser removido. La relación entre forma y contenido no es ontológica, sino históricamente iluminada desde una perspectiva político-moral específica. De esta manera, la no-identidad puede ser tematizada desde una mirada crítica de lo existente, orientada a su transformación. La concepción de lo histórico como procesos de capacitación y posibilitación aparece como algo contingente, frágil, sometido a retrocesos y pérdidas, pero también como acontecer de la novedad históricamente posible. Es, por tanto, un proceso tematizable, susceptible de ser criticado y transformado (Cfr. Ellacuría, 1991: 439 y ss.).

En otras palabras, si en un momento histórico



determinado, la ciencia y la técnica han desarrollado una cierta capacidad, v. gr. la de satisfacer las necesidades alimentarias de la población mundial –momento de afirmación dialéctica o tesis–, y no obstante existen poblaciones o sectores sociales subalimentados, que padecen hambre crónica o mueren de hambre –negación dialéctica o antítesis–, entonces es necesario tomar una decisión ético-política que abra paso a la negación de la negación. Es decir, una decisión que contribuya a eliminar las causas que impiden a esa realidad histórica dar todo de sí<sup>6</sup>. En casos como estos, la realidad histórica evidencia una contradicción entre el proceso de capacitación y el de posibilitación. Plantea una tensión que deja ver la contingencia del proceso histórico.

<sup>6</sup> En este sentido Ellacuría historiza la expresión de Xavier Zubiri “lo que la realidad ‘da de sí’”. Cfr. Zubiri, Xavier (1989). *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial.

Veamos cómo se aplica esta peculiar dialéctica al problema del Bien Común y de los Derechos Humanos.

### **Historización del bien común y de los Derechos Humanos**

En el artículo presentado en 1978, en el Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, Ellacuría señala que desde Aristóteles y Santo Tomás, el tema del bien común tiene una larga trayectoria filosófica y teológica, que no deja de lado la noción rousseauiana de “voluntad general” como instancia superadora de la suma de voluntades. Asimismo, los derechos humanos pueden considerarse, en alguna medida, como la actualización histórica del bien común. No se trata, pues, de temas nuevos ni accidentales en la estructuración de la sociedad. Siendo así, se pregunta:

¿Por qué han tenido tan poca incidencia en la configuración ética de la persona y la sociedad? ¿Por qué, al contrario, han servido y están sirviendo para una tan permanente negación real del bien común y de los derechos humanos? ¿Cómo se debería orientar el enfoque de este problema para que realmente se propiciara en efecto el bien común y un ejercicio actual de los derechos humanos? (Ellacuría, 2001: 207-208).

Como anticipamos, para Ellacuría la idea de bien común se funda en dos afirmaciones fundamentales: que la sociedad, en el sentido de *polis* o *civitas*, o sea como sociedad política, es necesaria para el individuo; y que para ser o hacer lo que debe ser o hacer, la sociedad debe contar con suficientes recursos materiales a disposición de todos y cada uno de los individuos. En efecto, siguiendo a Santo Tomás –quien a su vez actualiza conceptos de Aristóteles–, cabe afirmar que

el individuo es incapaz de autoabastecerse de todo lo que necesita para llevar una vida humana. Por eso la sociedad política es una necesidad y un bien. Esta tiene su realidad, su fin y su bien propio, que es expresado en el “bien común”. No obstante, la relación del bien individual con el bien común es la de la parte con respecto al todo, y siendo el todo superior a las partes, el bien común está por encima del bien particular. Santo Tomás concluye, por una parte, que la bondad de una parte se considera por relación a lo que es su todo, de modo que ningún hombre puede ser bueno sino por relación al bien común (Cfr. Summa Theologica 1-2, q. 92, a. 1-2); por otra parte, que no hay voluntad recta en quien prefiere su bien particular antes que el bien común, porque el primero está ordenado al segundo (Cfr. Summa Theologica 1-2, q. 19, a. 10). Así, la justicia, en cuanto promoción y defensa del bien común tiene prioridad sobre cualquier bien privado o particular. ¿Cómo ha de entenderse la prioridad del bien común sobre el bien particular? y ¿en qué terrenos? Estas cuestiones han dado lugar a no pocas discusiones entre personalistas y comunitaristas, hasta nuestros días. Ellacuría toma distancia de tales controversias subrayando:

Primero, que tanto el bien común como el bien particular son bienes personales, bienes vistos desde la persona y para la persona; solo quien identifica la persona con la privacidad particular puede ver disminución de lo personal por la acentuación del bien común. Segundo, porque la discusión se plantea respecto de bienes de índole más interna y lo que aquí nos importa no es la consideración de esos bienes, sino más bien de aquellos bienes que competen a la persona como ciudadana, como integrante de una sociedad política; en el caso de estos bienes, sobre todo de los bienes económicos, que son los fundamentales en la estructuración de la sociedad, la discusión está zanjada y no cabe duda sobre la prioridad del bien común sobre la de los bienes particulares” (Ellacuría, 2001: 210-211).

En la perspectiva teológica tomista, Dios es el bien común –*bonum commune*– por antonomasia, y es, dice Ellacuría, la clave interpretativa del bien común social. Esta clave permite considerar a los derechos humanos “como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo” y abre paso a una noción estricta de justicia, anterior a la voluntad de los individuos y generadora de derechos que deben ser reconocidos y promovidos por las leyes de la sociedad, superando las barreras nacionales –“bienes comunes nacionales”–. Así pues, “Bien común” y “derechos



humanos” pueden y deben ser tratados en forma conjunta, “no solo porque no puede hablarse de bien común cuando hay negación de derechos humanos, sino porque la comunidad fundante del bien común es la humanidad, que es una y no puede dejar de serlo” (2001:212).

Los aspectos positivos del análisis formal del bien común y los derechos humanos que se desprenden de la presentación realizada por Ellacuría son los siguientes:

a) “No hay bien particular sin referencia al bien común y sin la existencia real del bien común no puede hablarse de un bien particular, sino tan solo de una ventaja interesada e injusta”. De modo tal que la apropiación privada de algo que es común es una injusticia fundamental que hace injustos todos sus efectos, pues no hay posibilidad de apropiación privada de un bien común sin menoscabo de la comunidad de ese bien, lo que conlleva la ruptura del orden social justo.

b) “No se consigue el bien común por acumulación de bienes individuales, esto es, persiguiendo el bien individual, sino por la búsqueda primaria del bien común”, pues el todo no es el resultado de la suma de las partes y, además, el bien común es cualitativamente distinto de los bienes particulares. Implica la negación del liberalismo individualista y la afirmación del societarismo comunitario, cualquiera sean las formas históricas o políticas que presenten.

c) “El bien común es fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales y se expresa en la justicia de la sociedad”. Una estructura social o un gobierno se legitiman solo si representan la mejor promoción del bien común. La justicia, como virtud de la ciudad, consiste en la puesta en marcha del bien común. Por el contrario, sería injusto que el poder político estuviera en manos de quienes se han apropiado indebidamente de lo que es el fundamento del bien común (2001: 213-214).

Así, el bien común es trascendente a cada uno de los individuos, sin ser exterior a ellos; dejaría de ser auténtico bien común si no propiciara el máximo desenvolvimiento de la persona. Sin embargo es dable señalar fallas y mistificaciones en el enfoque puramente formal; las cuales proceden del mismo carácter formal. Es decir de una interpretación que no va más allá de la abstracción idealista, sin tener en cuenta las condiciones reales.

De lo cual resulta que ni se tiene claro cuál debe ser en cada situación histórica el contenido del bien

común, ni se tiene determinado cuál es el camino para conseguirlo. Paralelamente no se conoce cuál es la escala jerárquica de los derechos humanos, ni cuál es la causa verdadera de su permanente violación estructural” (2001:215).

Ahora bien, ¿cómo es posible hablar del bien común en una sociedad que admite la esclavitud o la servidumbre, como ocurría en la Atenas de Aristóteles o en la sociedad política en que vivió Santo Tomás? O bien ¿cómo plantear el problema del bien común en una sociedad organizada sobre la contradicción capital/trabajo, o sobre el desigual reconocimiento del trabajo productivo y el reproductivo, naturalizado como diferencia de género? Se trata, en casos como estos, de una “desfiguración radical del bien común”, dice Ellacuría, posibilitada por un mecanismo ideológico por el que se afirma idealmente la búsqueda del bien, pero no se historiza esa afirmación, no se verifica en la realidad cuán común es el bien propuesto como común.

Otro mecanismo de mistificación del bien común consiste en aceptar interesadamente el orden establecido como justo, sin reconocer que tras la apariencia de legalidad y paz, existe un desorden más radical con relación a una justicia proporcionada al bien común. Para encaminar la resolución del problema es necesario tomar en cuenta la conflictividad interna de las sociedades, tanto de las actuales como de las que históricamente han sido. Otro tanto cabe señalar en referencia a los derechos humanos. Defender unos derechos que no son fundamentales –v.gr. la subsistencia de un determinado orden económico– o defender derechos fundamentales sin preguntarse por las condiciones reales que los posibilitan, es mistificar interesadamente el problema. Tanto en el caso del bien común como en el de los derechos humanos es pertinente acudir a la historización como principio de verificación.

Ahora bien, ¿en qué consiste historizar? No se trata solamente de contar la historia del concepto de bien común o de derechos humanos, tampoco basta con indagar la historia de los hechos connotados por tales conceptos. Aunque ambos relatos tienen valor metodológico para comprender la historización, ella consiste:

... en ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente como un “deber ser” del bien común o de los derechos humanos, y consiste, en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las cuales no se puede dar la realización efectiva del bien común y de



los derechos humanos. Si por ejemplo, se considera que el derecho al trabajo es un derecho fundamental y una parte indispensable del bien común y se verifica que la mitad de la población activa no tiene ocupación permanente y que un determinado tipo de orientación económica no va a poder resolver ese problema, habrá que decir que esa ordenación económica y la sociedad que la propugna están negando realmente la preeminencia del bien común y están anulando un derecho humano fundamental. ... Solo mediante la historización es posible comprobar si un bien supuestamente general es común, si está siendo comunicado a todos los miembros de la sociedad (2001:217-218).

En referencia específica a los derechos humanos sostiene que su historización radica:

... a) en la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado; b) en la constatación de si ese derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más; c) en el examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales; d) en la desideologización de los planteamientos idealistas, que en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no solo para la afirmación de su posibilidad o desiderabilidad, se convierte en obstáculo de los mismos; e) en la introducción de la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización (2001:434).

Parafraseando a Hegel, pero abandonando la perspectiva idealista, Ellacuría afirma que “la verdad del bien común es la verdad de sus determinaciones prácticas”<sup>7</sup>, lo importante no es el logro de un momento, sino la orientación del proceso. Desde esta perspectiva no puede hablarse de bien común ni de participación común en los derechos humanos dentro de una estructura de dependencia. Si bien en el mundo contemporáneo hay muchas cosas en común, éstas no pueden ser consideradas como bien, pues la más de las veces no son principios de libertad sino de opresión. La estructura del comercio internacional y la enorme desigualdad en el disfrute de los bienes dentro de una misma nación, ponen de manifiesto que no puede hablarse de bien común. El proceso de pauperización –estructura en que los pobres se hacen cada vez más pobres por el mismo mecanismo que los ricos cada vez más ricos– es la verdad histórica del presunto bien común, tanto en el interior de las naciones como entre las naciones.

De igual manera, al enfocar el problema de los derechos

<sup>7</sup> Según Hegel, el espíritu cobra consciencia de sí y su realización plena solo por concretas determinaciones históricas. “El espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, en la historia universal, está en su más concreta realidad”. Hegel (1986). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, traducción del Alemán por José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, tercera reimpresión, p. 61.

humanos, no basta hacerlo desde la perspectiva del triunfo de la razón sobre la fuerza sino, “más en concreto, desde la defensa del débil contra el fuerte” (2001: 435), porque la realidad humana se presenta históricamente escindida entre quien disfruta y quien padece, entre el fuerte y el débil, el señor y el esclavo. Siendo así que la condición de esclavo no es originaria, sino que deriva de una privación, de un despojo múltiple y diferenciado. De ahí que la historización debe concretarse dialécticamente, para avanzar sobre una afirmación, tanto en la dimensión ético personal como político social.

“¿Cómo debe plantearse, entonces, en una sociedad conflictiva el problema del bien común y de los derechos humanos?” (2001:221). Según el filósofo salvadoreño, si se trata de una pregunta real y no meramente teórica, el planteamiento debería tener en cuenta los siguientes puntos:

-La verdad real de un proceso histórico está en los resultados objetivos de ese proceso, antes que en las intenciones y los propósitos. Éstos pertenecen a la dimensión subjetiva y no pueden legitimar la marcha de la historia.

-Más concretamente, la verdad real de un proceso histórico está en la participación en el bien común y en el estado real de la mayoría de los hombres y ciudadanos. De modo que en las condiciones históricas del momento en que Ellacuría produce su texto –que no difieren esencialmente de las actuales– el tercer mundo es la verdad del primer mundo y las clases oprimidas son la verdad de las clases opresoras. Es falso el argumento que afirma que desviar recursos, originariamente destinados a la satisfacción de necesidades, para el desarrollo científico y tecnológico favorece la verdad del proceso histórico; pues cabe sospechar de si ese desarrollo es un bien en sí mismo y si garantiza derechos elementales<sup>8</sup>.

-Los bienes producidos por los avances tecnológicos en el mundo contemporáneo están mayormente orientados al consumo. Pero, desde esta perspectiva los problemas de la participación en el bien común y la justicia quedan en segundo plano, o bien resultan directamente negados por los “acaparadores de los bienes comunes y los representantes legalizados de esos acaparadores” (2001:223).

-Propiciar el bien común y los derechos humanos en una sociedad conflictiva, sea una nación o un conjunto de naciones, es un proceso que debe tender a la liberación de los pueblos y de las clases oprimidas. Este es, para el autor,

<sup>8</sup> Cabe recordar en este punto la sospecha de Herbert Marcuse acerca de si desviar fondos para inversiones en ciencia y tecnología aplicadas a la carrera armamentista podría, efectivamente, garantizar la paz, o si no se trata, antes bien, de una proyección ideológica según la cual todo peligro viene de afuera; con lo cual se obstaculiza toda posible crítica de las contradicciones de la propia sociedad (Cfr. Marcuse, 1974: 343-363).



un principio de justicia. El cual, en cada coyuntura histórica toma la forma de un “hacerse justicia”.

-La historización del bien común y de los derechos humanos muestra la negación de su contenido conceptual. A esta objeción se puede responder, por una parte, que bien común y sociedad son correlativos; de modo que allí donde la sociedad está dividida, lo está también el bien común; el cual deviene, entonces, una utopía, en el sentido de ideal regulador de las acciones orientadas a negar aquello que origina la injusticia. Por otra parte, desde una perspectiva más formal y jurídica, cabría sostener que aun cuando el bien común atiene al todo de la sociedad, allí donde la sociedad se encuentra injustamente estructurada no puede pensarse la posibilidad de realizarlo.

-El bien común, por naturaleza, debe plantearse en términos estructurales y no formalmente individuales. Los derechos humanos, en cambio, aunque derivan de la comunidad universal de los hombres, pueden referir formalmente a los individuos; pero también a los pueblos, a los grupos sociales, a conjuntos nacionales. La promoción del bien común no puede arrastrar la negación de los derechos humanos individuales, porque estos son parte integrante de aquél. Ello exige una jerarquización del disfrute de los derechos humanos individuales en cada situación histórica determinada.

-“Esta formulación del bien común y de los derechos humanos puede tener una lectura totalitaria, pero no es necesariamente así” (2001:225). Ellacuría advierte el problema de la preeminencia del Estado sobre la sociedad. Al contrario propugna la consideración del bien común desde la sociedad, participadamente, lo que implica declinar el interés privativo del egoísmo individual a favor de la solidaridad y el amor. “Es un paso teológico –reconoce Ellacuría– que desde la teología de la liberación podría mostrar la unidad interna de la historia de la salvación y de la salvación de la historia” (2001:225).

En síntesis, el trabajo de historizar las nociones de bien común y derechos humanos permite reducir sus ambigüedades y evitar el peligro de aceptar sin crítica aplicaciones ideológicas o parcializadas de los mismos. Dicho trabajo es posible por apelación a una dialéctica cuyo momento de mayor tensión –así como su originalidad en cuanto procedimiento filosófico– se establece entre capacitación y posibilitación; esto es el reconocimiento de la

relación entre las capacidades históricamente existentes para el desarrollo del bien común y el reaseguro de los derechos humanos y la medida en que el disfrute de los mismos resulta históricamente posible para los hombres y las sociedades reales, especialmente para aquellas que están en situación desventajosa o de debilidad estructural. De esta manera Ellacuría introduce un criterio práctico de elucidación de lo justo en relación a la realización de la vida de las personas, de la sociedad civil y de la comunidad internacional.

## Bibliografía

- ELLACURÍA, Ignacio (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta – Fundación Xavier Zubiri.
- ELLACURÍA, Ignacio (2001). *Escritos filosóficos III*. San Salvador: UCA Editores- Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- ELLACURÍA, Ignacio (2009). “Hegel y el método dialectico”. En *Cursos universitarios*. San Salvador, UCA Ediciones, pp. 41-141.
- ELLACURÍA, Ignacio (2009). “El hombre unidimensional de Hebert Marcuse”. En *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Ediciones, pp. 21-39.
- ELLACURÍA, Ignacio (2009). “Ideología e inteligencia”. En *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Ediciones, pp. 327-377.
- FERNÁNDEZ, David, SJ (2006). *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*. México: Universidad Iberoamericana – Cátedra Ignacio Ellacuría.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Antonio (2009). “La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica”. En *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° 36, pp. 419-426.
- HEGEL, G. W. F. (1986). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tercera reimpresión. Madrid: Alianza Editorial.
- MARCUSE, Herbert (1974). “Acerca del problema de la ideología en la sociedad industrial altamente desarrollada”. En LENK, Kurt. *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 343-363.
- Mora Galiana, José (1999). “Ignacio Ellacuría. Perfil biográfico, pensamiento y praxis histórica”. Recuperado el 13 de mayo de 2010 de: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/introd.htm>
- MORA GALIANA, José (2001). “El objeto de la filosofía: la realidad histórica en cuanto tal”. Recuperado el 13 de mayo de



- 2010 de: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/mora5.htm>
- RIBERA, Ricardo (2000). “La civilización de la pobreza: la radicalidad del último Ellacuría”. Recuperado el 13 de mayo de 2010 de: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/ribera.htm>
- ROMERO CUEVAS, José Manuel (2008). “Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina”. En *Revista Internacional de Filosofía Política* (RIFP), N° 32, pp. 115-134.
- SAMOUR, Héctor (1993). “Historia praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría”. Ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional Xavier Zubiri*. Recuperado el 15 de mayo de 2010 de: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/samour.htm>
- SAMOUR, Héctor (2014). “Las filosofías de la liberación”. En FORNET-BETANCOURT, Raúl, y BEORLEGUI, Carlos (editores). *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*. Granada: Comares. pp. 213-245.
- TOMÁS DE AQUINO (1993). *Summa Theológica* 1-2. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Recuperado el 19 de octubre de 2011 de: <http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm>
- ZUBIRI, Xavier (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Fecha de recepción: 18 de julio de 2015

Fecha de aceptación: 27 de agosto de 2015





Estela Fernández de Nadal

*esfer@speedy.com.ar*

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNCuyo

## TEOLOGÍA PROFANA: LOS DIOSES TERRESTRES DEL MERCADO, LA CIENCIA Y LA POLÍTICA

A PROPÓSITO DEL MUNDO MÍTICO EN FRANZ HINKELAMMERT

**Resumen:** El artículo enfoca el fenómeno de la duplicación del mundo empírico en un mundo cuasi-empírico, poblado por divinidades terrenas o “fetiches”, tal como es analizado por Franz Hinkelammert. Para ello, en la primera parte del trabajo, se aborda la lectura hinkelammertiana del tránsito realizado por el pensamiento marxiano desde la crítica de la religión hasta la Crítica de la Economía Política. Luego se pasa revista a tres ámbitos diferentes en los que tiene lugar la misma proliferación de dioses terrestres: el mercado, donde se produce el “fetichismo de la mercancía”; la ciencia moderna, con sus seres omniscientes hipotéticos, y la práctica política, terreno donde germinan las utopías. Todo ello da cuenta de una dimensión mítica, inherente a la razón humana.

**Palabras clave:** Franz Hinkelammert, Teología profana, fetichismo, Ciencia moderna, Utopías políticas

**Secular theology: terrestrial gods of the market, science and politics. About the mythical world in Franz Hinkelammert**

**Abstract:** The paper focuses on the phenomenon of duplication of the empirical world in a quasi-empirical world populated by earthly divinities or “fetishes” as analyzed by Franz Hinkelammert. At the beginning of this work we discuss Hinkelammert’s view on the evolution of the Marxian thought, from the Critique of Religion to the Critique of Political Economy. Then, we review three different areas where the same terrestrial god’s proliferation occurs: the market area, in which the “merchandise fetishism” takes place; the modern science area, with its omniscient hypothetical beings; and the political practice area, field where the utopias grow. All this reveals a mythical dimension, inherent to human reason.

**Keywords:** Franz Hinkelammert, Secular Theology, Fetishism, Modern science, Political utopia



## La lectura hinkelammertiana de Marx: de la crítica de la religión a la Crítica de la Economía Política

En su lectura de Marx, Hinkelammert ha enfatizado que el fundador del “humanismo de la praxis” estaba preocupado desde sus primeros escritos por el problema de los “dioses terrestres”. Es más, Hinkelammert entiende que la crítica marxiana de la religión es inseparable del humanismo que instaura Marx.

En el *Prólogo* de su tesis doctoral (1841) Marx afirma: “La filosofía hace su sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como divinidad suprema”<sup>1</sup>. Hinkelammert recuerda que para Marx “conciencia” es “ser consciente”: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso de vida real”<sup>2</sup>. De esta consideración Hinkelammert extrae la interpretación de la “autoconciencia humana” (que debe ser la divinidad suprema) como la conciencia de sí mismo del ser humano como sujeto vivo, corporal, material, con necesidades que deben ser satisfechas dentro del circuito natural de la vida humana (Hinkelammert, 2013:183).

Unos pocos años más tarde, Marx completa esa idea en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica a la religión* (1844), cuando afirma: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”<sup>3</sup>. Este imperativo categórico es ampliado luego por Marx en *El Capital* (1867) cuando dice: “La producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de la riqueza: la tierra y el hombre”<sup>4</sup>, formulación acabada donde Marx sienta que la sociedad (el hombre) y la tierra (naturaleza) constituyen el circuito natural de la vida humana, esto es, conforman el cuerpo ampliado del ser humano, que es socavado por la lógica del capital, divinidad que sojuzga, humilla, abandona y desprecia ese cuerpo ampliado<sup>5</sup>.

Contrariamente a la opinión corriente según la cual el marxismo se opone a toda religión, lo que surge de estas citas es que Marx propone un criterio para discernir los dioses

<sup>1</sup>Karl Marx (1841). “Prólogo de su tesis doctoral”. En: Marx, Engels, *Werke. Ergänzungsband*. Berlín: Erster Teil, p. 262. Cit. en Franz Hinkelammert (2013, p. 182).

<sup>2</sup> Karl Marx y Friedrich Engels (1958). “La ideología alemana”. Montevideo: Pueblos Unidos, p. 25, citado por Erich Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre* (1962), México: FCE, pp. 31-32. Cit. en Franz Hinkelammert (2013), p. 183.

<sup>3</sup> Karl Marx, La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión. En Erich Fromm (comp.) (1962). *Marx y su concepto del hombre*, p. 230. Citado por Franz Hinkelammert (2013), p. 183.

<sup>4</sup> Karl Marx (1966). *El Capital*, tomo I. Traducción de Wenceslao Roces, 2 Edición. México: FCE, pp. 423-423. Citado en F. Hinkelammert (2013), p. 185.

<sup>5</sup> Hinkelammert (2013) observa que la traducción correcta no es “la tierra y el hombre” sino “la tierra y el trabajador”, p. 185.



falsos de los verdaderos: son falsos los dioses que aplastan y humillan a los hombres; el ser humano es el verdadero Dios. Por tanto en Marx la crítica a la religión y el humanismo coinciden, son dos caras de la misma concepción.

A diferencia de la interpretación tradicional que considera a Marx como un feuerbachiano, que solo después de aplicar el concepto de alienación religiosa al análisis del Estado hegeliano, se plantó críticamente frente a Feuerbach para señalarle la necesidad de transformar las condiciones materiales –causa última de la proyección de divinidades en una esfera separada de la vida y de la búsqueda de consuelo en ellas–, Hinkelammert encuentra desde los primeros escritos de Marx –el *Prólogo* de su tesis doctoral es de 1841– una distancia inseparable entre su posición y la de Feuerbach, exclusivamente preocupado por los “dioses celestes”, aunque la misma se explicita como humanismo de la práctica en las *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845 (Hinkelammert, 2013:189). Marx conoce, desde sus primeros escritos, dioses terrestres que subordinan al ser humano y lo convierten en un “ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”; son el mercado, el dinero y el capital. Su humanismo es de la praxis porque sabe que esos dioses son creados por la actividad humana (“el mundo objetivo es subjetivo” dice Hinkelammert)<sup>6</sup>. Son objetivaciones de la práctica subjetiva, que, por lo mismo, pueden ser transformadas por la “actuación ‘revolucionaria’, ‘práctico-crítica’ del sujeto, tal como sostiene la primera *Tesis sobre Feuerbach*” (Marx, 1987:9). En el mismo texto, la décima tesis contrapone el “antiguo materialismo” (de Feuerbach), que parte de la sociedad civil (burguesa), al nuevo materialismo (el suyo), que parte de la sociedad “humana” en el sentido de humanizada, esto es, como sociedad donde el ser humano es el ser supremo para el hombre (Hinkelammert, 2013:186-189).

Luego, en 1948, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, plantea el criterio de racionalidad que debemos considerar para que la praxis humana conduzca a la superación de la sociedad burguesa, dominada por los dioses terrestres que sojuzgan y humillan al ser humano. Lo formula en estos términos: “En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos” (Marx y Engels, 1987: 110). Se trata del criterio de racionalidad de la práctica humana porque señala el camino por el cual el ser

<sup>6</sup> Esta tesis la desarrolla Marx en *Tesis sobre Feuerbach* (1845). Cfr. Hinkelammert (2013), pp. 186-190).

humano llega a ser el ser supremo para el ser humano, esto es, deja de estar subordinado a dioses que lo humillan y degradan (Hinkelammert, 2013:88).

Este criterio plantea la plenitud de la vida individual como condición de la plenitud de la vida social, y entiende esa plenitud como libertad: pleno desarrollo de las potencialidades humanas de todos. La sociedad humanizada –que incluye la humanización de la naturaleza, en tanto su vida y reproducción es condición indispensable para la reproducción de la vida humana– es aquella donde se ha tomado conciencia de la dimensión social del ser humano como condición de posibilidad de la vida (y de la vida plena) del individuo, y donde esa conciencia conduce a no tolerar el sometimiento del otro, en tanto afecta directamente mi vida y mi libertad. El otro, su vida y su libertad, es condición de posibilidad de mi vida y mi libertad. Es el descubrimiento del sujeto en su dimensión corporal, natural y social, como sujeto vivo, y como condición de posibilidad de la subjetividad individual. “Con este criterio de Marx –sostiene Hinkelammert– se completa el paradigma del pensamiento crítico” (2013:188).

Por eso todo el recorrido concluye en el capítulo 23 de *El Capital*, donde Marx trae a colación una cita de Horacio para condenar el “asesinato del hermano” como el crimen que socava la sociedad capitalista, esto es, el aplastamiento del sujeto por la entronización de falsos dioses terrestres, que tratan al ser humano como un ser despreciable<sup>7</sup>.

Hinkelammert concluye: Marx no rompe con Feuerbach al escribir sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845). Mucho antes ya había roto con Feuerbach. Esta ruptura ya está presente en el prólogo a su tesis doctoral (1841). Allí habla de la “sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”. Feuerbach no conoce dioses terrestres; Marx sí: son el mercado, el dinero y el capital, dioses terrestres que Marx posteriormente analiza en *El Capital*. A estos dioses no se los puede hacer desaparecer declarándolos ilusiones, como Feuerbach hace con los dioses celestes. Son divinidades que experimentamos y que solo podemos someter a partir de una actividad práctica consciente y deliberada. “Aquí está la primera ruptura de Marx con Feuerbach, de la cual resultan todas las rupturas posteriores” (Hinkelammert, 2013:189).

Para Hinkelammert, Marx no abandonó nunca la crítica de la religión; lo que ocurrió fue que continuó esa crítica

<sup>7</sup> La cita reza: “Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: ‘¿Acerba fata Romanos agunt, /Scelusque fraternaea necis!’ ‘Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano’” Horacio. Traducción de F. Hinkelammert. Citado en Hinkelammert, 2013, p. 189.



como crítica del fetichismo en el interior de la Economía Política. Deja de hablar de “religión” porque nada hay que agregar a la crítica de los falsos dioses celestes, sin embargo es necesario enfrentar a los terrestres, que no dejan de existir ni de operar autónomamente por el solo hecho de que tomemos conciencia de que son resultado de la actividad humana. Su existencia es invisible pero efectiva, y en tal sentido, aunque no son empíricos en sentido estricto, producen efectos muy sensibles y patentes, que experimentamos y que nos condicionan y subyugan, planteando por tanto la necesidad de que actuemos frente a ellos.

El aporte de la crítica de Marx a la religión consiste entonces en enfocar los dioses terrestres, seculares, que produce la condición humana finita; establecer un criterio de discernimiento de los falsos dioses terrestres y, consecuentemente, poner al ser humano como ser supremo; finalmente, integrar esa crítica dentro de su concepción de praxis, esto es de la necesaria transformación de la sociedad humana en un sentido de emancipación, tal como lo establece su extraordinario imperativo categórico.

### **La duplicación del mundo: la empresa y la fábrica**

Al desarrollar el concepto de “falsos dioses terrestres” –que subordinan y aplastan al sujeto– Hinkelammert enriquece el concepto de fetichismo y llega a concebirlo como resultado de un desdoblamiento de la realidad a partir de la institucionalización de las relaciones humanas. Para analizar las características de este mundo de divinidades terrenales, desdoblamiento del mundo real empírico, el filósofo pone el ejemplo de la relación entre la “empresa” y la “fábrica”.

De la fábrica tenemos experiencia sensible; de la empresa no. La fábrica es la parte visible de la empresa. La vemos (edificios, maquinaria, empleados) y vemos sus productos. La empresa, en cambio, no es objeto de experiencia sensible: no se la puede ver ni tocar. “Como todo el orden institucionalizado, se encuentra fuera del mundo empírico” (Hinkelammert, 2013, p. 194). Lo mismo ocurre con el mercado y el Estado, y con todas las demás instituciones; la experiencia empírica (sensible) que podemos tener de ellas corresponde solamente a los elementos materiales empíricos sobre los que descansa su existencia, pero no de ellas como totalidad.

Las instituciones son “sujetos” que existen detrás de sus



condiciones materiales empíricamente experimentables. Constituyen un mundo de fantasmas, que resultan de la convivencia humana y que procura dominarnos. Estos sujetos no se experimentan a través de los sentidos, pero sus manifestaciones son parte del mundo experimentado: tienen presupuestos, personalidad jurídica, contratan trabajadores y los despiden, establecen impuestos, evalúan rendimientos, contraen deudas, declaran guerras.

Hinkelammert reclama a las ciencias sociales un concepto de experiencia que incluya a esos fantasmas institucionales, que no son objeto en sí mismos de experiencia empírica sensible pero cuyos efectos sí experimentamos, y que permitan dar cuenta de la duplicidad del mundo de la experiencia: “Un mundo empírico de las condiciones materiales de la posibilidad de los proyectos humanos, y un mundo cuasiempírico, que resulta de los efectos no-intencionales de la acción humana intencional y cuya existencia hay que concluir porque se trata de un mundo invisible” (Hinkelammert, 2013:96). Es el mundo de las formas sociales y sus objetivaciones institucionales; Hegel lo llamó “espíritu objetivo”. Hinkelammert afirma: “En un sentido estricto, este mundo cuasiempírico es un mundo sobrenatural” (Hinkelammert, 2013:196). Esto significa que hay un mundo de experiencia que es metafísico (en el sentido de sobrenatural) y que domina al mundo empírico. Lo hace inevitablemente porque, en tanto reino de relaciones abstractas, está dominado por la racionalidad del cálculo, que somete al mundo humano (corporal, empírico en el sentido sensible) a la lógica instrumental de la eficiencia y la ganancia. Por ejemplo, la empresa despide a los obreros si los números no van bien o la policía reprime a los manifestantes si sus protestas ponen en cuestión las instrucciones del Banco Mundial; en ambos casos los sujetos metafísicos “empresa” o “Estado” actúan respondiendo a la ley del mercado, que toma decisiones de vida o muerte, desentendiéndose de sus consecuencias y sus efectos indirectos.

El mundo empírico está sujeto a las leyes de la necesidad, el cuasiempírico a las de la inevitabilidad. De allí se sigue que su abolición es imposible, porque surge inevitablemente como efecto no intencional de la acción humana.

La institucionalización es, por tanto, la ley como cárcel del cuerpo, y no es posible abolirla como tal. Siempre vuelve. Frente a esto, la pregunta no es cómo se la elimina, sino



hasta qué punto es posible encadenar a este dragón, o a esta “bestia”, como la llama el *Apocalipsis*. En su forma actual, ese mundo institucional es moderno, surgió con el capitalismo. El primero en reconocerlo es Maquiavelo; Hobbes le da un desarrollo teórico y lo denomina *Leviatán*. En cualquier caso es el dios terrestre, que interpreta la rebelión en su contra como un intento de destronar su poder divino e interpela a los rebeldes: “¿quién como Dios?”, esto es: ¿quién se atreve a querer suplantarme en el lugar de Dios?, ¿quién osa disputarme el lugar de divinidad suprema?

¿Cómo se puede encadenar a la bestia? La respuesta de Hinkelammert es: subordinándola a la vida humana. La institucionalidad es falsa divinidad terrestre porque tiende a separarse de la vida concreta, duplicarla y someterla. El indicador de falsedad de las instituciones consiste en el grado de autonomía y superioridad que se adjudican frente a la vida: “Cuanto más siguen su propia lógica y a las fuerzas compulsivas de los hechos, tanto más falsos son. Pero siempre son peligrosos” (Hinkelammert, 2013:199). Hay que encadenarlos y establecer los límites de su actuación.

Una vez señalado el peligro y advertidos sobre el modo en que opera la institucionalidad a “espaldas de los sujetos”, esto es, bajo la forma de falsas divinidades que surgen como efectos indirectos y no intencionales de las acciones directas, conviene que repasemos algunas sus manifestaciones más comunes.

### **El fetichismo de la mercancía y la teología profana del mercado**

El problema del “fetichismo de la mercancía”, como es sabido, es presentado por Marx en capítulo 1 del libro primero de *El Capital*, como una transformación sufrida por los valores de uso –productos del trabajo humano que en sí mismos no tienen nada de misterioso: simples objetos físicos vulgares que satisfacen necesidades humanas–, cuando se convierten en “mercancías”, es decir, cuando son producidos para ser intercambiados en el mercado. Marx pone como ejemplo una mesa, de la cual dice:

...en cuanto empieza a comportarse como mercancía ...no solo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar



por su propio impulso...

¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo humano tan pronto como reviste la forma mercancía? Procede, evidentemente, de esta misma forma. En las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo; el grado en que se gasta la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo; y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la forma social de los trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo” (Marx, 1966: 36-37).

En *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), obra escrita todavía bajo el impacto del golpe militar en Chile y los cambios que ese desgraciado suceso implicaron para su vida cotidiana, Hinkelammert retoma el problema del fetichismo con el objeto de releer a Marx y examinar en detalle las tres dimensiones del fetichismo propuestas en *El Capital* (de la mercancía, del dinero y del capital). Define entonces el fetichismo como “el modo como se hace visible y perceptible lo abstracto”, y explica el fenómeno descubierto por Marx como efecto, al interior de la sociedad mercantil-capitalista, de un juego engañoso de espejos, que hacen visible (de modo invertido) lo invisible, al tiempo que invisibilizan lo visible.

Interesa reparar en esta idea, que, más allá del aparente juego de palabras, revela un asunto de la mayor importancia. Lo invisible que deviene visible (bajo una forma invertida) son las instituciones, entendiendo por tales todo el mundo de abstracciones que median las relaciones humanas. Y lo visible que resulta invisibilizado es el carácter social de los seres humanos que, en tanto seres corporales, tienen necesidades que deben ser satisfechas por el trabajo colectivo (social), o dicho de otro modo: lo desplazado fuera del campo de nuestra visibilidad son las necesidades de la vida real de los hombres concretos.

El análisis del fetichismo pregunta por el modo de ver y el modo de vivir las relaciones mercantiles. Estas son relaciones sociales que sirven para efectuar la coordinación de la división del trabajo. Sin embargo, son vividas y vistas como una relación social entre cosas u objetos. Por eso Marx llama a las mercancías, como forma elemental de ellas, objetos “físico-metafísicos”. Por un lado estas mercancías son objetos; por otro, tienen a la vez la dimensión de ser ellas mismas sujetos del proceso económico. Pero en cuanto...se transforman en mercancías-sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre, (se) arrogan la decisión sobre la vida o la muerte de aquel... Y si el hombre no toma conciencia del hecho de que esta aparente vida de



las mercancías no es sino su propia vida proyectada en ellas, llega a perder su propia libertad y al final su propia vida (Hinkelammert, 1977:12).

El carácter invisible del mercado (como el de las demás instituciones) resulta de ser un conjunto de relaciones abstractas, contractuales, de intercambio entre propietarios de mercancías dispuestos a venderlas a cambio de dinero. No se trata de un campo de relaciones concretas de seres humanos que se reconocen entre sí como seres directamente sociales, recíprocamente necesitados y unidos por un vínculo natural y corporal entre sí y con la naturaleza. En la medida en que las personas se relacionan como meros propietarios unidos por un vínculo contractual, todo esto es invisibilizado, y el carácter social humano es transferido a las mercancías que, en tanto producto del trabajo humano, vehiculizan cantidades equivalentes de trabajo abstracto y, en consecuencia, pueden equipararse en su equivalencia e intercambiarse.

Por obra de esta inversión, lo humano-concreto (el sujeto vivo, corporal y necesitado) ha resultado subsumido e invisibilizado bajo el imperio de lo abstracto (la institución mercado o las relaciones mercantiles entre valores de cambio equivalentes). Una dimensión humana real y concreta –el carácter social del ser humano– es invisibilizado y trasladado a las cosas, convertidas ahora en mercancías y revestidas del carácter social humano del cual se ha despojado a los productores-consumidores.

Así, las cosas devienen seres dotados de vida propia, sujetos sociales que se relacionan entre sí. El carácter de producto social del trabajo colectivo de los sujetos es invisibilizado-visibility bajo la forma de su imagen distorsionada: la mera intercambiabilidad, reflejo distorsionado e invertido de relaciones “sociales” transferidas de los seres humanos a las cosas.

Ahora el mercado decide sobre la vida y la muerte de los seres humanos y de la naturaleza, según criterios formal-instrumentales. La mercancía ha devenido un fetiche que gobierna la vida humana, el producto del trabajo humano se ha independizado de su productor y genera un mundo espiritual habitado por seres poderosos, dioses de una extraña religión (en sentido amplio) no confesional sino profana.

Por lo tanto,

...[la] religión no es algo como una superestructura. Es una forma de la conciencia social que corresponde a una situación en la cual el hombre



ha delegado la decisión sobre su vida o muerte a un mecanismo mercantil, de cuyos resultados –siendo este mecanismo obra suya– no se hace responsable. Y esta irresponsabilidad la proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima (Hinkelammert, 1977:22).

En consecuencia, ni la modernidad ni su forma hegemónica, la sociedad capitalista, han “desencantado” el mundo. Muy por el contrario, han estimulado el desarrollo de una religión profana en la cual el mercado es la divinidad suprema. Es una divinidad inmanente, sin ninguna vocación trascendente, que además, como en las religiones llamadas “primitivas”, exige sacrificios humanos, pero lo hace en una proporción que ninguna cultura “primitiva” podría haber imaginado ni justificado jamás.

Hemos visto que Hinkelammert aborda el problema del fetichismo como un fenómeno que adviene de forma no intencional e inevitablemente a partir de la institucionalización de las relaciones humanas como relaciones reguladas por la institución mercado. Interesa registrar empero que Hinkelammert deliberadamente generaliza el fenómeno a todo el sistema institucional y simbólico de las sociedades. En tal sentido, cabe sostener que nuestro filósofo encontró en el análisis marxista del fetichismo una clave interpretativa de la compleja realidad existencial humana.

Según su entender, para desarrollar sus posibilidades latentes, el ser humano necesita establecer relaciones sociales que vayan más allá de la relación inmediata, cara a cara, con otros; necesita generar instituciones, lenguaje, leyes, ciencia, cultura, un mundo de dispositivos abstractos que le permiten ampliar el ámbito de su experiencia directa y pensar en términos de universalidad. Este mundo acompaña e impulsa el proceso de “humanización” del ser humano, pero al mismo tiempo, por su carácter abstracto, tiene capacidad de independizarse de sus creadores, de convertirse en espejismos que absorben su subjetividad, los subordinan y los instrumentalizan en función de fines que ya no son humanos, en sentido estricto, sino institucionales, sistémicos. Se convierten entonces en sujetos, fetiches, divinidades “seculares”, inmanentes, profanas, que pueblan la ideología igualmente “secular” de las sociedades modernas. Para pensarlas, y eventualmente para poder sustraerse de su poder, hay que desarrollar una “teología profana”, esto es, una forma de pensamiento crítico y emancipatorio que está dispuesta a no dejarse engañar por el carácter profano de



los dioses a cuyos pies se inclinan y someten las sociedades modernas.

### **La teología profana en la ciencia empírica moderna y en las utopías sociales y políticas**

Más allá del mercado y de la forma mercancía, otros ámbitos de esa espiritualidad humana moderna y profana han sido abordados por Hinkelammert. A continuación nos detendremos brevemente en dos de los más importantes: la ciencia moderna y las utopías socio-políticas.

También la ciencia moderna es un ámbito poblado por seres “físico-metafísicos”. Detrás del prestigio logrado a partir de su capacidad para desplazar (supuestamente) a la religión de su lugar de privilegio en la cultura premoderna, devela que el fetichismo permanece allí solapado y activo.

Hinkelammert sostiene que, a pesar de que se la considera y denomina “empírica”, la ciencia moderna no se basa en la experiencia. Muy por el contrario, surge de la abstracción de la experiencia, ámbito éste que se organiza en torno a la centralidad del sujeto. La abstracción, en cambio, supone un distanciamiento de ese ámbito que da por resultado la construcción teórica de lo que llamamos “objetividad” del mundo.

Si la experiencia de chocar contra una pared nos enseña que ésta es dura, la perspectiva científica supone un distanciamiento de esa experiencia subjetiva fundante y la construcción del dato “objetivo” (independiente del sujeto) de la dureza del muro. Se produce entonces una inversión: la cualidad impenetrable de la pared aparece como el dato primero, y la experiencia del choque y del dolor en el cuerpo pasa a ser considerada una cuestión derivada. El ser humano se convierte él mismo en un objeto entre otros (Hinkelammert, 2007:180-187).

A partir de la experiencia subjetiva de la abolladura de la frente, se construye el objeto duro. Otra vez se consume una inversión. Se olvida que dicha “objetividad” resulta de un ejercicio de abstracción, y en consecuencia se produce la enajenación de ese mundo objetivo, su conversión en un ser independiente, en fetiche portador de una voluntad autónoma y caprichosa. Nuevamente la mesa se ha puesto a bailar y de su cabeza de madera están saliendo extrañas consignas. Una prueba de lo dicho la encontramos en las representaciones de mecanismos perfectos que pueblan las teorías científicas: la mano invisible del mercado de Smith,

el demonio de Laplace, el observador que viaja a velocidad de la luz de Einstein, el juez Hércules de Habermas, y otros; todos son ejemplos de seres perfectos hipotéticos, que abstraen la dimensión contingente de la realidad humana, para poder pensar los fenómenos en el nivel de abstracción y generalización que requiere la mirada científica. Conceptos como los de caída libre, péndulo matemático, movimiento de un cuerpo sin fricciones, no corresponden a ningún objeto empírico. Son constructos que surgen de pensar la naturaleza en términos de mecanismos de funcionamiento perfecto. A partir de ellos se formulan las leyes científicas que permiten explicar muchos fenómenos, luego, el proceso de formación de tales mecanismos se olvida; finalmente, en función de ellos, los hechos empíricos terminan siendo interpretados como “desviaciones” de los modelos perfectos construidos por abstracción. Todos ellos –no solo los que operan en la física sino también en las ciencias sociales, como la economía– se basan en la suposición de la existencia de un ser omnisciente hipotético, que tiene un conocimiento absoluto, sin resto, de todas las variables que intervienen en un proceso complejo e incognoscible a cabalidad para un entendimiento finito. No se advierte que a través de tales mecanismos perfectos penetra la metafísica y la teología en el corazón de la razón instrumental (Hinkelammert, 2007:89-198).

En ese sentido Hinkelammert puede afirmar que las ciencias constituyen un espacio teológico privilegiado de las sociedades capitalistas (en particular) y de la modernidad (en general), un espacio poblado por seres omniscientes y todopoderosos, que han desalojado al criterio vida-muerte del horizonte de la reflexión:

Aunque la introducción de estas idealizaciones sea considerada heurística, aparece como dimensión de toda ciencia empírica una dimensión metafísica: la abstracción de la muerte y la introducción de un ser omnisciente y todopoderoso... El resultado es que las ciencias empíricas contienen implícitamente una metafísica y una teología (Hinkelammert, 2007:211).

Nos trasladamos ahora a otro terreno, el del pensamiento y la práctica políticos.

La concepción de la política como “arte de lo posible”, es decir la idea de que el hombre puede remodelar la sociedad a partir de criterios puramente racionales, inscriptos en la “naturaleza humana” y factibles de ser desentrañados por medio de la razón, es una idea moderna que, como tal,



ha estado presente en todas las utopías proyectadas en la modernidad. Precisamente en ellas encuentra Hinkelammert otro espacio donde se desarrollan las bases de una religiosidad profana.

Siguiendo a Kant, Hinkelammert concibe a las utopías como ideas reguladoras de la razón, esto es como principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. Recordemos que para Kant la razón, a través de sus ideas, puede pensar lo incondicionado como aquel conjunto de condiciones de toda experiencia posible, pero que “no pueden ser ellas mismas objeto de experiencia” (Kant, 1977:68-174). Ahora bien, si las ideas son tales principios trascendentales, considerar a las utopías como metas de la acción humana y pretender alcanzarlas empíricamente, es caer en la ilusión trascendental.

Como sabemos, este tema ha sido largamente desarrollado por Hinkelammert en su *Crítica de la razón utópica* (Hinkelammert, 2002). No resulta posible en estas páginas desarrollar ampliamente las tesis allí presentadas por el autor, para el cometido del trabajo bastará aclarar que la crítica de la razón utópica que formula Hinkelammert no significa que él deseche las utopías o que cuestione su importancia para la construcción de un mundo más humano. Por el contrario, su crítica parte de considerar la proyección de utopías como una dimensión inevitable y necesaria del pensamiento que permite pensar lo imposible deseado y despejar, a partir de ello, el espacio de realización de lo posible. El secreto para que esto funcione bien consiste en no olvidar que la utopía proyectada no es una meta empírica, para cuyo logro se hace necesario postergar la solución de problemas presentes y aceptar todos los sacrificios que se imponen en el camino que conduce a ella; en definitiva, agachar la cabeza y pagar los costos del peaje sin chistar. Las utopías no son metas sino ideas de la razón, cuya potencialidad emancipatoria reside en ser criterio racional para juzgar y transformar el presente en un sentido de mayor libertad y justicia. No hay metas, hay caminos que se transitan andando cada día.

¿Por qué es tan difícil conjurar la “ilusión trascendental”? ¿Por qué siempre nos topamos con ella? Porque la razón utópica se sostiene en un mito pregnante y poderoso de la modernidad: el mito del progreso o del crecimiento indefinido,

convertido por la ideología de la Ilustración y las revoluciones burguesas de los siglos XVII, XVIII y XIX en la escalera que conduce al cielo secularizado de la sociedad capitalista. La fe en el mito de la escalera que sube al paraíso sostiene el olvido del carácter trascendental de las utopías. Dicho de otro modo, la imaginación moderna hace caso omiso de la advertencia kantiana acerca del carácter regulativo y trascendental de las utopías, y las concibe, en cambio, como mecanismos idealizados de funcionamiento perfecto, como fetiches. Aunque se presenten como solo “posibles en principio”, lo cierto es que tales utopías son imposibles, pues se ubican más allá de los límites que impone la condición humana finita.

Curiosamente, se habla de objetivos posibles “en principio”, expresión que, mirada atentamente, significa: “haciendo abstracción de la muerte”, opacando la condición contingente del ser humano. “Posible en principio” significa entonces “imposible” para nosotros (posibles tal vez para los dioses). Por eso se trata siempre de metas pensadas en términos de instituciones perfectas, no apropiadas para seres imperfectos, finitos, mortales. Y justamente, por ser pensadas en términos de perfección, son convertidas en verdaderos ídolos, a los que se ofrece la vida humana en sacrificio (Hinkelammert, 1995: 206 y ss).

Resulta interesante observar que la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía, al ser generalizada y llevada por Hinkelammert hasta sus últimas consecuencias, como producto del endiosamiento de los productos abstractos de la actividad humana, condujo a nuestro autor a desarrollar su crítica fundamental a Marx. En efecto, el error de Marx, según Hinkelammert, consistió en pensar la solución a la destrucción generada por la sociedad capitalista en el proyecto de la abolición del mercado. Interpretada la sociedad burguesa como “imposible”, en el sentido de insostenible a largo plazo por su tendencia creciente a socavar las fuentes de la riqueza (la tierra y el hombre), Marx elabora el “punto de vista de que un progreso desencadenado sobre la base de las abstracciones mercantiles, se vuelca en contra de la vida humana y la devora”, y concluye por tanto que, para garantizar la reproducción de la vida humana, la sociedad debe “superar las abstracciones vinculadas con las relaciones mercantiles, y, consecuentemente, las relaciones mercantiles mismas” (Hinkelammert, 2002: 368-369). En oposición al imposible capitalismo, surge la única sociedad posible: el socialismo, en la cual se ha abolido el mercado (371-373)<sup>8</sup>. Por esta vía, el pensamiento de Marx introdujo un elemento

<sup>8</sup> “Marx imagina [la] solución como una coordinación sin tener que recurrir más a relacio-



nes mercantiles, de tal manera que cada productor puede entrar en una división del trabajo con otro sin mediar esta división por relaciones mercantiles. Marx ve eso como un estado de cosas en el que las leyes, que se imponen hoy a la espalda del producto como efectos no-intencionales de la acción, son conscientemente asumidas y por tanto realizadas en libertad... Marx concibe esa libertad precisamente como resultado de la superación de las relaciones mercantiles” (Hinkelammert, 1996:207-208).

de utopismo acrítico, esto es, la construcción de una utopía social imposible, a la que se considera empero posible. El socialismo realmente existente acentuó esta forma de pensar, la desarrolló y por esa vía condujo a uno de los totalitarismos más importantes del siglo XX, pero Hinkelammert considera que esa argumentación ya está presente en los escritos de Marx, y por tanto es necesario superar ese aspecto de su pensamiento.

La lógica de la razón utópica no sometida a crítica, en tanto dimensión inherente de la racionalidad instrumental moderna, resulta perversamente catastrófica (promete el cielo y produce el infierno) debido a que, en la práctica, la ilusión de aproximación efectiva al ideal produce una sacralización del *statu quo*. El sistema vigente pasa a ser considerado como un momento necesario en un camino que conduce a la plenitud real, a la utopía fetichizada que aguarda a la humanidad al final. Operando de este modo, la razón utópica ha originado los sucesivos regímenes totalitarios del siglo XX y alimenta actualmente la estrategia capitalista de acumulación global, estrategia impuesta por las grandes burocracias privadas de las empresas de producción mundial y sostenida militarmente por el gobierno de los Estados Unidos que, a pesar de su decadencia económica, no renuncia todavía a su papel de gendarme mundial (Hinkelammert, 2003: 17-31).

La ilusión de que la sociedad perfecta es una meta “posible en principio” (pero imposible de hecho), a la que nos acercamos paulatinamente, convierte su persecución en una “tarea infinita”, por ese camino se justifica, al mismo tiempo, su continua postergación y su permanente e incuestionada vigencia.

### **Imperfección y finitud humanas: la dimensión mítica de la razón**

El fetichismo de la mercancía, los seres omniscientes que pueblan la ciencia moderna, las ilusiones de perfección social proyectadas por el ejercicio acrítico de la razón utópica, son algunos de los espacios que la razón instrumental genera “a espaldas de los sujetos”, esto es, son sus efectos indirectos o no intencionales. En los tres casos se trata de lo mismo: la construcción de mecanismos abstractos es una faceta necesaria del desarrollo de la razón y responde a la necesidad de suplir la finitud humana, sin embargo la ambigüedad de



esta tendencia se revela en que tales dispositivos propenden a independizarse de los seres humanos y a convertirse en mecanismos autorregulados de un sistema abstracto –el caso del mercado global es el más ilustrativo–, que por su propio funcionamiento tienden a aplastar a los sujetos.

Como tituló Francisco Goya su célebre estampa de 1797: *El sueño de la razón produce monstruos*. ¿Por qué sucede esto? La explicación que propone Hinkelammert apunta a la base profundamente irracional sobre la que se levanta la razón moderna, constituida por la primacía de la orientación instrumental que le es característica.

La razón última del desarrollo de ese mundo de abstracciones (los monstruos que produce el sueño de la razón) se encuentra en los límites de la razón humana. Su limitación, su fragmentariedad, determinan que se desarrolle como razón instrumental que elige los medios más adecuados para la obtención de un fin particular, desentendiéndose de todo el contexto dentro del cual se desarrolla la acción y produciendo indirectamente efectos no controlados ni buscados. Es una razón que construye su pequeño mundo ordenado, generando en contrapartida un inmenso océano de desorden a su alrededor. Produce, en consecuencia, una representación distorsionada (invertida) y parcial de lo real como un mundo de relaciones matemáticas, de cálculos exactos y de progreso infinito, donde toda la dimensión concreta de la vida es ignorada –incluyendo el carácter corporal, vulnerable y finito de todas sus formas y, correlativamente, la interdependencia que existe entre ellas–. En definitiva, se construye un mundo donde la dimensión vida-muerte ha sido “abstraída”; un mundo de dimensiones calculables y previsibles, de realidades simples, fragmentarias, aisladas, en el que fácilmente surge y crece la aspiración a desarrollar conocimientos y tecnologías capaces de producir instituciones perfectas. Es un mundo que se permite olvidar la precariedad de los supuestos en los que se asienta todo el edificio envuelto en una tenaz ilusión de infinitud y de poder absoluto.

Cómo es lógico, ese mundo perfecto tiene que estrellarse, y lo hace periódicamente, contra la pared de la imperfección y contingencia radicales de la vida. La experiencia nos lo enseña bastante a menudo: los cálculos suelen fallar y las instituciones perfectas fracasan con frecuencia. Como dice un refrán popular de la tradición judía, “si quieres hacer reír a Dios, cuéntale tus planes”.



Esta es la explicación de la existencia y persistencia de los mitos en las sociedades modernas secularizadas: son una consecuencia de la insuficiencia de la racionalidad instrumental para dar cuenta de la realidad como totalidad compleja, no reductible a la dimensión del cálculo medio-fin.

En este sentido, el mito no se opone a la razón sino que es una dimensión complementaria de la racionalidad instrumental, que desarrolla una percepción de la vida humana bajo el punto de vista vida/muerte, siempre excluido de esa racionalidad. Es una forma de respuesta a la imprevisibilidad y contingencia de la vida de seres que son, básicamente, mortales; es una respuesta de tipo mágico, pero no irracional. Razón mítica y razón instrumental son dos caras de la misma razón.

Los mitos sirven para orientarnos frente a las amenazas que se ciernen sobre nosotros. Esa orientación, empero, no tiene un sentido unívoco, de allí que puedan cumplir una función de justificadora o transformadora de la realidad. Tampoco se trata de una orientación necesariamente religiosa (en sentido estricto), puede aparecer revestida de un formato tanto religioso como secular. Prueba de ello es que los mitos no solo no han desaparecido con la emergencia del mundo moderno, sino que, por el contrario, con la modernidad y como contrapartida del predominio creciente de la razón instrumental, estos aparecen con enorme e inusitada potencia.

Como en el caso de los dioses terrestres, el problema con los mitos no es que existan o no, ni tampoco es cómo proceder para eliminarlos definitivamente, ya que esto no es posible. El verdadero problema reside en discernir su carácter emancipatorio u opresor.

Como otros dos grandes pensadores marxistas del siglo XX –uno europeo y otro indoamericano– Hinkelammert no entiende a los mitos como un lado oscuro del pensamiento humano que la razón viene a disputar con sus luces. De lo que se trata no es de eliminar los mitos, sino de discernir su función social y política, y de fomentar mitos de emancipación frente a los dioses terrestres que nos aplastan.

En efecto, poco tiempo antes de morir, a finales de 1939 Benjamin escribió:

Como es sabido, se dice que existía un autómatas construido en forma tal que era capaz de responder a cada movimiento de un jugador de ajedrez con otro movimiento que le aseguraba el triunfo en la

partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero, posado sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que esta mesa era en todos los sentidos transparente. En realidad, había adentro un enano jorobado, el cual era un maestro para el ajedrez y movía la mano del muñeco mediante cordeles. Un equivalente de tal mecanismo puede imaginarse en la filosofía. El muñeco llamado “materialismo histórico” ganará todo el tiempo. Podrá derrotar con facilidad a cualquiera si cuenta con los servicios de la teología, que ahora se encuentra marchita, como sabemos, y debe mantenerse oculta (Benjamin, 2007:21-22).

Unos años antes, en 1925, José Carlos Mariátegui sostenía:

La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo...

El hombre, antes sobrecogido ante lo sobrenatural, se ha descubierto de pronto un exorbitante poder para corregir y rectificar la Naturaleza. Esta sensación a desalojado de su alma las raíces de la vieja metafísica.

Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana, los demás hombres son el coro anónimo del drama...

La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria... es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son humanos, son sociales (Mariátegui, 1991: 12).

En definitiva, para Franz Hinkelammert, frente a los mitos debemos preguntarnos: ¿favorecen la humanización de la sociedad humana o la deshumanizan?; ¿están a favor de la reproducción de la vida de todos y todas (incluida la naturaleza) o subordinan la reproducción de la vida a la primacía de procesos formales e instrumentales, sujetos a criterios al cálculo de ganancias y la eficiencia?

Los mitos generados por el mercado y el laboratorio son falsos dioses terrestres porque se colocan por encima de la divinidad suprema, que es el ser humano vivo, corporal, natural y social, y lo empujan hacia una condición subalterna, convirtiéndolo en un “ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Frente a ellos es necesario oponer y desarrollar



mitos emancipatorios. Esta conclusión a la que arriba Hinkelammert, lo ubica en una constelación con Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui, a favor de un marxismo alineado en la tradición humanista-práctica de Marx y crítico del capitalismo, pero también crítico de la matriz de donde esa formación social y otras igualmente totalitarias surgen y se desarrollan contra la vida: la Modernidad y su tendencia a privilegiar la razón instrumental, con sus mitos del mercado, la ciencia y las utopías.

## Bibliografía

- BENJAMIN, Walter (2007 [1940]). “Sobre el concepto de historia”, en *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Traducción Bolívar Echeverría. Buenos Aires: Piedras de Papel, pp. 21-41.
- FROMM, Erich (comp.) (1962). *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.
- HINKELAMMERT, Franz (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: EDUCA.
- HINKELAMMERT, Franz (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- HINKELAMMERT, Franz (1996). *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- HINKELAMMERT, Franz (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer y Junta de Andalucía.
- HINKELAMMERT, Franz (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- HINKELAMMERT, Franz (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José: Arlekin.
- HINKELAMMERT, Franz (2013) “La crítica de la Economía Política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis” (capítulo 6). En *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. 2 Edición ampliada. San José: Arlekin, pp. 179-203.
- KANT, Immanuel (1977 [1781]). *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa, México.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1991 [1925]). “El hombre y el mito”. En *Textos básicos*. Lima: FCE, pp. 9-12.
- MARX, Karl (1841). “Prólogo de su tesis doctoral”. En Marx,



- Engels, Werke. *Ergänzungsband*, Berlín: Erster Teil.
- MARX, Karl (1966 [1867]). *El Capital*. Tomo I. Traducción de Wenceslao Roces, 2 Edición. México: FCE.
- MARX, Karl (1987 [1845]). “Tesis sobre Feuerbach”. En MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich (1987). *Obras Escogidas*. Tomo I. Buenos Aires: Cartago.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1958 [1846]). *La ideología alemana*, Montevideo: Pueblos Unidos.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1987 [1848]). “Manifiesto del Partido Comunista”. En MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich (1987). *Obras Escogidas*. Tomo I. Buenos Aires: Cartago.

Fecha de recepción: 24 de junio de 2015  
Fecha de aceptación: 20 de agosto de 2015



Mauro Emiliozzi

*esperaactiva@gmail.com*

Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL - Argentina)

## LA RADICALIDAD DEL OTRO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL PUEBLO

UN DIÁLOGO ENTRE LA LÓGICA POPULISTA Y LA FILOSOFÍA  
DE LA LIBERACIÓN

**Resumen:** *En el presente trabajo intentaremos establecer un diálogo entre la dimensión estratégica de la política presente en el populismo de Ernesto Laclau y algunos aspectos de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Ambos autores ofrecen una mirada alejada del dogmatismo, presentando alternativas que nos invitan a repensar las experiencias político-sociales que América Latina reproduce periódicamente.*

**Palabras clave:** *Populismo, Filosofía de la liberación, Otredad, Heterogeneidad*

**The radical nature of the Other in the construction of the people. A dialog between the populist logic and the philosophy of liberation**

**Abstract:** *In this paper we will try to establish a dialogue between the strategic dimension of Ernesto Laclau's politics of populism, and some aspects of Enrique Dussel's philosophy of liberation. Both authors offer a distant view of dogmatism and present alternatives that invite us to rethink the political and social experiences that take place periodically in Latin America.*

**Keywords:** *Populism, Philosophy of liberation, Otherness, Heterogeneity*



## Perspectivas

A medida que la dialéctica de las clases sociales comienza a ser cuestionada –incluso desde el propio marxismo– y reaparece la noción de Pueblo como categoría emergente, se inicia un debate que con sus intermitencias se mantendrá vigente hasta nuestros días. Surge de este modo, la posibilidad de pensar en el antagonismo como reemplazante de la idea de contradicción material en la construcción de lo estratégico. Se comienza entonces a valorar lo contingente de lo político, por sobre las determinaciones de lo económico (y en general de la base arquitectónica estructura/superestructura), ensanchando así el campo de posibilidades de lo real.

Siguiendo a Enrique Dussel (1996: 60), ponemos el acento en aquello que en Ernesto Laclau aparece como lo heterogéneo, es decir, como en el afuera respecto de la totalidad constituida por un escenario político donde se expresan los antagonismos. Ese Otro, como anomalía, es aquel que nos permite comenzar a pensar en una construcción de lo popular en su entera complejidad, a partir de una interacción con las particularidades que se inscriben en un campo antagónico respecto del sistema imperante.

Dussel –discutiendo con Hegel– describe a la totalidad del sistema como “lo mismo”, y lo enfrenta a esa emergencia de lo “Otro”. A lo mismo, no le queda otra realidad que su propio retorno o reiteración, es decir, la reproducción del sistema y de las relaciones de dominación que lo definen positivamente. Pero esa totalidad nunca llega a ser el todo, porque más allá de ella existe el rostro del Otro. La experiencia del encuentro cara a cara con ese Otro rompe el esquema de la cotidianidad, y de algún modo se vuelve el punto de partida para el cuestionamiento de una relación de dominación determinada (sea esta de carácter económico, social, cultural, étnico, sexual, otro). Esto acontece porque la experiencia del encuentro con el Otro no es pura intersubjetividad establecida en el marco de una eticidad en común, sino que el Otro me interpela siempre a partir de su diferencia. “Más allá de la totalidad está el Otro en su libertad, en su palabra que irrumpe en mi mundo; pero en el fondo, si es realmente de otro, irrumpe siempre como interpelación, porque surge desde más allá de la totalidad” (Dussel, 1995: 120).

Dussel (2009: 125, 126) comparte con Laclau la crítica al dogmatismo de cierto marxismo instrumental que ha caído en el reduccionismo. Por eso, el filósofo de la liberación



hace descansar su teoría en la categoría de Pueblo, aunque a diferencia de Laclau, cargará a este concepto con un contenido ontológico positivo. De todas formas, el propio Dussel reconocerá que esa ontología deberá ser superada mediante su politización.

En este punto el filósofo del populismo también discute abiertamente con Hegel. Es precisamente lo heterogéneo, lo disruptivo frente a la totalidad cerrada de la dialéctica lo que lejos de ser un excedente sin importancia –como en el caso de los pueblos “sin historia”– cobra protagonismo. Sin embargo, Laclau no alcanza a exponer la verdadera radicalidad presente en lo heterogéneo. El valor que le otorga a este concepto es siempre dentro de los marcos de su propia propuesta, donde se valora a la política en términos de estrategia, de articulación. Tal vez por eso finalmente concluye que “la heterogeneidad habita en el corazón mismo de un espacio homogéneo” (Laclau, 2005: 191).

¿Qué ocurre entonces cuando la realidad de exclusión comienza a ser clave, cuando el excedente heterogéneo –o lo radicalmente Otro– no puede ser integrado a través del propio sistema? Aparece ahí la posibilidad de pensar en una apertura de los márgenes de la política, en un enriquecimiento de las interrelaciones entre aquellas particularidades que buscan la conformación de una identidad popular. “Por lo tanto, los términos de la alternativa están claros: si el exceso heterogéneo puede ser contenido dentro de ciertos límites, reducido a una presencia marginal, la visión dialéctica de una historia unificada podría mantenerse. Si por el contrario, prevalece la heterogeneidad, las lógicas sociales deberían ser concebidas de una manera fundamentalmente diferente” (Laclau, 2005: 180).

Retomando esta idea, intentaremos corroborar su alcance a partir de tres experiencias históricas, las que claramente implican una dislocación del sistema imperante en cada coyuntura. Incluso –más allá de la evidente diversidad de cada experiencia– veremos aparecer un elemento constante que nos interesa: el significativo vacío, encarnado en la manifestación de lo radicalmente Otro. A partir de la articulación de estos dos núcleos fundamentales para cada uno de nuestros autores, quedarán abiertos algunos interrogantes. ¿Puede pensarse al significativo vacío como el lugar donde lo radicalmente Otro se manifiesta, irrumpiendo para provocar una dislocación? ¿Puede pensarse ese lugar

de la heterogeneidad, que en principio es ubicada en los márgenes de lo político, como el elemento particular capaz de articular lo diverso?

## Descamisados

El 17 de octubre de 1945 resulta un punto de inflexión en la historia argentina. Tras el golpe de Estado que en 1943 puso fin a la denominada Década Infame, la realidad social en una Argentina que incipientemente comenzaba a industrializarse no había variado demasiado. En lo que respecta al mundo del trabajo, había varias centrales obreras representando a diversas tendencias ideológicas, algunas de las cuales fueron fustigadas y/o disueltas por el régimen militar. En ese contexto aparece la figura del coronel Juan Perón, quien comienza una tarea de construcción política afirmada en el movimiento obrero. Este actor social hasta ese momento no había sido tenido en cuenta por los sectores dominantes que disfrutaban de los beneficios de un modelo de crecimiento basado en la exportación de materias primas (fundamentalmente del sector agropecuario). Tal era la marginalidad del movimiento obrero, que el organismo público que atendía sus inquietudes, se reducía a un intrascendente Departamento Nacional de Trabajo, el cual cobra el rango de Secretaría a partir de la gestión de Perón. A partir de allí, la paulatina irrupción de los sectores obreros organizados en la vida política nacional provocó gran descontento entre las capas más conservadoras del gobierno, y finalmente el 12 de octubre Perón es encarcelado. Como es sabido, el 17 amanece en medio de una masiva movilización popular que quedaría marcada a fuego en la historia del país y cambiaría el rumbo de la política nacional de manera irreversible.

El caso de Perón como significativo vacío es –hasta en la sonoridad propia de su apellido– tal vez el ejemplo más recurrente. También resulta un lugar común presentar al viejo líder como el emergente de una coyuntura social, es decir, un producto de la historia en un sentido hegeliano. ¿Pero qué es lo que esa historia y esa coyuntura social que describimos nos muestran como elemento distintivo? Si bien las luchas obreras en Argentina datan de principios del siglo XX, no fue hasta la aparición del peronismo que el movimiento obrero organizado logró convertirse en un sector



gravitante. Lo distintivo fue precisamente la aparición de ese Otro que amenazaba con dislocar la estabilidad del sistema vigente. La clase obrera aparece en escena no como resultado de una agudización en las contradicciones de la sociedad (el peso específico del proletariado urbano en una Argentina incipientemente industrializada era aún relativo), sino como expresión de una otredad sin una identidad constituida: apenas “descamisados” para los sectores conservadores, simple lumpenproletariado para la izquierda tradicional...

## Desaparecidos

El 30 de octubre de 1983, Raúl Alfonsín gana las elecciones presidenciales derrotando al justicialismo, el cual hasta el momento había sido el eje aglutinante de los sectores populares a partir de sus construcciones de tipo populista. ¿Cómo fue posible esto, habida cuenta de que el radicalismo había sido –al menos desde la irrupción del peronismo– la expresión política de las clases medias, con una presencia muy marginal dentro de los sectores populares? Este análisis hay que realizarlo a partir de la aparición de un nuevo significante vacío, un nuevo actor social que representó a partir de su demanda particular la posibilidad de una nueva cohesión popular. Alfonsín no desconocía esta situación y la prueba de ello es la postulación de su proyecto político bajo el rótulo de “tercer movimiento histórico”. Por otra parte, la consigna “con la democracia se come, se cura y se educa” plasmaba con claridad el deseo de condensación de las demandas particulares en una que las englobaba a todas y que las unificaba: la democracia. Pero falta aún ubicar el elemento heterogéneo, la Otredad radical. En este caso, la más radical en la que se pueda pensar.

<sup>1</sup> Desde la Campaña al Desierto en el siglo XIX, la Semana Trágica o el bombardeo a Plaza de Mayo, hasta la Triple A.

Si bien hacia 1976 la historia argentina contaba ya con graves ejemplos de violaciones a los derechos humanos<sup>1</sup>, no fue hasta la última restauración de la democracia que la sociedad en su conjunto cobró cabal conciencia de la importancia de lo que se ponía en juego. La figura del desaparecido implica tal vez la Otredad más radical en la que pueda pensarse (basta con recordar el macabro cinismo del dictador Videla cuando afirmaba que “el desaparecido no puede tener un tratamiento especial, porque es una incógnita, no tiene entidad, no está”). Paulatinamente –y a partir de la prédica de los organismos de derechos humanos– comenzó a superarse la idea de

que se trataba de “un problema de los otros”, de los que “andaban en algo”, y ese Otro comenzó a ser el reflejo de lo propio, convirtiéndose de ese modo en un problema social. La exigencia de “aparición con vida” trascendió el ámbito de demanda de los familiares de las víctimas, para convertirse en una demanda popular (en el sentido de Laclau). La falta de libertades mínimas y el deterioro de la economía fueron demandas democráticas que se articularon en ese reclamo de “aparición con vida” y “castigo a los culpables”, anhelo que solo fue vislumbrado como posible a partir de la figura de Alfonsín, frente al riesgo de frustración que implicaba un posible pacto de impunidad entre el gobierno militar, sectores del sindicalismo y el Partido Justicialista. Precisamente por ese motivo, estos sectores tradicionales resultaron incapaces de cristalizar tras de sí el tipo de articulación populista de la que hablamos, y de la que habían sido protagonistas en épocas pasadas. Es notorio que del mismo modo que ocurre con conceptos como igualdad, libertad, orden o justicia (Laclau, 2005: 126), la palabra democracia no puede contener en sí misma un rol semántico positivo, ya que su realización depende de las condiciones y del momento histórico de referencia (en este caso, la Argentina posdictadura).

Posteriormente, la historia devino frustraciones y desencantos, pero está claro que en aquella primavera democrática existió una construcción equivalencial de tipo populista, otra vez alumbrada a partir de la emergencia de una particularidad aglutinante, donde la Otredad jugó un papel primordial...

## **Piqueteros**

Finalmente, nos adentramos en una experiencia que por su actualidad nos sigue interpelando como sujetos sociales. El estallido del 19 y 20 de diciembre de 2001 vino precedido por una creciente oleada de resistencia de los sectores populares a las políticas neoliberales impulsadas por Carlos Menem y su continuidad en el gobierno de la Alianza.

Durante la década del 90, a partir de lo establecido por el Consenso de Washington, se derivó en un escenario de desempleo masivo que propició la aparición de un nuevo actor social: el desocupado. El desempleo estructural ubicó a millones de argentinos en los márgenes del modelo, lo cual implicó una ruptura profunda en los lazos sociales.



Ante la imposibilidad de acceder al consumo más básico, este creciente sector de la población quedó por fuera de una totalidad establecida sin aparentes fisuras a partir de un modelo sustentado en la “estabilidad” monetaria, pero que vaticinaba una nueva dislocación en el futuro cercano. El estallido de 2001 estuvo signado por dos consignas fundamentales: “que se vayan todos” y la tal vez menos difundida “piquete y cacerola, la lucha es una sola”.

¿Qué es lo que condujo a pequeños y medianos empresarios, estudiantes de clase media, productores agropecuarios o ahorristas estafados (muchos de ellos con miles de dólares en el banco) a identificarse con el hambre y la desocupación, con ese Otro radical que interpelaba al conjunto social a partir de sus necesidades? Tal vez la respuesta requiera de una profundidad que no estemos posibilitados de pensar aquí y ahora, pero lo que sí podemos afirmar es que la presencia de ese Otro nos llevó en determinado momento a pensar que todos –aún circunstancialmente– podíamos serlo. “El otro como otro, es decir, como centro de su propio mundo (aunque sea un dominado u oprimido), puede decir lo imposible, lo inesperado, lo inédito en mi mundo, en el sistema” (Dussel, 1996: 61).

La primera consigna que mencionábamos, y que de manera automática capitalizó los ánimos de la movilización popular, “que se vayan todos”, derivó finalmente en una nueva frustración colectiva. Se identificaba al antagonista (el “todos” era la clase dirigente tradicional corrompida), pero no aparecía dentro de la cadena equivalencial que propone la articulación populista aquel líder o referencia política que pudiera asumir el rol condensador que la coyuntura requería...

## Conclusiones

Los derechos de los trabajadores descamisados, los derechos humanos vulnerados por el Estado terrorista y el reclamo de “pan y trabajo” de los desocupados pasaron de así de ser demandas democráticas signadas por la particularidad, a demandas populares. En los dos primeros casos, la articulación populista abrió la brecha para la construcción de una sociedad más integrada que la precedente (el Estado de bienestar del primer peronismo y la restauración del orden democrático en el 83). En el tercer caso, la ausencia de la figura del líder fue tal vez el elemento determinante para

que la brecha abierta en el sistema derivara en un escenario político complejo, el cual es objeto de arduos debates hoy día.

Estamos a partir de aquí en condiciones de afirmar que la articulación populista asume un sentido transformador, progresista y verdaderamente democrático cuando se logra ensanchar el espacio de lo político para incorporar dentro la dimensión del Otro, de aquel que expone en la radicalidad de su particularismo, la posibilidad de redención colectiva en su correspondiente coyuntura histórica. Por otra parte, si bien la aparición de cada nuevo antagonismo resulta contingente respecto del análisis formal de los procesos políticos, la posibilidad de surgimiento de una otredad radical—ocupando en cada caso el lugar de dicha contingencia— se manifiesta como una certeza.

Lo que en todo caso aparece como una constante es la circunstancia a partir de la cual el orden que se constituye a sí mismo como totalidad, nunca es capaz de subsumir dentro de sus fronteras al conjunto de las particularidades. De ese modo las diferencias que quedan por fuera de dicho orden —como elementos cuasirresiduales— se convierten paulatinamente en una Otredad potencial, la cual es capaz de generar nuevos antagonismos a medida que se va radicalizando su situación de exterioridad. La articulación estratégica de una política pensada desde la perspectiva de la liberación, implica entonces la posibilidad de construir alternativas a partir de las cuales lo popular no sea otra cosa que el escenario donde el Otro, lo heterogéneo, pueda afirmar su voluntad, su existencia, su identidad y su utopía.

## **Bibliografía**

- DUSSEL, Enrique (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- DUSSEL, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- DUSSEL, Enrique (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta.
- LACLAU, Ernesto (1986). *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI.
- LACLAU, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Fecha de recepción: 21 de julio de 2015  
Fecha de aceptación: 9 de setiembre de 2015





Ingrid Adriana Álvarez Osses

*ingridal2009@gmail.com*

Universidad Alberto Hurtado - Chile

Ricardo Florentino Salas Astraín

*rsalas@uct.cl*

Universidad Católica de Temuco - Chile

## PERSPECTIVAS HERMENÉUTICAS ACERCA DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y DEL DIÁLOGO DE SABERES

**Resumen:** *El presente escrito busca desarrollar y exponer una perspectiva hermenéutica de los conocimientos y de las prácticas humanas. Culturas y contextos diversos en diálogo e interpretación mutua, pero donde es menester la contextualidad. Consecuentemente, la relevancia hermenéutica de la filosofía intercultural radica en que centra su atención en la búsqueda de pistas culturales que permiten la manifestación polifónica de lo que se denomina saber filosófico desde el multiverso de culturas. Por lo mismo, intenta visibilizar discursos y prácticas desde el estar que es negado por la hegemonía cultural. Finalmente, la hermenéutica de la filosofía intercultural potencia desde el diálogo y la interpretación con otros, la comprensión mutua entre acontecimientos y sentidos donde destaca la interconexión y la traducción para la transformación de la convivencia humana y sus desafíos.*

**Palabras clave:** *Hermenéutica, Filosofía intercultural, Diálogo entre culturas, Políticas del reconocimiento*

### **Hermeneutical perspectives of the intercultural philosophy and the dialog of knowledge**

**Abstract:** *The present brief aims to develop and expose a hermeneutical perspective of knowledge and human practices. Diverse cultures and contexts in dialog and mutual interpretation, but where contextuality is necessary. As a result, the hermeneutical significance of intercultural philosophy lies in the fact that it focuses its attention on the search for cultural clues that allow the polyphonic manifestation of what is called philosophical knowledge from the multiverse of cultures. Therefore, it tries to make visible the discourses and practices from being that are denied by cultural hegemony. Finally, the hermeneutics of intercultural philosophy promotes from dialog and acting with others, mutual understanding among events and senses where is highlighted the interconnection and the translation for the transformation of the human non-coexistence and its challenges.*

**Keywords:** *Hermeneutics, Intercultural philosophy, Intercultural dialog, Politics of recognition*



## Introducción

Las perspectivas hermenéuticas que operan en el decurso de la filosofía intercultural se vuelven relevantes porque busca producir un cambio de paradigma en sus niveles teóricos y científicos con el propósito de incorporar conocimiento previamente excluido (sentido común, saberes populares e indígenas, autorreflexividad de mujeres y jóvenes, otros) a través de un dialogo abierto y reflexión acerca de los ideales que guían la investigación científica y de las ideologías que la sustentan.

Asumimos el sentido literal de la hermenéutica como el arte de la interpretación de los símbolos, mitos, metáforas y discursos, en efecto en cada una de estas unidades de lenguaje se caracterizan por el juego internos de significados, donde un sentido refiere a uno segundo. Por ello buscamos recuperar una comprensión del lenguaje a partir de la comprensión del diálogo entre culturas. Al mismo tiempo, este trabajo busca identificar formas prácticas de alternativas al mundo globalizado para proteger su diversidad cultural de las fuerzas de la estandarización de la uniformidad.

La filosofía intercultural se basa así en una noción de filosofía situada y rechaza la diferencia entre lo universal y lo particular, asumiendo el problema hermenéutico de la universalidad del conocimiento histórico-cultural. Tal tipo de filosofía se vuelve relevante en la actualidad porque involucra diálogo entre los universos contextuales que buscan la universalidad del saber a través de la comunicación recíproca y dialógica. Esta nueva visión de la universalidad es expresada a través del ejercicio contextual de compartir experiencias fundamentales y referencias hacia sus universos respectivos a través de su traducción mutua. Por lo mismo, la filosofía intercultural desde esta interpretación con otros e interconexión recíproca propende mitigar las asimetrías de los contextos marginados y aportar a la convivencia común en un mundo polarizado.

## Una definición del problema hermenéutico

En la actualidad se tiende a analizar la hermenéutica en un marco de la historia europea de las ideas refiriéndola a una corriente epistemológica moderna, desarrollada principalmente por la escuela histórica alemana en la segunda mitad del siglo XIX, donde el problema central era el estatuto



de la “comprensión” histórica; esta corriente, conforme al ideal romántico, cuestionaba la racionalización excesiva y mera explicación derivadas de la ciencias formales (lógica y matemática) y de las ciencias empírico-formales (cuyo modelo es la física), lo que no favorecía una comprensión apropiada de las obras histórico-culturales. En sentido general, la hermenéutica se la puede considerar como un vasto movimiento teórico cuestionador del cientificismo o positivismo predominantes aún en la actualidad. A veces, se la tiende a identificar con un método comprensivo y se la relaciona con las técnicas cualitativas.

Empero, se olvida que el término de “hermenéutica” es tan antiguo como el pensamiento griego ya que refiere al pensamiento mítico griego, dice relación al nombre del dios Hermes, como a la filosofía aristotélica griega en relación con el ejercicio de comprensión de los significados lógicos de los enunciados (Cf. el famoso libro *Peri Hermeneia*). Algunas de estas discusiones se encuentran en los orígenes del cristianismo cuando se establecen los procesos de exégesis que conforman la escritura, como se alcanza por ejemplo la correcta comprensión de los significados alegóricos y religiosos presente en la Biblia. De este modo, la hermenéutica se vincula con la historia de la exégesis desarrollada por la tradición cristiana occidental, en tanto, postula que interpretar el verdadero sentido de la escritura sagrada, es descubrir un sentido oculto que está presente en el propio texto sagrado. La cuestión hermenéutica se vuelve central también en los orígenes de la modernidad europea, ya que será asumido en la Reforma luterana, pasando desde ahí a configurar los tópicos centrales del comprender (*Verstehen*) en la filosofía y en las ciencias históricas elaborados en el mundo alemán.

La hermenéutica actual se despliega fundamentalmente a partir del movimiento filosófico alemán que caracterizó el historicismo en el siglo XIX, en especial en la obra de Dilthey y de su versión ontológica en *Sein und Zeit* de Heidegger. Esta primera recepción se verá enriquecida por la recepción de obras de filósofos “hermeneutas” europeos de las últimas décadas, tales como las que están a la base de la disputa entre Gadamer y Habermas acerca de la relación de la hermenéutica y la crítica de la ideologías, a lo que se ha sumado una versión francófona que aparece en la obra de Ladrière y Ricoeur, en la que hermenéutica se enhebra a la fenomenología y a la

filosofía del lenguaje.

Sobre todo porque la hermenéutica, por ejemplo, en Paul Ricoeur (1995) destaca que lo central es no anclarse en el acontecimiento en sí mismo, sino en el sentido que derriba el distanciamiento infranqueable de la comunicación entre unos y otros. La hermenéutica habilita desde el trazo abierto en la dialéctica acontecimiento y sentido la comprensión mutua. Asimismo, la relevancia del diálogo de la experiencia humana cooperaría para superar la radicalidad del desencuentro. Si bien sentidos y significados no son traducidos totalmente desde la vivencia, la comunicación dialógica y crítica permite acercamientos entre sujetos con experiencias y contextos culturales distintos.

Al destacar el proceso de comprensión de los sentidos y acciones ligados a los contextos histórico-culturales, esta operación denominada “hermenéutica” exhibe la permanente actividad interpretativa de las subjetividades comunitarias e individuales y el carácter simbólico de las acciones humanas. Al reconocer la importancia del análisis del simbolismo y del imaginario, los diferentes sistemas simbólico-míticos y prácticos de los mundos de vida se vuelven relevantes para dar cuenta de la diversidad cultural y de las múltiples formas de resistencia que generan las comunidades históricas.

Allí se encuentra uno de los grandes destellos de la hermenéutica para la Filosofía intercultural y el pensamiento periférico desde América Latina, pues la experiencia del acontecimiento no es lo traspasable en sí mismo, sino a través de la traducción. Es esta traducción que hace plausible superar las trabas uniformizantes y sesgadas con relación a otros. Ver más allá de la Totalidad como diría Lévinas (1977), más allá de lo que las esferas de poder han impuesto. El trazo infinito del intercambio en la intersubjetividad y, por lo mismo, lo que Ricoeur (1995) menciona como “acontecer del diálogo” es una propuesta que se abre al entendimiento entre los diversos contextos e imaginarios socioculturales. Así, la hermenéutica crítica devela que el diálogo puede abrirse a los otros y fisurar lo injusto de lo instituido.

En un sentido, la hermenéutica se puede ubicar dentro de las filosofías críticas, cuestionadoras del provincianismo europeísta; asimismo, es la base de una auténtica filosofía intercultural, lo que permite romper con una visión monológica predominante en el occidentalismo, pasando de la explicación a la comprensión, demostrando la riqueza



de los diversos *logoi* presentes en las múltiples y plurales culturas de la humanidad, relevando la fuerza semántica de las culturas no-occidentales.

En la situación latinoamericana, la hermenéutica se ha hecho fuerte en la comprensión de la vitalidad de sus culturas indígenas, afroamericanas y populares. En este sentido, esta filosofía es parte de un pensamiento alternativo, ya que cuestiona la lectura única de la historia a partir de los parámetros de la cultura desarrollado por Europa, valorando el modelo heterogéneo de las culturas; de este modo ubica la lectura homogénea de la historia de los pueblos indoeuropeos frente a la historia mundial de todas las civilizaciones y culturas humanas, lo que le permite redescubrir las otras formas de racionalidades que han quedado escondidas y aplastadas por el predominio de una filosofía moderna deudora de la *Ratio* moderna. Los presupuestos de la hermenéutica se vuelven apoyos teóricos del pensamiento alternativo porque pretende comprender las especificidades de las diversas sociedades humanas de la periferia, rompiendo una lectura unilateral que favorece una mirada desde el Centro.

### **La necesidad de un giro intercultural del filosofar**

Se sabe que la filosofía contemporánea se ha abierto desde diferentes tradiciones al desafío de la diversidad cultural a pensar los saberes y prácticas de otras culturas y, sobre todo, se abre a recuperar la figura del Otro y de los otros en el seno del pensar, tales aportes se hacen notar especialmente en el mundo alemán como se demuestra en los trabajos de Wiemmer, Höffe, y Fernet-Betancourt. En este sentido las perspectivas actuales de la filosofía asumen un “giro intercultural” que se basa en el reconocimiento de que existen filosofías situadas y rechaza la diferencia tajante entre lo universal y lo particular, por ende, asume el problema hermenéutico de la universalidad del conocimiento. La filosofía actual al abrirse al desafío de la interculturalidad vuelve relevante el diálogo entre universos contextuales que buscan la universalidad a través de la comunicación recíproca y dialógica. Esta universalidad es expresada a través del ejercicio contextual de compartir experiencias fundamentales y referencias hacia sus universos respectivos a través de su traducción mutua. Por lo mismo, este giro intercultural se abre a la interpretación con otros mundos y propende a la

interconexión recíproca que podría eventualmente mitigar las asimetrías de los contextos marginados y aportar a la convivencia común en una época donde a veces se polarizan más las posiciones. Por ello, se plantea una cuestión hermenéutica, pues refiere a un ejercicio de comprensión de los otros mediado por el lenguaje, y de las posibilidades prácticas de convivir en común.

En este contexto, las perspectivas hermenéuticas de la filosofía intercultural se vuelven relevantes porque buscan producir un cambio de paradigma en sus niveles teóricos y científicos con el propósito de incorporar conocimientos, saberes y cosmovisiones previamente excluidas por una ideología racionalista que alimenta el cientificismo imperante, y propende a través de un diálogo abierto y reflexión acerca de otros ideales que guían a generar una investigación científica articulada a los mundos de vida. Al mismo tiempo, también busca la identificación de otras formas prácticas de reorganizar el mundo global que respeten la diversidad cultural y cuestione las fuerzas de la estandarización y uniformidad del sistema económico hegemónico.

En América Latina la cuestión hermenéutica llegó de la mano de los exiliados españoles estudiosos de los textos de la filosofía alemana: Dilthey y Heidegger, y en los últimos años se han incorporado las perspectivas metodológicas y epistemológicas abiertas para una comprensión del *ethos* cultural y la interpretación mutua entre contextos complejos. En los últimos años, los estudios del lenguaje y las perspectivas históricas han ayudado al desarrollo de una filosofía intercultural y nuevos enfoques de la cultura latinoamericana, que ha ido de la mano del surgimiento del pensamiento crítico y alternativo.

Una aportación sugerente en este sentido la encontramos en la obra del pensador catalán Raimundo Panikkar. Él sostiene que la contraposición griega clásica entre *logos* y *mythos* ha conducido al concepto occidental de la razón a través de una perversión racionalista, que le ha impedido ubicar la centralidad de lo narrativo en el seno de la cultura, en vez de ayudar a reconocer sus diversas voces, como dice Fernet-Betancourt, su polifonía. La respuesta que ofrece Panikkar cuestiona, ciertamente, la primacía de una determinada forma predominante en Occidente, en que se ha homologado la razón a logos, pero olvidando que ella también es mythos. Al respecto nos señala:



El lenguaje no es solo logos; es también mythos y si los logoi pueden de algún modo ser traducidos, los mythoi son muchos más difíciles de trasplantar. La “comprensión” humana en el sentido de armonía y concordia requiere la comunión con el mythos y no se soluciona con el sueño de la *lingua universalis* de la “Ilustración” en donde toda palabra tiene un sentido preciso (Panikkar en Arnaiz, 2002: 50).

Desde nuestra óptica se requiere enfatizar entonces matrices en que reconozcamos los diversos logos operando en las culturas, pero exhibiendo aquellos aspectos limitantes para el encuentro con los otros. Ahora bien, sabemos que el mythos no puede ser entendido solo como experiencia sino que es también un discurso. Esto es particularmente verdadero en el ámbito de lo que se podría denominar la razonabilidad o la reflexividad que es una de las categorías clave de nuestro punto de vista filosófico intercultural, puesto que ella surge desde los niveles simbólicos y narrativos más básicos de una cultura humana.

Desde el momento en que afirmamos el reconocimiento de la problemática de las razones de los otros, destacamos otras formas discursivas diferentes de la argumentación, la que no se puede considerar más la forma por excelencia para debatir en el terreno comunicativo. Nos parece que en el sentido estricto de una teoría de las formas discursivas –que se vincula con los actos de habla– habría que reconocer que la idea medular es asociar la reflexividad con las diversas formas discursivas; ellas son las herramientas en las que se apoya cualquier sujeto de una cultura específica para expresar los significados y sentidos de sus discursos humanos para llevar a cabo la voluntad de una común interacción comunicativa.

Por otro lado, en esta confluencia de contextos es que emerge la interpretación y la traducción que enriquecen la mirada unilateral. Para Vattimo (1991) la interpretación significa actos de traducción, sentidos que interactúan en la densa esfera práctica. Una hermenéutica que fisura la rigidez de las opciones en la interacción y la tensión entre el mito y la razón. Por lo tanto, una contribución de la hermenéutica al pensamiento intercultural es que lo predominante pierde su estabilidad por el cuestionamiento y el desafío a las identidades inmóviles. Una hermenéutica que enfatiza que significados y prácticas no están encapsulados en los contextos sino que pueden ser re-interpretados y acercados por la intersubjetividad y sus implicancias en el campo ético-político.

Los saberes vinculados a los contextos locales permiten

cada vez más una articulación de una universalidad no fáctica y crítica al modelo económico hegemónico. El quehacer político del reconocimiento, entendido como una acción social con sentido histórico no se reduce a la facticidad del poder –por ende replantea el ejercicio del poder más allá de la violencia y de la guerra–. Si esta tesis acerca de la criticidad ético-política es correcta, podemos afirmar que en todos los contextos culturales se requiere alcanzar niveles de enjuiciamiento frente a determinadas situaciones inhumanas.

En cada cultura la vida ética se logra a través de las virtualidades de las formas discursivas y éstas pueden ser llevadas a su nivel de mayor reflexividad. El trabajo de los especialistas coincidiría entonces con la posibilidad de sostener que el problema de la lingüisticidad contextual permite comprender las relaciones intersubjetivas, lo que implica poner de relieve conjuntamente la perspectiva pragmática y la hermenéutica en el análisis de las razones. Se lograría establecer así una concordancia entre “las razones de los otros” y “las diversas formas discursivas” que expresan la polifacética experiencia humana y moral.

Existiría entonces la posibilidad de sostener que la relación práctica, por una parte, no se reduce de ningún modo a un acto comunicativo-lingüístico, pero, por otra parte, se lograría aprovechar el tema de las “razones morales” de un modo eminentemente comunicativo y reflexivo, en el terreno de los actos de habla. Es necesario forjar un modelo teórico que permita establecer efectivamente su articulación mutua. Ello puede encontrarse en la categoría de la reflexividad como base de una experiencia social que se articula y se abra a las instancias más radicales de la crítica.

## **Perspectivas hermenéuticas de la convivialidad**

La hermenéutica no es un modelo que se ubique en un solo plano de la comprensión; ella, en su despliegue actual, muestra que es a la vez una propuesta metodológica, epistemológica y ontológica que cuestiona el racionalismo iluminista y al positivismo presente en las ciencias sociales, y cuyas bases sustentan en buena parte el actual modelo tecnocientífico prevaleciente, asimismo levanta alternativas frente a la racionalidad instrumental hegemónica en cuanto no acepta el supuesto de la racionalidad economista –presente en el neo-liberalismo– que reduce la razón humana a una



mera racionalidad de cálculo. La racionalidad instrumental que ha sido cuestionada por la hermenéutica crítica de la Escuela de Frankfurt se vincula en la actualidad con la visión ideológica que se aglutina en torno al pensamiento único, el que se presenta desde la caída del Muro de Berlín en los 90 hasta nuestros días, como la principal matriz imaginaria impulsora de una cultura cosmopolita, individualista y competitiva propiciada por el capitalismo mundial. Por ello la hermenéutica destacando el valor de los textos y de los contextos culturales en la configuración del saber ético de los pueblos, cuestiona ésta y sus mitologías derivadas que consagran las rupturas maniqueas entre bien y el mal, el Occidente libre frente a un Oriente amenazante, entre la civilización o la barbarie, mostrando que son los lazos socio-culturales y valores comprensivos del bien y de la justicia que establecen los cimientos de la cultura de la solidaridad. La principal innovación de la hermenéutica latinoamericana radica en asumir positivamente los valores de los mundos de vida que son la base de las culturas autóctonas y populares para dar cuenta de otros modos de vida, diferentes a la racionalidad predominante. “Frente al otro no cabe entonces la reconstrucción teórica desde mi forma de pensar, sino la reserva teórica del que se pone a escuchar el discurso de otra forma de pensar, y vislumbra ya en esa escucha el comienzo de la transformación recíproca” (Fornet-Betancourt, Raúl, 1994: 20)

Es preciso reconocer que hay en todas las culturas diversos niveles reflexivos, por lo que entender, por ejemplo, un determinado enunciado ético exige insertarlo en un contexto sociocultural y sociohistórico. Tal como lo hemos demostrado en nuestra Ética intercultural, es justamente el terreno moral y ético que es paradigmático porque en él se observa cómo opera la reflexión, la que no se reduce única y exclusivamente a las manos de los especialistas la clarificación de los sentidos morales, sino es una capacidad posible de ser desarrollada por todos y cada uno de los sujetos a fin de alcanzar su plena vida moral. Por otra parte, la ética da cuenta de formas de vivir y valores que pueden cuestionar lo impuesto por medio del diálogo. El verdadero fin de la vida ética es lograr explicitar las acciones de uno mismo y abrirse a otros sujetos que comparten nuestro mundo de vida.

En este sentido, el diálogo intercultural también es un aporte ético, un eje primordial en la Filosofía intercultural.

Como señala Fonet-Betancourt (1994) el diálogo intercultural en apertura es interpelación común, no depende de un solo lado, es interpretación de lo propio y lo otro. De este modo, hay relación con los mundos de otros, así “el diálogo intercultural es un motor ético para abrir la lógica de lo existente, aporte ético a la convivencia humana” (Álvarez, Ingrid, 2012). Eje que trabaja hacia potencialidad de los sujetos y comunidades donde sentidos y significados diversos se tensionan y comunican desde la convergencia y no la dominación de unos por sobre otros. Asimismo, la interculturalidad transgrede parte de la constitución de sí mismo, porque no se puede ver ni pensar desde otro modo dentro de un logos que restringe. Pone de manifiesto que los límites de los horizontes culturales son custodiados por la lógica monológica y su frágil capacidad de traducción. Por lo tanto, la irrupción del diálogo intercultural es un propulsor ético, pero, también epistémico y político. Fonet-Betancourt plantea “subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra... Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como tránsito y puente para la intercomunicación” (1994:13). En este sentido, la propuesta intercultural en Fonet-Betancourt no es una respuesta a verdades culturales, sino, más bien, un proceso: lo que acontece a partir de la reflexión y praxis con otros. Ese tránsito constante e incierto de la comunicación para no dar nada como dado o resuelto. Por lo mismo, el eje fundante de la interculturalidad (Álvarez, Ingrid, 2012) es la reflexión en base a la interconexión y el diálogo fecundo. Una co-creación con ese otro en un espacio común de inter-logos ligado a la búsqueda del sentido humano-intercultural que se construye no desde un mismo totalizador como lo asegura la teoría occidental etnocéntrica.

Ahora bien, la interculturalidad para que genere puentes críticos en la convivencia humana propone una interconexión con otros horizontes culturales, pero es menester que ésta se fundamente desde la contextualidad y la historicidad de los sujetos y comunidades. Es poco plausible generar transformaciones en la convergencia común sin la “afirmación de la contextualidad” (Fonet-Betancourt, Raúl 2004), sin pensar desde esos lugares invisibilizados por la lógica de la negación. Contextualidad e instalación permiten visibilizar perspectivas silenciadas que reevalúen desde la praxis el centralismo cultural y político.



Para Fonet-Betancourt “... la filosofía intercultural, la afirmación de la contextualidad es la condición que posibilita un mapa del mundo en el que los lugares del mundo aparecen [...] como lugares que prueban, justifican, acreditan e identifican realizaciones de mundo” (2009: 107).

Desde esta afirmación de mundo, de reconocernos situados, el diálogo intercultural aporta a la potencia de lo existente desde comunidades y sujetos. El diálogo crítico pensado desde la Filosofía intercultural traduce los sentidos y prácticas incommunicables desde un pensar etnocéntrico. Así, en los contextos complejos puede generarse la comunicación recíproca, considerando que habitamos en un mundo que adolece ante otros considerados extraños, sobre todo, cuando implica a los pueblos indígenas que caracterizan la macrorregión Sur de Chile. Por ejemplo

Existe una frontera de los Otros en el territorio ancestral mapuche, que es histórica e inhumana hacia otros de diferenciación porque proviene de los vestigios del proceso de la colonización. Como dice, el filósofo Raúl Fonet-Betancourt (2009), la “dinámica del reconocimiento” está ligada a la dinámica del conflicto. Parte central de la historia del Wall Mapu, por lo mismo, afecta el vivir bien del pueblo mapuche (Álvarez, Ingrid, 2012: 67).

Hay que pronunciar lo negado, como (Kusch, Rodolfo, 1978: 149) menciona, “el verbo de América es, en todo esto, evidentemente otro”. Los contextos están arraigados en un estar, una práctica que hay que visibilizar desde el acontecer de sentidos, significados y símbolos. “De ahí el concepto de estar. Se trata del estar...que tiene como significación profunda el acontecer. En el estar se acontece... posibilidad que se da en un ámbito pre-óntico” (Idem: 150)

El estar siendo está imbuido de la experiencia humana e histórica propia del mundo de la vida que confronta los reduccionismos y determinismos de muchas teorías sociales, pero, sobre todo, de una cierta manera de “explicar” la realidad social y cultural. Así, el estar que reconoce su raíz detenta una hondura tal, que el colonialismo jamás logrará abarcar en su integridad, mucho menos comprender, pues la realidad cultural y política de los pueblos es compleja y relacional. Así, para situar el pensar desde nuestras experiencias humanas e históricas, en primer lugar, desde la cotidianidad, en segundo lugar, cómo nuestras experiencias antropológicamente situadas dialogan e interpretan mutuamente los imaginarios socioculturales en la intersubjetividad. Para el filósofo chileno

Humberto Giannini, la experiencia común está traspasada por otros porque, “denota el momento más ‘íntimo’ de la intersubjetividad: esto es, el encuentro –único encuentro real– de dos sujetos”. (1995:08). En esta perspectiva, la convivencia relacional no es observar una realidad, sino involucrarse y reconocer esa conexión, sujeto actuante que no siempre se devela en la acción humana. Y, precisamente, el diálogo intercultural propone cuestionarnos e inclusive estar dispuestos a cambiar las propias lógicas y praxis por las que estamos colonizados, traspasados, normativizados, y demás, para darnos cuenta que tal vez, simplemente, estamos equivocados en lo asentado como válido. Así, nos parece que la experiencia humana e histórica en territorios negados instala desde aquellas acciones otros contenidos y prácticas. Es fundamental dar a conocer este “estar siendo” para irrumpir desde otros márgenes. O sea, la contextualidad de la interculturalidad, como base primera, señala lo indispensable de situarse para desde allí dialogar.

Pensar desde un estar situado y afirmarse en el suelo de la cultura hace más plausible el desligarse de enlaces inicuos. De hecho, Leopoldo Zea (1986: 38), desde su concepción de la Filosofía Latinoamericana, propone una “cultura como fundamento de un proceso que permita perfilar un programa de afirmación de nuestra cultura como instrumento de liberación”. Hay que re-conocer nuestros contextos como la base para el encuentro y aprendizaje con otros, es decir, reconocer nuestra contextualidad es reconocernos a nosotros mismos, y, al mismo tiempo, reconocer la exterioridad ante otros.

Si queremos avanzar de una manera productiva en esta discusión acerca del carácter problemático del concepto de filosofía que se abre con esta cuestión de la multiversidad cultural, una indicación fecunda sería analizar cómo la filosofía intercultural considera el papel de las categorías. Por esta vía habría que aceptar que la misma filosofía no se escapa de esta cuestión de tener que responder por su propio concepto de saber. Aquí, encontramos un rasgo relevante del pensamiento crítico elaborado por la hermenéutica, a saber que es preciso dar cuenta de los propios presupuestos y del contexto histórico-cultural en que se enuncian los discursos. En la formación académico-universitaria recibida, generalmente, se da por supuesto que ella es homogéneamente de origen griego, y son pocos los grandes maestros y



profesores que hemos tenido en la universidad que ayudaron a reconocer en su propio origen esta marca problemática, su vocación de búsqueda, y que luego ha quedado plasmado en la misma tradición formativa occidental.

Con estas ideas queremos recordar que la filosofía aparece estrechamente vinculada a la problematización de un ejercicio crítico y práctico, a una puesta en acto de un cuestionamiento de las pseudoevidencias o de lo ya dado como incuestionable. En este contexto, la dinámica de la racionalidad y dentro de ella, los saberes locales, las ciencias humanas y la filosofía, por tanto, no solo se vuelve disconforme con las meras tradiciones culturales, sino que ella se vuelve permanente disconforme de sus propias búsquedas. Un punto que puede ilustrar esta búsqueda es el asunto referido al vínculo o a la separación clásica que se hace en el mundo universitario occidental entre logos y mitos, que es central en la configuración de los mundos de vida.

### **Para no concluir**

Por la vía ya descrita, la hermenéutica es una perspectiva que se abre a la intercomprensión de los otros y de su dignidad, al valor de todos los productos culturales humanos, de modo que ella defiende una perspectiva intercultural sustentada en la defensa de los valores auténticos de las culturas y de los pueblos, y en la reconstrucción de nuevas interpretaciones de los sentidos y significados en las prácticas humanas.

Esta lógica contradice al pensar definido solo por los parámetros de una racionalidad científica, ya que la racionalidad estratégica deriva una vez más en un planteamiento meramente cientificista, contradictorio y que no deja espacio para las consideraciones ético-políticas exigidas por un modelo de desarrollo que no es sustentable. Toda teoría de la competencia económica no solo no es válida porque posee contradicciones de la misma racionalidad que la inspira, sino que tampoco es razonable al no dar cuenta de las necesidades humanas de los pueblos, y por esta vía cae en la inmoralidad y en la defensa de la mera facticidad del poder. La hermenéutica simbólico-mítica al propugnar el estudio de los valores inherentes a las fiestas, a los carnavales, a las prácticas de resistencia étnica y popular entrega otra visión del imaginario creativo de todos los seres humanos, y de todas las culturas, sin caer en elitismos de ningún tipo.

Es relevante entender que en el despliegue de la perspectiva hermenéutica de la filosofía intercultural no está marcada exclusivamente por una teoría filosófica ni por un conjunto de postulados metodológicos acerca de las ciencias sociales y humanas, sino que, sobre todo, se ha configurado en el proceso interpretativo de los sentidos y significados de los tejidos culturales de las diversas comunidades históricas y de los movimientos sociales. La hermenéutica aparece siendo parte del mismo proceso histórico de constitución de subjetividades históricas; ya que, ella se va explicitando a partir del conjunto de prácticas sociales donde los sujetos van re-estructurando sentidos sociales y apropiándose de las significaciones que les son propias para el desarrollo de una vida cultural digna y auténtica en contra de visiones hegemónicas, dominantes y totalitarias. En este marco, los pueblos, los sujetos y los movimientos sociales y étnicos redefinen siempre en contextos culturales específicos su propia acción socio-cultural, la identidad y los valores que le son propios.

El propósito de estas perspectivas hermenéuticas del giro intercultural demuestra que ofrece un instrumental teórico, epistémico y ético relevante, para cuestionar tanto los modelos políticos y económico-sociales racionalistas, tecno-científicos y pragmatistas propuestas por las élites internacionalizadas como la crítica de los imaginarios propuestos por los grandes centros de comunicación ligados a los poderes mundiales, que pretenden disolver los principales componentes simbólico-significativos de los pueblos para incorporarlos en una lógica proclive a una cultura mercantilizada. Ciertamente, es menester –entre otras cosas– una cercanía epistémica más compleja y situada entre los diversos contextos. Así, la epistemología de télos normativo y colonial de las teorías hegemónicas es rasgada por los sujetos históricos y políticos, por la relación cultural, por la traducción mutua entre imaginarios socioculturales diversos, por el influjo del orden político-social de los pueblos inundado tras el horizonte finito de la monoculturalidad. Por ello la hermenéutica está estrechamente asociada a la comprensión de los contextos culturales e históricos, ella es entonces relevante para comprender las nuevas formas de sentido, y permite consolidar una crítica de la cultura internacionalizada y hegemónica del consumo cultural cosmopolita. El cuestionamiento de la banalización y



folclorización de los bienes culturales de los pueblos, y al uso meramente mercantil de los bienes y significados por parte de las industrias culturales, sugiere que la hermenéutica se puede vincular al ejercicio de la “crítica cultural”. Si en el siglo XIX e inicios del siglo XX la lucha de la hermenéutica fue una cuestión epistemológica, el predominio del fisicalismo y positivismo en la constitución de las ciencias en Europa, a los inicios de este nuevo siglo, la hermenéutica se abre a una problemática intercultural cuestionadora de una visión geopolítica mundial, donde ella trata no solo de entender la racionalidad práctica en sociedades altamente sofisticadas y modeladas por la tecnociencia, como ocurre en las sociedades del Norte, sino que refiere a las búsquedas de las sociedades periféricas del Sur, donde los movimientos sociales y culturales ligados a sus propios contextos históricos indagan otras formas más apropiadas de entender la vida común en la globalización planetaria. Sobre todo, por la negación de la potencialidad de los pueblos por un sistema que le acomoda la prolongación del status. Por lo mismo, es relevante trabajar la potencialidad que puede subyacer desde el dialogo intercultural y la interpretación mutua en contextos complejos como el de la política de la diferencia. “Lo que impone la exigencia de comenzar a pensar desde ella dando lugar a la construcción de una inteligibilidad y una racionalidad interculturales, que podrán entonces orientar correspondiente la praxis en todos los ámbitos de la vida común, entre ellos la política” (Picotti, Dina, 2007: 31)

Al cuestionar la hegemonía mundial de un modelo “único”, la hermenéutica intercultural puede trascender una mirada de la interculturalidad desde un sesgo culturalista, y asume una tradición rupturista y cuestionadora del orden monocultural establecido por una sociedad tecnocientífica ligada hoy al capitalismo global, y es fiel al espíritu que tuvo el romanticismo que exaltaba las convicciones de los sujetos, por encima de las formas científicas y tecnológicas pregonadas por la ilustración y el positivismo. En la actualidad la hermenéutica aparece desvinculada de las conveniencias de un universalismo fáctico, derivados de los abstractos sistemas racionalizados que benefician a los grandes detentores mundiales del poder financiero, militar y comunicativo en el planeta, y comparte las esperanzas y las utopías presentes en las luchas de los pueblos por recuperar su auténtica dignidad y la real conducción de sus propios proyectos históricos en

pos de alcanzar una mejor humanidad.

Al desarrollar y exponer una perspectiva hermenéutica de los conocimientos y de las prácticas humanas permite entender la relevancia que tiene para la filosofía contemporánea repensar las relaciones interculturales en vistas a una convivencia problemática. La importancia hermenéutica de la filosofía desafiada por la interculturalidad radica en que el pensar centra su atención en la búsqueda de pistas ético-políticas y jurídicas que permiten una forma nueva de convivencia de la humanidad. Al partir de la manifestación polifónica de lo que denomina el saber filosófico como “multiversidad de las culturas” aparece inicialmente una visión que podría caer en el relativismo ético y cuestionar la universalidad de valores y normas. Pero, en sentido estricto la hermenéutica de la filosofía que hace un giro intercultural potencia, desde el verdadero diálogo y la interpretación con otros, la comprensión mutua entre acontecimientos y sentidos donde destaca la búsqueda de interconexión y la traducción para la transformación de la nueva convivencia humana y levanta nuevos desafíos.

## Bibliografía

- ÁLVAREZ OSSES, Ingrid Adriana (2012). “La frontera de los otros en el territorio ancestral mapuche”. En *Revista Sociedades Paisajes Áridos y Semi-Áridos*. Universidad Nacional de Río Cuarto. Año IV /Volumen VI, pp. 67-81.
- ARRIARÁN CUÉLLAR, Samuel (1996). *La fábula de la identidad perdida. Una crítica a la hermenéutica contemporánea*. México: Editorial Itaca.
- BEUCHOT PUENTE, Mauricio Hardie (2001). “La naturaleza de la hermenéutica analógica”. En *Cuadernos de Filosofía latinoamericana*. USTA Bogotá. N°83-86.
- BEUCHOT PUENTE, Mauricio Hardie (2005). “Hermenéutica analógica”. En SALAS, Ricardo. *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Santiago: Ediciones UCSH T. II, pp. 505-517.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (eds.) (1998). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, postcolonialidad y Globalización en debate*. México: Porrúa.
- DUSSEL AMBROSINI, Enrique Domingo (2003). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: UNESCO.



- JERVOLINO, Domenico (2005). "Hermenéutica". En SALAS, Ricardo. *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Santiago: Ediciones UCSH T. II, pp. 497-504.
- HINKELAMMERT, Franz (2001). *El nihilismo al desnudo*. Santiago: LOM.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004). *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana*. Madrid: Ediciones Trotta.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: Editorial DEI.
- GIANNINI IÑÍGUEZ, Humberto (1995). "Ética de la proximidad". Artículo presentado en una mesa de trabajo para la Educación en Filosofía.
- KUSCH, Rodolfo Günther (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- KUSCH, Rodolfo Günther (2000). *Obras Completas* vol 4. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés; LANCEROS Patxi (2001). *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Ediciones Universidad de Deusto
- PANNIKAR, Raimundo (2002). "La interpelación intercultural". En GONZALEZ R. AZNAIR, Graciano (coord.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PICOTTI, Dina (2001). *El negro en la Argentina. Presencia y Negación*. Buenos Aires: Editores de la América Latina.
- PICOTTI, Dina (2007). "Exigencia histórica de integración e interculturalidad". En SANTOS HERCEG, José (comp.) *Integración e Interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*. Universidad de Santiago de Chile: Colección Instituto de Estudios Avanzados.
- RICOEUR, Paul (1995). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI.
- SALAS ASTRAÍN, Ricardo (2003). *Ética Intercultural*. Santiago: Ediciones UCSH.
- SALAS ASTRAÍN, Ricardo (2008). "El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural". En FORNET-BETANCOURT, Raúl (comps). *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen, pp. 276-297.
- SALAS ASTRAÍN, Ricardo (2011). "Universidad, Interculturalidad, y mundo de la vida. Hacia un proyecto multiverso de la formación universitaria". En *Inclusión social, interculturalidad y equidad en la educación superior*. Santiago de Chile: Fundación Equitas, pp. 119-131.

SALAS ASTRAÍN, Ricardo (2014). “Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad”. En *Revista Faro*, Vol. 2, N° 20, pp.55-65.

SIDEKUM, Antonio (2003). *Alteridade e multiculturalismo*. Inujuí: Ediciones Unijuí.

VATTIMO, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

ZEA AGUILAR, Leopoldo (1986). *América Latina en sus ideas. América Latina en su cultura*. México: Siglo XXI editores.

Fecha de recepción: 5 de agosto de 2015  
Fecha de aceptación: 18 de setiembre de 2015



# Alejandra Ciriza

*aciriza@mendoza-conicet.gob.ar*

INCIHUSA- CONICET- CCT Mendoza

## CONSTRUIR GENEALOGÍAS FEMINISTAS DESDE EL SUR: ENCRUCIJADAS Y TENSIONES

**Resumen:** Este trabajo describe, bajo iluminaciones procedentes de la historia, la compleja trama en la que arraigan las genealogías feministas en estas tierras. El recorrido realizado explicita un punto de vista crítico respecto del conocimiento legitimado y elabora una explicación acerca del lugar de América en la configuración del orden moderno y sus producciones intelectuales. En clave crítica respecto del eurocentrismo y el racismo es posible localizar, en el terreno abrupto de nuestra compleja y frecuentemente trágica historia, en las disímiles experiencias de mujeres y feministas de procedencias muy diversas y contenciosas, los anclajes múltiples y contradictorios de nuestros feminismos.

**Palabras clave:** Genealogías feministas, perspectivas críticas, modernidad, América Latina, Abya Yala

### ***Building feminist genealogies from The south: crossroads and tensions***

**Abstract:** This article describes, through the knowledge of history, the complex plot in which feminist genealogies are rooted in these lands. The analysis explicitly states a critical view regarding the legitimized knowledge and elaborates an explanation about America's role in the configuration of the modern order and its intellectual productions. From a critical perspective it is possible to identify, in the arduous situation of our complex and frequently tragic history and in the dissimilar experiences of women and feminists from diverse origins, the multiple and contradictory genealogies of our feminisms.

**Keywords:** Feminist genealogies, critical perspectives, modernity, Latin America, Abya Yala



Así podemos llamarlos bárbaros con  
 respecto a nuestras reglas de la razón,  
 pero no con respecto a nosotros,  
 que los rebasamos en toda especie de barbarie.  
 Michel de Montaigne, *Los caníbales*

Este trabajo nace de las marchas y contramarchas, de los dilemas, paradojas y aporías que acechan a quienes procuran por genealogías de mujeres y feministas desde el Sur, desde esa tierra que los europeos denominaron América, que devino en algún momento histórico “latina”, uno de cuyos nombres nativos alguna vez fuera Abya Yala<sup>1</sup>. Contiene una reflexión teórica acerca de los atolladeros recurrentes y las discontinuidades históricas que acechan a las posiciones subalternas, antirracistas, feministas, anticolonialistas en la producción de conocimiento. Gira alrededor de los problemas que se plantean cuando se procura por nuestras ancestras, por nuestras genealogías a menudo dobles y contenciosas, tensadas por asuntos como el de las lenguas, la ubicación, la racialización de la población nativa y de las personas afro, la clase social, los procesos de occidentalización de nuestra cultura, las selecciones narrativas operadas sobre nuestra historia, las dificultades para disponer de documentos pues no se preserva lo que se considera irrelevante.

El recorrido realizado se inicia explicitando un punto de vista crítico respecto del conocimiento legitimado, entendido frecuentemente como universal, neutro, ubicuo. Durante los años 70 estos asuntos fueron objeto de análisis. La teoría de la dependencia dio el puntapié inicial, seguida de iniciativas en el campo de la filosofía y la historia de las ideas. También en los años 70 despuntó un cierto interés por poner en cuestión el sexismo y el androcentrismo. Sin embargo estas vertientes no confluyeron.

Bajo el signo de los tiempos que corren las críticas del euro y el androcentrismo y sus posibles articulaciones están a la orden del día. Sin embargo las producciones latinoamericanas de los 70 no han sido retomadas. Los nuevos caminos críticos transitan una vez más desde el norte hacia el sur a la vez que se ha ido generando, merced la visibilidad pública de las mujeres y los debates políticos y teóricos acerca de sus derechos, una insistente inquietud respecto de las genealogías de los feminismos.

¿De dónde proceden nuestros feminismos? ¿Es posible determinar para ellos una única fuente, como pretende Celia

<sup>1</sup> Diversas comunidades indígenas de todo el continente han adoptado el nombre de Abya Yala para referirse al territorio continental, en lugar del término América. Este nombre es utilizado como símbolo de identidad y de respeto por la tierra que habitamos y fue empleado con un sentido político a partir de la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, llevada a cabo en Quito en 2004. En la I Cumbre, realizada en México en 2000, la expresión Abya Yala aún no era invocada.



<sup>2</sup> La noción de genealogía de feministas ha sido elaborada a partir de una doble constatación: por una parte, tras los pasos de Rich, considero la expropiación de la capacidad de las mujeres para reproducir la vida humana uno de los mecanismos centrales de la explotación/dominación patriarcal. Expropiadas, las biomujeres parimos corporalmente sujetos que se inscriben en genealogías paternas. De la fecundidad del cuerpo no deriva la inscripción en el orden de la cultura, la historia y la sociedad. Sin embargo los /las sujetos necesitamos ubicarnos en el mundo, situar nuestros puntos de vista políticos a partir de una historia propia, densa, plena de vidas individuales, de luchas colectivas, de sueños y derrotas, de herencias conceptuales (Rich, Adrienne, 1986). Reconstruir genealogías feministas es un gesto político que requiere de una tarea de búsqueda de las huellas doblemente dispersas de nuestras ancestras, mujeres transgresoras algunas de ellas, feministas otras. Esas huellas se hallan dispersas pues como señalara Simone de Beauvoir (1949) las mujeres estamos dispersas entre los hombres, disgregadas debido a la discontinuidad de nuestra historia, cruzada por las desigualdades de clase y de raza, de localización, orientación sexual y lugar. Las relaciones con quienes nos antecedieron en la crítica del orden patriarcal son discontinuas. Los pasos de nuestras ancestras, muchas de ellas mujeres transgresoras, otras feministas en un sentido más estricto (considerando que la palabra nace hacia fines del siglo XIX, inicios del XX para la lengua castellana), a menudo se pierden en los momentos de reflujos de los movimientos colectivos.

Amorós? Desde la perspectiva sostenida en este trabajo, nuestras genealogías tienen múltiples y contradictorias raíces que es posible localizar en el terreno abrupto de nuestra compleja y a menudo trágica historia, en las disímiles experiencias de explotación y dominación, pero también en los combates y resistencias de mujeres y feministas en estas tierras.

### **Poner en cuestión la neutralidad, la ubicuidad, la universalidad abstracta**

La búsqueda / construcción de genealogías feministas surge de la necesidad de hallar raíces históricas y situadas para nuestras intervenciones teóricas y políticas<sup>2</sup>. Implica preguntar por nuestras antepasadas en procura de un cierto horizonte de comprensión, de un relato que posibilite el anudamiento del sentido, el trazado de continuidades y la ubicación de las rupturas desde una preocupación si se quiere benjaminiana en lo referido a la forma de pensar el vínculo pasado-presente (Benjamin, Walter, 1982; Ciriza, Alejandra, 2008).

Esa búsqueda/construcción pone en cuestión la neutralidad corporal y la ubicuidad atribuidas al saber, nos enfrenta a la incomodidad de las ausencias recurrentes pues como es bien sabido ni los/las proletarias, ni los/las negras, ni los/las colonizadas han formado parte del festín del saber considerado universal.

Por decirlo a la manera de Haraway, el saber tenido por tal (en la cultura europea y occidental) es aquel que se presenta como despojado de las marcas de producción: sin tiempo, sin lugar, sin cuerpo, válido para todos, supuesto que existe una equivalencia entre el universal y el masculino, supuesto que “todos” nos incluye, supuesto que el “alma” debe gobernar al cuerpo y eludir sus marcas, despojarse de él, controlarlo de modo tal que, por así decir, no cuente (Haraway, Donna, 1993; Federici, Silvia, 2010: 291). El asunto se hace aún más agudo en el caso de la filosofía, pues la condición para el filosofar es, en muchas de sus versiones, la expulsión del cuerpo, el devenir una “cosa pensante” a la manera de Descartes, una razón capaz de hacer del cuerpo un objeto de conocimiento y dominación.

Las tentativas recurrentes de neutralización, incluidos los usos gramaticales dominantes, que han invisibilizado,



presentándolo como neutro y universal, el carácter androcéntrico del conocimiento producido y validado como científico o filosófico, afectan sin distinciones a todas las mujeres *urbe et orbis*. Sin embargo las proletarias, las latinoamericanas, las campesinas explotadas y las mujeres racializadas, las mujeres del Sur nos hallamos con la dificultad de la colonialidad del saber, un asunto central para pensar en la cuestión de nuestras genealogías (Lander, Edgardo, 2000). También con una perspectiva que borra las huellas de los y las vencidas privándonos de sus saberes, de sus nombres, de sus concepciones del mundo, de sus lenguas y sus palabras, de los documentos que registran sus historias.

Estas fracturas, disonancias y tensiones son, desde mi punto de vista, asuntos centrales para pensar la cuestión de nuestras genealogías pues ellas se presentan particularmente dispersas: inesperadas para las europeas, desconocidas para otras mujeres del Sur, occidentalizadas para las feministas comunitarias, las feministas sudamericanas que allí vivimos y pensamos solemos hallarnos ante una serie de atolladeros: por cierto el del eurocentrismo que nos ubica como meras repetidoras, pero también el del androcentrismo, los intentos de negación de la perspectiva de clase con que los saberes son producidos y el racismo, que hace inaudibles las voces de las mujeres racializadas. Dice Katsí Rodríguez Velázquez:

...en los cuerpos de las mujeres negras esa frustración se revela desde otro sentido, porque... el cuerpo de una mujer negra carga con la accesibilidad y la explotación sexual atribuida y fijada a su cuerpo. No pretendo que se entienda al sexismo como privativo de las mujeres negras pero sí es preciso reconocer el que las particularidades que se inscriben en el sexismo experimentado por nosotras hacen evidente su inseparabilidad del racismo ya que como bien señala Sueli Carneiro en "Ennegrecer el feminismo" las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene en la identidad femenina de las mujeres negras. Así, en nuestras vidas clasismo, sexismo y racismo se tornan experiencias simultáneas (Rodríguez Velázquez, Katsí Yará, 2011: 154).

### *Las críticas del euro y el androcentrismo. Trayectorias discontinuas*

Si bien es cierto que el eurocentrismo ha sido puesto



en debate de manera repetida, las disciplinas consideradas científicas y la filosofía suelen contar con buenos antidotos institucionales y políticos contra las tentativas de politización, corporización, localización. Vale la pena señalar, aun brevemente, que en los años 70 la crítica del eurocentrismo atravesó varias disciplinas, desde la filosofía hasta la economía.

La teoría de la dependencia, algunos de cuyos representantes fueron André Gunder Frank (1965), Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1969), Osvaldo Sunkel y Pedro Paz (1975), procuraba explicar (desde luego con acentos diversos) el subdesarrollo de América Latina a partir de la elaboración de un diagnóstico de la situación estructural del continente<sup>3</sup>. Muchos de los dependentistas veían en el vínculo entre conquista, colonización y en el papel jugado por el capital extranjero (luego de la ruptura del lazo colonial) las causas de las particulares formas de organización de la propiedad, la tenencia de la tierra y la explotación del trabajo en América Latina. La estructuración de relaciones de intercambio desigual entre las economías centrales y las periféricas había ubicado a los países latinoamericanos, de diverso modo por cierto, en situación de dependencia. Es decir: el “atraso” económico y el “desarrollo” no se interpretaban como entidades y procesos separados, sino más bien como el resultado de las relaciones de intercambio desigual en la estructura económica mundial del capitalismo. En esta lectura el “subdesarrollo” no era una mera “desviación”, tal como se desprendía de la teoría de la modernización de cuño cepalino. El esfuerzo de los “dependentistas” por producir un conocimiento situado y crítico implicaba una inversión de la mirada que los economistas europeos y estadounidense sostenían y sostienen sobre América Latina y el Caribe. Economistas ellos no se preguntaron, sin embargo, por el androcentrismo, un asunto demasiado alejado de su horizonte disciplinar y sus preocupaciones políticas en ese momento.

Una tentativa por rechazar la ubicuidad del saber se llevó a cabo también en el campo de la filosofía. Por esos años el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy se preguntaba por la existencia de una filosofía de nuestra América hispanoindia, como él la denomina, bajo la iluminación que la puesta en cuestión de las relaciones entre centro y periferia había provocado. En su conocido texto Salazar explica la falta de

<sup>3</sup> El listado aquí realizado no es exhaustivo, ni contempla referencia a los muchos debates a que dio lugar la teoría de la dependencia, encabalgada como estaba entre fuentes desarrollistas y elementos analíticos procedentes del marxismo. En ese sentido vale la pena al menos mencionar un conjunto de obras procedentes de la tradición marxista, como el escrito de Ruy Marco Marini, *Subdesarrollo y Revolución*, el de Vania Bambirra, *El capitalismo dependiente latinoamericano*, también publicado por Siglo XXI en 1974 y el conocido escrito de Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*.

originalidad de la filosofía académica en América Latina como producto de la copia de modelos extranjeros. Considera que la evolución de la filosofía en nuestra América es “paralela y con determinantes exógenos”, pues ha seguido el proceso del pensamiento europeo y estadounidense, sus ritmos e inflexiones. Con esta determinación exterior se vinculan tres rasgos de un proceso ideológico que el peruano considera “discontinuo, sinóptico y retrasado respecto del modelo” (Salazar Bondy, Augusto, 1968: 9 s.).

En 1968 Salazar Bondy señalaba no solo que el pensamiento indígena no formaba parte de las tradiciones filosóficas vernáculas, aferradas a modelos europeos, sino que

La filosofía fue traída por los españoles porque éstos vinieron a conquistar y a dominar la tierra americana e importaron con ellos las armas intelectuales de la dominación. No puede extrañarnos, entonces, que en gran parte el examen de la filosofía hispanoamericana se convierta en el relato de la llegada de la filosofía occidental a nuestros países y de su paso por ellos, la narración del proceso de la filosofía europea en América hispanoindia... la realidad fue comprendida según la filosofía producida en Europa... como un orden del espíritu en que América tenía un lugar secundario (o extraordinario, según los casos) (Salazar Bondy, Augusto, 1968:10).

La vinculación entre la suerte del pensamiento filosófico y las condiciones efectivas de sometimiento en la que se hallan los países del Tercer Mundo, y dentro de éste la América hispanoindia, condujo a Salazar a pensar que la sujeción no solo arraiga en la materialidad de la explotación, sino que se anuda a concepciones del mundo que responden a quienes tienen interés en mantener a nuestros pueblos en condiciones de sujeción a los centros de poder (Salazar Bondy, Augusto, 1968: 37). De la misma manera que la división internacional del trabajo condenaba a nuestros países al subdesarrollo, la división entre teoría europea y aplicación hispanoamericana “... es una manera más de condenarnos a la dependencia y la sujeción” (Salazar Bondy, Augusto, 1968: 38).

Poco tiempo después se producía, en el sur del continente, la emergencia de una línea de pensamiento conocida como filosofía de la liberación. Sus representantes, Arturo Roig, Enrique Dussel, Horacio Cerrutti, Osvaldo Ardiles, entre muchos otros, se hallaban comprometidos con los acontecimientos políticos de la agitada década del 70.



El grupo elaboró unas “Recomendaciones metodológicas” que acentuaban la preocupación latinoamericanista. De allí la apertura hacia las ideas en sus diversas manifestaciones y hacia la incorporación de las ideologías de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericana frente a las ideologías de dominación (Roig, Arturo, 1984).

Estos pensadores ponían en cuestión el eurocentrismo, las relaciones de dominación clasista e, incluso, en cierta medida, el racismo de los fundadores de los estados nacionales. En las citadas “Recomendaciones...” Arturo Roig señala sin ambages la relevancia de analizar “los problemas de la conciencia de clase” (Roig, 1984:44) y pone en juego en la lectura crítica de los textos que buscaron fundar la nación (tal como lo hiciera Sarmiento) sobre la base de la supresión del “salvajismo” encarnado por la población mapuche, ranquel o pampa (Roig, Arturo, 1984: 167). Sin embargo estos filósofos tenían un interés escaso por cuestionar las perspectivas androcéntricas.

Desde luego es posible señalar libros y autoras/es contemporáneos/as interesadas/os en poner en tela de juicio la dominación patriarcal. Hacia inicios de los 70 se publicaron los textos de Ezequiel Ander Egg y Norma Zamboni (1972) y vieron la luz los conocidos escritos de Isabel Larguía y Mirta Henault (1971). Pero no hay en ellos una crítica explícita del eurocentrismo. Más bien ellos y ellas hacen profesión de fe universalista apelando a Stuart Mill, la tradición marxista y un amplio abanico de referencias que incluye a Simone de Beauvoir, Betty Friedan, e incluso Carlos Castilla del Pino, un psiquiatra español que por aquellos días daba conferencias en Buenos Aires y había escrito *Cuatro ensayos sobre la mujer*, publicado en 1972.

Una suerte de viento huracanado, el de las dictaduras y la instalación del llamado pensamiento único, barrió con esas contribuciones silenciándolas durante largo tiempo pues las irrupciones autoritarias inciden sobre las posibilidades de intervenir desde lugares subalternizados, somete nuestras producciones intelectuales al más violento silencio, obliga a la diáspora, arrasa con la vida misma.

El inicio del siglo trajo los aires de la crítica descolonial, de los estudios culturales y de un interés creciente por los procesos latinoamericanos, sobre todo a partir de la revolución bolivariana y el proyecto de construcción de un socialismo para el siglo XXI sobre la base de la recuperación

del horizonte utópico de la unidad preconizada por Bolívar, del triunfo del PT en Brasil y la asunción de Lula Da Silva (2003-2010) y de la elección de Evo Morales (2006) como presidente de Bolivia. Un mulato, un obrero y un indígena aimara asumieron las presidencias de sus países y varias mujeres detentaron las primeras magistraturas de sus países: Michelle Bachellet (2006-2010; 2014- ), Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), Laura Chinchilla (2010-2014), Dilma Rousseff (2011- ).

Sin embargo la teoría descolonial se erige sobre una suerte de hiato respecto de las críticas latinoamericanistas del eurocentrismo producidas durante los años 60-70. La mayor parte de las indagaciones académicas relativas a la cuestión de la colonialidad refieren a intelectuales procedentes de diversos países del Sur, hablantes de inglés en la mayor parte de los casos, migrados hacia los países centrales, como es el caso de Edward Said y Gayatri Spivak, por mencionar alguno/a, sin olvidar el esfuerzo realizado por la Comisión Gulbenkian. La conformación de la Comisión Gulbenkian llevó a cabo un debate polifónico y multisituado, sobre las dificultades ligadas a la escisión entre ciencias sociales y naturales, sobre el euro y el androcentrismo. Estuvo integrada por el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein; la física, también estadounidense Evelyn Fox Keller; el keniano Calestous Juma, reconocido por sus aportes a la innovación en ciencia y tecnología en el campo de las biotecnología; el historiador alemán Jürgen Kocka; el especialista en literatura comparada Valentín Mudimbe; el epistemólogo francés Dominique Lecourt; el japonés Kinhide Mushakoji, educado en la Gakushuin University en Tokyo y en el Institut des Sciences Politiques, en París; el premio Nobel de Química Ilya Prigogine, nacido en Rusia, pero educado en Bélgica; el geógrafo inglés Peter J. Taylor y Michel-Rolph Trouillot, un antropólogo haitiano interesado en narrativas históricas y en el proceso revolucionario que tuviera lugar en su isla natal. (Wallerstein, Immanuel y otros, 2001).

El ciclo de conferencias promovidas por Naciones Unidas y la organización de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, como también el papel de las mujeres en la resistencia a las dictaduras del cono Sur, a las políticas de exterminio en Centroamérica y a las políticas neoliberales de austeridad en todos nuestros países trajeron un interés creciente en los estudios de género e incluso en la



teoría feminista en un contexto en el que, sin embargo, las desigualdades entre las mujeres no han dejado de aumentar.

Bajo ese cielo se hace posible procurar por nuestras genealogías e incluso reflexionar sobre la especificidad que nos cabe en tanto latinoamericanas, se hacen visibles las dificultades y tensiones de nuestras genealogías dobles y triples, ligadas a las marcas del cuerpo, que no son solo las de la sexuación, sino las que imprime la clase social y los procesos de racialización. Desde luego también las diversas tradiciones políticas en las que las feministas abrevamos. Las feministas de Abya Yala dicen desde sí sus experiencias, ponen palabra por sí mismas, se resisten a ser habladas, las feministas afrodescendientes ubican sus experiencias en las coordenadas históricas de la colonización y la esclavización de sus ancestras (Curiel, Ochy, 2003; Cabnal, Lorena, 2014).

De modo que la búsqueda de nuestras genealogías no puede pasar por alto, como ha señalado Yuderkys Espinosa que las diferencias de raza y clase no son diferencias menores entre las mujeres, sino que ellas son producidas por “sistemas estructurales de dominación que han terminado definiendo y organizando el mundo y la vida social dentro de la cual están las mujeres, que las colocan en espacios a menudo antagónicos que hacen sumamente difícil cualquier intento de reconciliar sus intereses” (Espinosa Miñoso, 2014).

### *Ilustración, canon feminista/genealogías feministas*

La conocida filósofa y feminista española Celia Amorós, en un texto publicado hace ya varios años, planteaba la necesidad de construir un canon multicultural que permitiera la elaboración de una plataforma universal de demandas feministas. Interesada en abrir un diálogo intercultural entre feministas formula una pregunta que podría homologarse de alguna manera a la que atraviesa éste, y muchos otros escritos que procuran por nuestras ancestras.

Para esta autora es preciso considerar, a manera de punto de partida, que “el o los feminismos no son una planta que pueda arraigar y crecer en cualquier terreno. El feminismo es un producto de la modernidad y de lo que consideramos aquí su proyecto normativo: la Ilustración. O las ilustraciones, porque muy bien podría ocurrir que hubiera más de una...” (Amorós, 2006: 3). La elaboración de un canon feminista multicultural conlleva un doble supuesto: el de que existen



(según sus propias palabras) vetas de ilustración en todas las culturas, y el de que el proyecto ilustrado habilitó instancias de emancipación para las mujeres<sup>4</sup>.

Para la filósofa española la Ilustración es un proyecto normativo que consiste en un proceso crítico-reflexivo productor de ciertas abstracciones con virtualidades universalizadoras. De allí que quienes integren ese canon feminista deberían legitimar racionalmente las aspiraciones de las mujeres a la autonomía moral. Lo propio de la legitimación racional es que convalida el poder si éste puede presentarse como acorde con los estándares que la modernidad establece, que son los de las democracias modernas “fundamentadas en las teorías del contrato social en las cuales no se puede gobernar sobre individuos libres e iguales si no es sobre la base del consenso... que estos presten” (Amorós, Celia, 2006). De modo que el feminismo podría identificarse con una posición teórica racional susceptible de someterse a ciertos criterios normativos.

En procura de un diálogo intercultural no eurocéntrico, Amorós señala que la Ilustración europea fue efecto del diálogo con otras ilustraciones, a la vez que los pueblos que entraron en contacto con Europa se apropiaron de aquellos registros discursivos que mejor se adaptaban para sus luchas contra sus propios antiguos regímenes. De allí la relevancia de ingresar al universal desde la propia tradición cultural, tal como propone el filósofo marroquí Al Yabri, cuya perspectiva racionalista alienta a Amorós en su búsqueda de un universalismo ilustrado con el cual sea posible entablar un diálogo intercultural<sup>5</sup>.

La filósofa española aboga por una concepción pluralista de las modernidades, pues esto permitiría que universalismo e imperialismo no se solapen. Lo común de esas modernidades residiría en un espíritu crítico que habría de guiarnos en la valoración de los propios y diversos pasados, de modo tal que ellos puedan servir de base al propio presente y al diálogo intercultural, pues el diálogo y la interpretación intercultural sólo son posibles de “vetas de Ilustración” a “vetas de Ilustración”, si es que queremos, tal como lo formula Amorós, “civilizar el conflicto de civilizaciones” pues desde el atrincheramiento en las identidades culturales reificadas no hay diálogo posible (Amorós, Celia, 2006).

La dificultad estriba en los constantes deslizamientos por los cuales unos criterios generales, como es el caso del

<sup>4</sup> La noción de canon remite, según la Real Academia Española, a una serie de ideas entre las cuales seleccionamos las pertinentes a este debate: regla o precepto; catálogo o lista; modelo de características perfectas; decisión o regla establecida por la Iglesia católica u otra sobre el dogma o la disciplina; catálogo de los libros tenidos por la Iglesia católica u otra confesión religiosa como auténticamente sagrados. Jorge Gracia señala, en un artículo relativo a los cánones filosóficos y sus funciones, que “los cánones introducen parámetros de inclusión que dejan fuera de consideración mucho de lo que forma parte de la historia... un canon filosófico consiste de la lista de autores y textos que son repetidamente estudiados tanto filosóficamente como históricamente” (Gracia, Jorge, 2010: 3). La idea de un canon feminista responde a un criterio normativo.

<sup>5</sup> Amorós hace referencia a la *Crítica de la razón árabe: nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, un escrito del filósofo marroquí Mohammed Abed Al-Yabri (1935-2010), un reconocido especialista en Averroes que afirma que el Magreb tiene una tradición intelectual racionalista basada en la filosofía griega, uno de cuyos ejemplos fue precisamente Averroes.



espíritu crítico respecto de la propia tradición e historia desemboca en la aceptación de rasgos específicos de la cultura europea como precondition para el diálogo y en la dificultad para advertir que la distancia y extrañeza que a menudo las feministas del Sur experimentamos respecto de las occidentales y occidentalizadas es que terminan por reclamar una autoridad que no deriva de diálogo ni de consenso alguno, sino de la violencia de las desigualdades económicas, políticas y de la imposición de sus reglas académicas.

La dificultad estriba en que al parecer quienes escapan a tales criterios no solo no son feministas, desde luego no tienen ninguna posibilidad de ingresar en canon alguno, y muy probablemente tampoco la tengan de intervenir en un “diálogo multicultural”.

Amorós establece unos criterios racionales que operan a la manera de selector: quienes los satisfacen pueden ingresar al “canon”, quienes no lo hacen son calificadas como portadoras ¿acríticas tal vez? de su tradición cultural (por cierto exótica).

A manera de observación, cabe señalar que Amorós no duda en comparar a la feminista marroquí Fátima Mernissi con Christine de Pisan; en calificar como “feministas intuitivas” a las migrantes magrebíes que integran la colectiva *Ni putas ni sumisas* una de cuyas portavoces más reconocidas es Fadela Amara, y en señalar el absurdo de incluir entre nuestras ancestras a “líderes femeninas antifeministas, como Evita Perón” (sic), un ejemplo de tentativa espuria válido tanto “para argentinas como para musulmanas” (claro que con todos los ajustes que sean del caso, aclara)... una aclaración que por cierto oscurece (Amorós, Celia, 2006: 2). Su desafortunado ejemplo evidencia hasta qué punto las otras no-occidentales somos, a sus ojos, homogéneas, o tal vez, por parafrasear sus propios escritos, idénticas. En definitiva, tal como ha señalado Mernissi: las occidentales se hallan en posición de decirnos cómo es que hemos de construir nuestras genealogías, o por qué no valdría (o sí) la pena hacerlo a la espera del gesto colonial de sumisión que corresponde, pues el feminismo ha germinado, como se sabe bien, en las tierras del Iluminismo, en el suelo nativo de la Modernidad que no solo les otorgó a las europeas y sus herederas directas, las estadounidenses blancas, la supremacía, sino la perspectiva de Dios, aun cuando ese dios reciba el nombre de Razón y, en su nombre, establezca qué puede ser válido con vistas a

un “diálogo interactivo” a partir del cual elaborar un canon feminista multicultural.

Para muchas de las que habitamos al Sur más que una “posición teórica encuadrada en un proyecto normativo”, los feminismos han sido una práctica de transgresión o resistencia ante los dispositivos y reglas patriarcales, heterosexistas, racistas y capitalistas y se han articulado de diversas maneras a las experiencias de mujeres y disidentes sexuales en sus contextos históricos y sociales. Si es verdad que la historia no está a la altura de las “abstracciones universalizadoras”, también lo es que, en su apresurada desatención a la historia, Amorós no duda en tratar a mujeres muy diferentes entre sí como homologables produciendo el efecto que intenta criticar: si las mujeres somos diferentes entre nosotras en razón de nuestras posiciones teórico-políticas y de diferencias y desigualdades de clase, etarias, de color y cultura, las del sur o las subalternas racializadas y etnicizadas en los países centrales, a los efectos de la construcción de un “canon feminista intercultural”, parecemos ser idénticas y eternas aprendices incapaces de satisfacer criterios elaborados solo para filósofas europeas. Bajo esas condiciones es preciso confesar que se hace dificultoso el diálogo feminista intercultural.

### *La Ilustración como encrucijada. Capitalismo, Modernidad e Ilustración*

Cuando se asocia la Ilustración al pensamiento europeo del siglo XVIII-XIX se dice, según entiendo, una parte de la verdad. Lo llamativo es que este pensamiento producido por varones blancos, educados, próximos muchos de ellos al poder, a la vez que obedecía a un punto de vista y una ubicación particular, se presentaba como capaz de ubicarse en una perspectiva universal, signado por una vocación cosmopolita inclusiva respecto de todo/a ser humano.

Seyla Benhabib señala que la operación llevada a cabo, que produce una fusión entre el universal y la propia parcialidad pretendiéndose como punto no marcado, carente de ubicación, de determinaciones históricas y sociales, de corporalidad, constituye una “universalidad sustitutoria” que encubre una “particularidad no examinada”. A esta forma de universalidad la pensadora turca contrapone el ideal de un “universalismo interactivo” (Benhabib, Seyla y Cornell,



<sup>6</sup>Benhabib, nacida en Estambul, reside en Estados Unidos desde hace años y enseña allí filosofía política.

Drucilla, 1990)<sup>6</sup>.

Desde mi perspectiva la particularidad de la Ilustración europea permaneció durante mucho tiempo como no examinada debido a que la asociación entre la cultura europea y universalidad obedece a razones materiales: la expansión europea que tuvo lugar desde finales del siglo XV con fines de conquista tuvo el efecto de conectar mundos hasta ese momento dispersos. Los europeos conquistaron el mundo a sangre y fuego y expandieron una cultura que fue comprendida como “la cultura” a partir de las relaciones de dominación, explotación y colonización que establecieron. “Descubrieron” América para ellos, y tal fue la fuerza material con la que se impuso esa afirmación que ha llevado mucho tiempo revertir, aun cuando tan solo sea en forma parcial, su carácter de incontrovertible evidencia.

Este hecho histórico no solo transformó una multiplicidad de mundos en un mundo, por así decir, global, sino que dio inicio al proceso que Marx denominó de acumulación primitiva de capital. El siglo XVI acarrearía para quienes devendríamos americanos no solo una incalculable contribución a la acumulación primitiva que permitió el desarrollo capitalista de Europa, sino una crisis demográfica de enormes dimensiones, y un proceso de más de quinientos años a lo largo de los cuales se han producido diversas formas de exterminio, explotación, dominación, aculturación y mestizaje<sup>7</sup>.

Varios autores/as, desde perspectivas y disciplinas diversas han insistido en que es la llegada de los europeos a estas tierras lo que hace posible el sistema mundo. Para Dussel y Wallerstein, el sistema mundo nace con la conquista de América y con la circunvalación del globo, iniciada en 1519 por Magallanes y finalizada en 1522 por Sebastián El Cano (Dussel, 2000; Wallerstein, 1984). Dussel ha señalado la profunda imbricación entre la producción de la modernidad y la conquista de América. “¿Es la modernidad, se pregunta Dussel, un producto de Europa, o más bien es preciso considerar que la pretendida universalidad de su cultura no hubiese sido posible sin la conquista de América, que proporcionó a los europeos los medios materiales para su expansión mundial?” (Dussel, 2000: 41-55). Para Dussel

... (la) determinación fundamental del mundo moderno (es) el hecho de ser centro de la Historia mundial... nunca hubo historia mundial hasta 1492... Anteriormente a esta fecha los imperios y

<sup>7</sup> Las poblaciones que recibieron el nombre de americanas eran un complejo y variado número de culturas nativas en estadios diversos, hablantes de lenguas diferentes, que fueron conquistadas, arrasadas, sometidas a servidumbre, contagiadas de enfermedades desconocidas, degolladas, violadas, asesinadas de las maneras más crueles. Cfr. La conocida *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, colegida por el obispo don fray Bartolomé de Las Casas o Casaus, de la orden de Santo Domingo, en el año 1552. Disponible en: <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/brevisi.htm> Consultado el 27 de octubre de 2011.

sistemas culturales coexistían entre sí. Solo con el fin de la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna lugar de “una sola” Historia... (Dussel, Enrique, 2000: 46).

Y continúa señalando las transformaciones que el acontecimiento de 1492 produjo: la edición de la *Gramática* castellana de Nebrija, el mercantilismo mundial, la explotación en beneficio europeo de las minas de Potosí y Zacatecas, la derrota de los turcos en Lepanto (gracias a la riqueza monetaria derivada de la explotación minera en América), el reemplazo del Mediterráneo por el Atlántico.

Silvia Federici, desde una perspectiva feminista, liga la conquista de América, la caza de brujas y la esclavización de los africanos/as y la proletarización de los/las campesinas europeos/as como partes del mismo proceso histórico: la acumulación primitiva de capital, que se realizó a expensas de estos/as sujetos que fueron sometidos a desposesión de los bienes comunes, al avance de los cercados, a los efectos que sobre sus vidas tuvo la emergencia de la economía mercantil, a la servidumbre (en el caso de los/las indígenas americanos), a la esclavitud (en el de los/las africanas) y a una persecución que provocó el mayor sexocidio de la historia y desposeyó a las mujeres de sus cuerpos y saberes (Federici, 2010).

El proceso de acumulación llamada originaria o primitiva colocó a una enorme cantidad de sujetos (campesinos/as europeos/as, colonizados/as y mujeres) ante la pérdida de los medios para sostener y reproducir su propia vida. Se hallaron entonces en condición de no tener otra cosa para vender que su propia fuerza de trabajo y la de su prole, a la vez que otros, que devendrían capitalistas, concentraban propiedades y riquezas bajo distintas formas: dinero, tierras, medios de producción. Bienes que dejaban de estar a disposición de todas y todos se convirtieron en propiedad privada de unos pocos (Marx, Karl [1867] 1973; Federici, Silvia, 2011).

El relato del desmoronamiento de la economía feudal y de la emergencia del capitalismo suele tener por sujetos a señores y siervos. El hábito eurocéntrico hace que a menudo se olvide que la destrucción de las antiguas relaciones serviles se produjo al mismo tiempo que los viajes denominados de “descubrimiento”, es decir, de expansión colonial europea sobre otras regiones del mundo. El hábito androcéntrico olvida que ese proceso involucró sujetos/as encarnados en un momento en que el control de las capacidades reproductivas



de las mujeres era fundamental para la reproducción de la vida humana y ello sin hablar de sus sexualidades.

El capitalismo se edificó sobre una serie de procesos que, lejos de haber sido excepcionales, se han reiterado cada vez que el sistema ha entrado en alguna de sus crisis periódicas: la expropiación de las pequeñas propiedades y ahorros; la intensificación de la explotación de los/las trabajadores/as; el avance sobre la naturaleza y los bienes comunes (Ciriza, Alejandra, 2011). Otrora sobre las tierras comunales, hoy sobre los recursos naturales indispensables para la supervivencia del planeta y de la humanidad. De la misma manera que el mítico rey Midas todo lo transformaba en oro, el capitalismo todo lo transforma en mercancía.

Desde la perspectiva de la cronología propuesta por Dussel la modernidad temprana, durante la cual se produce la emergencia del capitalismo, se inicia con la constitución del sistema-mundo en 1492. Consecuencia de la integración del continente denominado América es también la organización de diversas periferias a lo largo de los siglos: la América Central y del Sur en los siglos XV y XVI, a los que se incorporan América del Norte en el XVII, el mundo musulmán, el África bantú y Asia del Sur en el XIX. Hacia fines del siglo XVII, durante el ciclo económico de la revolución industrial, se inicia la segunda etapa de la modernidad en la cual se produce el pensamiento ilustrado.

Esta coyuntura articula procesos revolucionarios, transformaciones económicas y la emergencia de una forma de racionalidad, la ilustrada que, en mi entender, incluye diversas versiones: no solo la dominante, sino su crítica; no solo la europea y a menudo eurocéntrica, sino la que orientó a los criollos y criollas americanos y americanas en la lucha por la propia emancipación; no solo la androcéntrica, sino su crítica feminista; no solo la blanca y burguesa, sino su crítica desde abajo, y su versión antirracista en el ideario emancipador de la revolución haitiana.

La tesis de Alfred Sohn Rethel permite no solo una interpretación acerca del carácter ilustrado de las ideas independentistas en la América entonces española, sino del carácter cosmopolita de la Ilustración. Apelar a la organización material del mundo, a la emergencia del mundo mercantil y a la conversión de la abstracción real en forma abstracta del pensamiento permite sobreponerse a dos maneras de ver el mundo de las ideas: la tesis de que estas no

son sino reflejo de las condiciones materiales de existencia (que conduce a la hipótesis de la escasa funcionalidad de los/las intelectuales hispano-indo-americanos/as respecto de sus formaciones sociales) y la tesis de la autonomía radical de los bienes simbólicos (que apela a las nociones de influencia y recepción de ideas producidas en otro continente que, dado que actúan a la distancia, solo con dificultades (es decir, con retraso y algún grado de distorsión) podrían adaptarse a una realidad respecto de la cual son ajenas.

La circulación de las ideas efectivamente se autonomiza, pero ello es efecto de la organización material del mundo social y de las transformaciones en las condiciones de existencia impuestas a partir de la circulación de capital comercial.

La autonomización de los bienes simbólicos constituye pues un efecto de condiciones materiales de existencia, tan materiales que la posibilidad de separación de la imaginación está dada por la forma material de la abstracción que la producción de mercancías origina.

Abstracción material y abstracción ideal constituyen aspectos de la llamada naturaleza secundaria, es decir de la organización de la sociedad. Ello explica el carácter universalista de la Ilustración y la representación de la razón como una y universal. Solo la expansión mercantil propia de fines del siglo XVIII, principios del XIX podía producir la primera representación universalista del mundo humano.

La tesis de Sohn Rethel se articula a la de Bidet (1993). Para Bidet se trata de seguir la pista abierta por Marx: el mercantilismo proporciona una matriz abstracta de relación de los sujetos entre sí que solo el capitalismo desarrollaría plenamente. Tal matriz está dada por las relaciones mercantiles, sutil y silencioso modelo sobre el cual se articularía la ficción del contrato como explicación del origen de la sociedad y el Estado.

La Ilustración es precisamente esa encrucijada de la Modernidad en la cual se articulan estos procesos, el surgimiento del Estado moderno, la emergencia de un nuevo orden económico mundial, y el surgimiento de la ciencia y la filosofía modernas. La conversión de la abstracción real en abstracción ideal marca los rasgos propios de los productos intelectuales: exclusión de los contenidos empíricos, normatividad, abstracción de las diferencias.



*De nuestras múltiples genealogías y sus tensiones*

La Ilustración en tierras americanas tiene raíces materiales, tan materiales como en tierras europeas. La diferencia es que las unas hacían referencia al centro y las otras a la periferia, las unas a la emancipación de los varones blancos, burgueses y europeos, las otras a la necesidad de su expansión en tierras americanas.

Creo entonces que ni la Modernidad ni la Ilustración fueron algo exógeno que haya acontecido en el continente denominado americano por importación, influencia o eco de pensadores europeos, no creo que la Ilustración en nuestras tierras fuera copia de vida ajena, sino que estuvo determinada por las tensiones entre centro y periferia, por los desiguales procesos históricos, por las relaciones entre peninsulares y criollos/as, comunidades indígenas, y sujetos afrodescendientes en un contexto de mercantilización creciente de la economía mundial y de crisis del antiguo régimen, que en el caso nuestro americano era el régimen colonial que expoliaba a los/las americanas en beneficio de la metrópolis europea.

Si Manuela Sáenz y Javiera Carrera, cada una a su modo y con sus especificidades, fueron criollas ilustradas, Azurduy que hablaba quechua y español era habitante de dos mundos, como las dos lenguas que hablaba, como los territorios en que moraba y en los que dejó jirones de su vida.

Quiénes protagonizaron los levantamientos quechuas y aymaras de fines del siglo XVIII, levantamientos que no solo apuntaban a la reivindicación de la propia dignidad, a sacudir la dominación española, sino a remover a las élites criollas de sus sitios de privilegio no participaban de la concepción europea del mundo por razones de ubicación social, de posición en la contienda, e incluso por razones de lenguaje. Aun así ellas: Micaela Bastidas, Gregoria Apaza, Bartolina Sisa, son nombradas como las ancestras de los feminismos comunitarios en Perú y Bolivia, consideradas sus experiencias como una crítica de la opresión de las poblaciones indígenas y de la capacidad de las mujeres para luchar por su propia autonomía y la de las comunidades que integraban.

¿Qué hacer con ellas?

En mi entender los feminismos de nuestras tierras provienen de múltiples raíces, de experiencias diversas, contradictorias entre sí, de los jirones dispersos producidos

por la dominación, la expropiación, la conquista, el sometimiento, la servidumbre y esclavitud, el borramiento de las trayectorias y resistencias de los/las nativos. Y sin embargo a lo largo de más de cinco siglos ellas, ellos mantuvieron con suerte desigual su dignidad, sus costumbres, sus creencias, sus lenguas.

La exigencia de derivar los feminismos de la Ilustración (entendida a la europea) como única matriz posible es producto de una visión eurocentrada desde cuya perspectiva nuestros procesos históricos, la conformación de los feminismos del Sur, no es sino efecto de la irradiación de las luces que hayan podido llegar a estas lejanas tierras desde el continente que produjo “la Ilustración paradigmática” que lo es, desde la perspectiva de Amorós “por muchos conceptos” (Amorós, Celia, 2004: 68).

Probablemente resulte complicado comprender que la expansión material de Europa, que hizo posible la conformación de un mundo y el arraigo en tierras americanas, de la lengua española, la religión católica, y más tarde las luces a la americana, provocó en ese vasto territorio y sus habitantes, explotación, exterminio y expolio.

Desde luego hubo luces a la americana, tal como don Simón Rodríguez, pero ellas no fueron como las europeas. No podían serlo. En todo caso, fueron a la vez documento de cultura y de barbarie, herramienta de lucha por derechos durante los procesos políticos de crisis del antiguo régimen de dominación colonial, pero también herramienta de dominación colonial.

Bajo el signo de la Ilustración y de la idea de que todos los/las seres humanos/as han nacido iguales y libres se produjeron procesos políticos de enorme significación para las mujeres, y no solo en Europa, sino en tierras americanas, no solo para las criollas educadas, sino para las mestizas como Azurduy, y para muchas mujeres negras que habían sido esclavas como Jonatás y Nathan (que lo habían sido de Manuela Sáenz) obtuvieron sus cartas de libertad y participaron activamente en el proceso emancipatorio (Londoño, 2009:131 s.).

Las iluminaciones procedentes de la historia permiten percibir la compleja trama entre modernidad ilustrada y proyectos emancipatorios de subalternos y subalternas en tierras americanas bajo la hipótesis de que Europa y Occidente no tienen el monopolio de la Ilustración, entendida como promesa de igualdad y autonomía para



los/las sujetos individuales, de igualdad y libertad para los/las sujetos colectivos. En el ciclo abierto por las revoluciones de mediados del siglo XVIII, inicios del XIX, se produjo un proceso que involucró a mujeres que podríamos denominar ilustradas, a la vez que convocó a otras cuyas formas de concebir la emancipación están profundamente imbricadas con significaciones elaboradas en el interior de sus culturas, culturas en las cuales la idea de contrato, individualidad, desencantamiento de la naturaleza son, por decirlo de alguna manera, por lo menos problemáticas. También esas iluminaciones permiten comprender las múltiples y contenciosas raíces de nuestros feminismos.

De mi parte apuesto a preservar la ambivalencia, una ambivalencia que me hace oscilar, que se liga al proceso íntegro de mi formación, a las tensiones que cruzan el propio pensamiento feminista, a la necesidad de resguardar herramientas de reflexión procedentes de la Ilustración a la manera de ideas reguladoras, a la vez que desconfío de ellas, del proceso que hizo posible su transmisión, e incluso su aplicación y predominio como universal sustitutorio.

## Bibliografía

- AMORÓS, Celia (2004). "Por una ilustración multicultural". En *Quaderns de filosofia i ciència*, pp. 34, 67-79.
- AMORÓS, Celia (2006). "Aproximación a un canon feminista multicultural". En *Mujeres en Red. El periódico feminista* <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article2032>, Recuperado en noviembre de 2013.
- ANDER EGG, Ezequiel et al (1972). *Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista*. Buenos Aires: Humanitas.
- BENHABIB, Seyla, y CORNELL, Drucilla (eds.) (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- BENJAMIN, Walter (1982). *Tesis de Filosofía de la Historia*. México: La nave de los locos.
- BIDET, Jacques (1993). *Teoría de la modernidad*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- CABNAL, Lorena (2014). "Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del Sumak Kawsay-Buen Vivir". Disponible en <https://escuelamujerymineria.files.wordpress.com/2014/03/>



- buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf
- CARDOSO, Fernando Henrique, y FALETTO, Enzo (1969). Dependencia y desarrollo en América Latina. México: Siglo XXI.
- CIRIZA, Alejandra (2011). "Mujeres y transnacionales. A propósito de las relaciones entre capitalismo y patriarcado en tiempos de crisis". En *Solidaridad Global. Con la Humanidad, con el Planeta y con la Paz*. Año 8, N°19, Universidad de Villa María, pp. 29-34.
- CIRIZA, Alejandra (2012). "Genealogías feministas: sobre mujeres, revoluciones e ilustración: una mirada desde el sur". En *Revista Estudios Feministas*, Vol.20, N°3, pp. 613-633.
- CURIEL, Ochy (2003). "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas afrodescendientes". Disponible en [http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/Ochy\\_Curiel.pdf](http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf)
- DUSSEL, Enrique (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En LANDER, Edgardo (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 41-55.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys (2014). "El feminismo descolonial como epistemología contra-hegemónica". En BORNÉO FUNCK, Susana; SIMOES MINELLA, Luzinete, y DE OLIVEIRA ASSIS, Claudia (organizadoras), *Linguagens y narrativas. Desafíos feministas*, Tubarão: Copiart, pp. 201-216.
- FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja*. Buenos Aires: Tinta limón.
- GRACIA, Jorge (2010). "Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana". En *Análisis filosófico*, XXX, N° 1, SADAF, pp17-34.
- GUNDER FRANK, André (1965). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Disponible en: <http://www.eumed.net/cursecon/textos>
- Haraway, Donna (1993 [1988]). "Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una mirada parcial". en DUBOIS, Lindsey, y CANGIANO, Cecilia (comps.) *De mujer a género*, Buenos Aires: CEAL.
- HENAULT, Mirta; LARGUÍA, Isabel, y MORTON, Peggy (1971). *Las mujeres dicen basta*. Buenos Aires: Nueva mujer.
- LAS CASAS, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las*



- Indias, colegida por el obispo don fray Bartolomé de Las Casas o Casaus, de la orden de Santo Domingo, año 1552.* Disponible en: <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/brevisi.htm> Consultado el 27 de octubre de 2011.
- LONDOÑO, Jenny (2009). *Las mujeres en la Independencia*. Quito: Colección Bicentenario.
- LOWY, Michael (1974). "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales". En AAVV. *Sobre el método marxista*. México: Grijalbo, pp. 9-44.
- MARX, Karl (2014 [1867]). "El Capital, Cap. XXIV: 'La llamada acumulación originaria'". En *Marxist Internet Archive* (MIA). Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/eccx86s.htm>,
- RICH, Adrienne (1986). "Resistiéndose a la amnesia. Historia y existencia individual" En *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985*. Barcelona: Icaria.
- RODRÍGUEZ VELÁZQUEZ, Katsí Yará (2011). "Entre la negación y la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras". En BIDASECA, Karina, y VÁQUEZ LABA Vanesa (comp). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires: Godot, pp. 154-161.
- ROIG, Arturo Andrés (1993 [1984]). "La historia de las ideas cinco lustros después". En ROIG, Arturo. *Historia de las ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* Santa Fe de Bogotá: Universidad Santo Tomás, pp. 47-81.
- ROUDINESCO, Elisabeth (1990). *Feminismo y revolución. Théroigne de Méricourt*. Barcelona: Península.
- SALAZAR BONDY, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI. Disponible en: <https://holismoplanetario.files.wordpress.com/2015/05/existe-una-filosofc3ada-de-nuestra-amc3a9rica.pdf>
- SUNKEL, Osvaldo y PAZ, Pedro (1975). *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. México: 1980.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1984). *El moderno sistema mundo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, Immanuel (coord.) (2001 [1996]). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*. (Coordinado por Immanuel Wallerstein e integrado por Calestous Juma, Evelyn Fox Keller, Dominique Lecourt, Ilya Prigogine, Valentin Mudimbe, Jürgen Kocka, Kinhide Mushakoji, Peter Taylor, Michel-Rolph Trouillot). México: Siglo XXI.

Fecha de recepción: 24 de julio de 2015  
Fecha de aceptación: 20 de septiembre de 2015



Cristina Siñanis y Zulma Palermo

*zulmapalermo@gmail.com*

Universidad Nacional de Salta

## HETEROGENEIDAD ESTRUCTURAL Y RE-EXISTENCIA EN LA ESCUCHA

**Resumen:** *En estas páginas ponemos a disposición de los lectores un relato que busca compartir la escucha de nuestr\*s damnés, integrantes de un pueblo que sigue aprisionado por la colonialidad del poder, buscando en ell\*s las voces de conocimientos negados por el pensamiento de la racionalidad moderna. Ponemos en texto una forma particular de correlación entre dos disciplinas (Filosofía y Etnografía) –herederas de esa modernidad– para indisciplinarlas. Asumimos así la existencia de un conocimiento otro –en diálogo con el pensamiento crítico latinoamericano– producido en la interioridad de un sector comunitario ajeno al discurso preconstruido por la institucionalidad académica, discurso aquel que, sin embargo, está vivo y dinámico sosteniendo la vida de las gentes.*

**Palabras clave:** *Conocimiento otro, Colonialidad del saber*

### **Structural Heterogeneity and re-existence in dialog**

**Abstract:** *In these pages we seek to share a dialog with our damnés, as members of a community that is still trapped by the coloniality of power, in order to hear from them all the knowledge that was negated by the modern rationality thinking. We here state a particular way of relation between two disciplines as heirs of such modernity in order to “indiscipline” them. We then assume the existence of other traditions of knowledge, in dialog with Latin American critical thinking, produced within a community sector external to the pre-constructed discourse from academic institutions. That knowledge –and discourses– are still alive and dynamic supporting the lives of their peoples.*

**Keywords:** *Other knowledges, Coloniality of knowledge*



...la cuestión no radica en mandar, sino en escuchar al que recibe las órdenes. Por eso ante la crisis no caben las soluciones elaboradas minuciosamente por los estudiosos en nombre de un racionalismo de estudiante recién recibido, sino que es preciso entroncar con alguna constante. Y en América no hay otra constante que la de su pueblo. La base de nuestra razón de ser está en éste.  
Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular*

Persiguiendo la concreción de lo que señala el filósofo argentino Rodolfo Kusch nos proponemos relatar la experiencia de la escucha de nuestro *s damnés*<sup>1</sup>, integrantes de un pueblo que sigue aprisionado por la colonialidad del poder, buscando en ellos las voces de conocimientos negados por el pensamiento de la racionalidad moderna. Con el relato de esta (entre otras) experiencias y su potencialidad para construir conocimiento, es nuestro deseo poner en texto una forma particular de íntima correlación entre dos campos disciplinares herederos de esa modernidad (Filosofía y Ciencias Sociales), para indisciplinarlos. Asumimos así la existencia de un conocimiento otro, en diálogo con el del pensamiento crítico latinoamericano, producido en la interioridad de un sector comunitario ajeno al discurso preconstruido por la institucionalidad académica, discurso aquel que, sin embargo, está vivo y dinámico sosteniendo la vida de las gentes.

El relato, escrito en tercera persona y atravesado por construcciones especulativas, viene de la voz y de su indivisible construcción teórica por Cristina Siñanis, quien pone en acto la potencialidad de un pensar emergente del hacer cotidiano en el espacio social al que ella pertenece. Ese andar constructivo nos permitió volver a pensar categorías explicativas preexistentes para finalmente imaginar un horizonte de expectativas de posible concreción en los tiempos por venir.

## Tejiendo saberes

En una pequeña habitación de la casa barrial de Cristina se reúne semanalmente un reducido grupo de mujeres que tejen y charlan deshojando las penas que la vida les ha traído desde siempre. Las agujas se mueven al compás de las bocas que hablan de los hijos, de los precios inalcanzables de la yerba y del pan, del poco trabajo de los hombres, de la

<sup>1</sup> Llamados así desde los escritos de Frantz Fanon (1965).



falta de interés de los jóvenes por lo que la escuela pretende enseñarles... de eso y mucho más.

Cristina escucha y espera que las agujas del tejido vayan también tramando los hilos del recuerdo. Todo es igual que entonces pero distinto al mismo tiempo: las cosas de las que hoy carecen repiten otras viejas, porque sienten y saben que no hay cambios para ellas; aunque también es distinto porque la vida en la ciudad es más difícil de ser sobrellevada que aquellas transcurridas en conjunción con la tierra de las que les cuentan los mayores.

Esos relatos van saliendo, como sin querer, de algunos recovecos de memoria guardados en la infancia, rendijas de ventanas por donde creen mirar espacios abiertos al verde del monte, de los valles o el pardo arenal –que nunca en la ciudad han visto y que algunas conocen solo por la escucha–, “fantasmas” de apariciones que traen dones y castigos, los dones de la tierra y los castigos de los que van en el tiempo despojándola. Entre retazo y retazo de memoria estas mujeres cuyas madres o abuelas han llegado a la ciudad desde el Chaco, los Valles o la Puna, se van aunando también en la comuna del tejido y ya, en lugar de hacer cada quien su propia obra, van entrelazando los hilos para dar forma a un objeto único, multicolor y de posibles muy variados usos: un tapete, una manta, una “artesanía” que puede ser vendida.

Esta pequeña comunidad de mujeres es la puesta en acto entre muchas otras –como la música que dice al conjunto barrial en muy variadas formas: copla, cumbia o chamamé (Siñanis, 2014)- de la compleja constitución cultural que sostiene a estos grupos suburbanos. Esos en los que no hay “rechazo del tercero” –como lo deseara Kusch en su momento mirando / viviendo Buenos Aires– sino que es aceptado “en su vida cotidiana, en esa zona donde ... se mueve la opinión, el hogar, el amor, el lunfardo, el tango por la mitología diaria” (1973:259)<sup>2</sup>. Tales mundos hoy y aquí constituyen una amalgama de prácticas, creencias, costumbres, vivencias, temporalidades procedentes de distintas memorias cuya heterogeneidad se entrama en esa red simbólica que las mujeres tejen con sus manos y sus bocas<sup>3</sup>.

¿Es que en alguna medida hay aquí en acto un *pensamiento seminal*? Un pensamiento –como enuncia Kusch– “... que apunta, aunque míseramente, a conciliar los extremos desgarrados a que se reduce en el fondo la experiencia misma de la vida”. Porque estas mujeres encaran juntas

<sup>2</sup> Desde la perspectiva decolonial Castro Gómez incorpora el principio del tercero incluido en el que “... los contrarios no pueden separarse. Ellos se complementan, se alimentan mutuamente; no puede existir el uno sin el otro, como quiso la lógica excluyente de la ciencia occidental...” (2007: 86).

<sup>3</sup> “Tejido”, “trama”, “red” son metáforas construidas por el discurso posestructuralista de mediados del siglo pasado por las teorías del discurso europeo-deconstructivas del pensamiento científico de su modernidad. Acá, por el contrario, es una actividad comunal en la que se juega la vida cotidiana

“el mantenimiento de la familia” o simplemente buscan “la amistad salvadora” (1973: 301-302).

Este entramado sociocultural es hoy específicamente urbano y no sería demasiado arriesgado entenderlo como una particular forma de interculturalidad. En ella interseca la razón occidental “basada en un pensar causalista, concretado a la intelección, la voluntad, la despersonalización” con la que viene de la realidad misma que se habita, “que personaliza al mundo ...porque enfrenta el desgarramiento original<sup>4</sup> entre lo favorable y lo desfavorable y requiere obsesivamente la unidad”(Kusch, 1973:293). Esta forma de interculturalidad, resultado de las permanentes migraciones a las periferias urbanas desde los adentros de la ruralidad, no da como resultado una “coalición” sino una “colisión” entre culturas. De allí que si bien la cultura blanca-urbana se mantiene separada de la “popular”, mirándola “desde afuera” y “desde arriba”<sup>5</sup>, en esas localizaciones “populares”, no puede negarse la dinámica conflictivamente interactiva que se produce entre ambas. Ya Kusch lo señalaba como una de las contradicciones en las que se debate esta forma de habitar el suelo; se trata de

... la profunda identificación de la clase media con la así llamada cultura occidental, en tanto ésta proclama a aquella como una forma universal de vida... En virtud de la impermeabilidad de dicha clase se generaron las contradicciones en las cuales se debate la humanidad actual (1973: 279).

Es en esa relación conflictiva que se macera esta formación otra de la cultura en la que pueden entrar en correlación memorias diversas que encuentran una forma distinta de arraigo. Por eso tal vez sea posible hoy comprender un pensamiento que se engendra desde una geocorpolítica (Mignolo, 2011) de la vida cotidiana, que actualiza ritualmente antiguos cultos como el de la Pachamama, cuya vigencia se sostiene en una relación particular con la tierra, con los otros y con la vida en ciclos temporales distintos a los fijados por los calendarios de Occidente. Este pensamiento viene a yuxtaponer otras memorias y así se conforma una cultura nueva, diferente, pero no inferior, de las muchas que le han dado forma en el tiempo y que hoy se expresa a través de “nuevos ritos”<sup>6</sup> que adhieren tanto al calendario andino como a algunos rastros de las ritualidades guaraníes y también afro–superpuestos a los naturalizados por la cultura oficial– a los que se está dando, así, *re-existencia* según la definición de Albán-Achinte<sup>7</sup>.

y desde la que se traman otras formas de crítica/resistencia no académicas a esa misma modernidad.

<sup>4</sup>Mignolo la denomina “herida colonial”, en connivencia con Gloria Anzaldúa, es la que deja la lógica histórica impuesta por la colonialidad del poder; la colonialidad del poder es el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial. Esta consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos por sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial (Walter Mignolo, 2003: 39).

<sup>5</sup> En su crítica a la “clase media” Kusch lo expresa claramente: “La impermeabilidad de la clase media con respecto al pueblo americano se advierte primordialmente en el juicio con que todo integrante de la misma juzga a dicho pueblo” (1973: 282). Kusch piensa el conflicto desde la estructura de clases. Para la crítica a la modernidad desde la decolonialidad se trata de una racialización devenida desde la colonia y persistente hasta nuestros días: “La formación de relaciones sociales fundadas en [la idea de] raza, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras [...] Fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista... (Quijano, 2000: 202-203).

<sup>6</sup> Son cada vez más extendidas y naturalizadas prácticas procedentes de la cosmovisión andina como las destinadas a la Virgen de Urkupiña. En 2014 el Estado provincial y la Iglesia católica avalaron y programaron la visita de la “imagen verdadera” que llegó en peregrinación desde su lugar de origen. Insisten en sus discursos sobre la necesidad de legitimar el rito “verdadero” ante las “desviaciones” que sufre en la cultura local en la que alternan con las “peñas” criollas o las “bailantas” con ritmos colombianos. Por acá también se “filtran” remo-



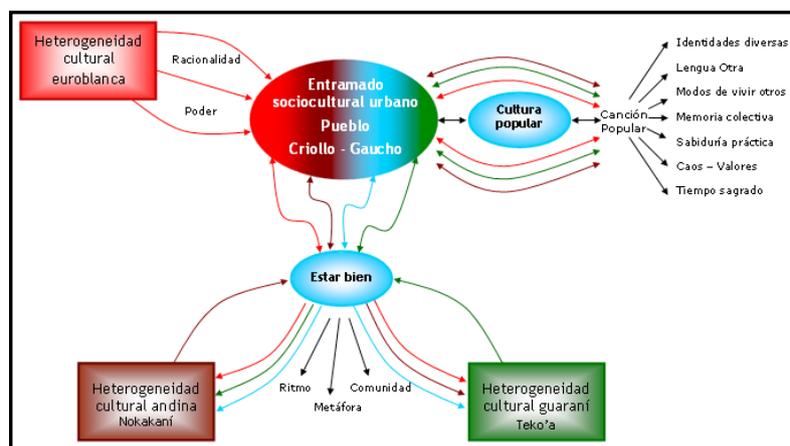
tas expresiones culturales de la africanidad.

“Quien la entiende “...como todos aquellos dispositivos generados históricamente por las comunidades para re-inventarse la vida en confrontación a los patrones de poder que han determinado la manera como estas poblaciones deben vivir...” (2008).

<sup>8</sup> A los efectos de procurar una aproximación comprensiva se hace necesario efectuar una analítica de sus componentes primarios, aun cuando dicha aproximación sea parcial, fragmentaria y –como ocurre con toda esquematización– forzada.

### Potencialidad de un saber “otro”

La complejidad de nuestro presente deja visualizar una forma de vida en tanto práctica intercultural que entrama un cuerpo social tejido con hilos de procedencias y memorias muy diversas<sup>8</sup>:



De este modo se encuentra el entramado pluriverso de nuestra cultura popular urbana, emergente de un lugar fronterizo: el entramado urbano, el pueblo criollo, sustentada en un tiempo-otro (Kusch, 1986). Allí se encuentran y confrontan la racionalidad euro-blanca y una geo-corporal política de la “ñokanización” y la “teko’anización” propias de las memorias ancestrales preexistentes a aquella. Ambas formas de vida confluyen en la búsqueda de la armonía dentro del caos pues para el pensamiento andino, *ñoka* –un “yo” que lo es en la medida en que está en armonía con el universo– implica lucha y constante desafío contra las adversidades, que se armonizan en las fiestas como tiempo fausto de liberación y de renovación. Al mismo tiempo, para la concepción guaraníca del tiempo y del espacio, *teko’a* es la vida misma que se dice a través de la palabra dicha y escuchada más que de las cosas que no alcanzan a visualizarse. De allí también, tal vez, el valor y sentido de los rituales como expresión de la barriada con su centro en el ritmo y en la música, como forma del decir-se, y en el tejido como trama de interacción societaria, dentro de las contradicciones propias del existir en realidades que a la vez que resisten, negocian, en busca del equilibrio que permite sostener la vida.

En estas actividades cotidianas toman forma situaciones concretas de una práctica intercultural “espontánea” ya que –es necesario reiterarlo– encontramos en ellas más que una simple interrelación (o comunicación como generalmente

se lo entiende en los formatos y discursos institucionales) surgida del vínculo que une a las mujeres de este grupo. Es en estas prácticas autogestionarias y asistemáticas donde podrían iniciarse procesos de construcción de un conocimiento y de una práctica política otros, de un poder social (y estatal) distintos, pero no menos válido que el impuesto por la hegemonía (ver Walsh, Catherin, 2009).

¿Se trataría, entonces, de un *espacio fronterizo*<sup>9</sup> como lo entiende Mignolo (2003), cuya historia local no se somete totalmente a los designios del poder global? Y de serlo, ¿está dando cuenta de la heterogeneidad histórico-estructural de una localización específica en América Latina (Quijano, 2000)? Porque es precisamente esa heterogeneidad, esa “totalidad contradictoria” (Cornejo Polar, 1987) dinámica y compleja, señalada insistentemente por Kusch, la que escapa a la mirada totalizante del pensamiento único.

A este pensamiento y a los cánones “científicos” que lo caracterizan responden los investigadores que miran desde fuera modos de vida que les son ajenos dando lugar a un “vacío intercultural” (Kusch, 1976, 1978, 1986). Tal vacío no puede ser llenado en tanto el investigador y el “objeto” investigado habitan “suelos” distintos y distantes, cuando se piensa que la seriedad de la investigación se encuentra en “la copiosa bibliografía, la cual en un tema como éste no existe y, cuando la hay, suele conducir siempre por caminos ajenos a América” (Kusch, 1986, Exordio, s/p).

El concepto de interculturalidad que hemos podido perfilar acá responde, en cambio, a una práctica comunitaria, remota memoria de la *minga*, cuyo valor y autenticidad radican en que no dependen de una directiva que se propone o impone desde fuera, ni del cientificismo reiteradamente rechazado por nuestro filósofo. Surge de sujetos subalternizados de la periferia urbana que no recurren a una “copiosa bibliografía” para autointerpretarse, sino a las propias emergencias. Por ello es una práctica que puede lograr no someterse ni someter a quienes la ejercen a los designios de los aparatos del poder en cualquiera de sus formas.

De este modo, se estaría respondiendo a uno de los tantos interrogantes a los que Kusch busca encontrar salida cuando incursiona en el pensamiento del estar que caracteriza a las culturas amerindias: “¿En qué medida se continúa ese pensar en nuestro pueblo y cuál es, además, su verdadera índole?” (1973:268). Esta reducida comunidad de mujeres tejedoras

<sup>9</sup> Es este un “tercer lugar”, un campo de fuerzas en el que se actualizan las contradicciones, en el que la lucha por la hegemonía se traduce en el diseño de unas lindes simbólicas, lingüísticas, subjetivas, representacionales “otras”, altamente diferenciadas del canon occidental. Se trata de un espacio elusivo en el que conocer el mundo ya no significa su apropiación porque todas las reglas inventadas para ello han caído en la vacuidad y la inoperancia; es ese espacio “de la espera” en el que ya lo que era no es y en el que todo está por ser construido (Palermo, 2000).



de hilos y relatos podrían estar dando algunos síntomas esclarecedores: ese pensamiento está vigente en cada acto cotidiano, en las tramas del solo vivir, porque es “ahí donde el desgarramiento de la contradicción recobr[a] su unidad” (Kusch, 1973: 297).

### **Envío**

Hemos creído pertinente hacer visible una acción comunitaria y una interpretación de ella concretada desde su interioridad, como despliegue de lo que –en el presente y en un contexto distinto– practicó y propuso en su momento Rodolfo Kusch. Tendida la mirada desde una doble perspectiva, epistémica y política, creemos que es posible generar conocimiento a partir de experiencias locales colectivas que se orienten a producir radicales transformaciones en la vida de las sociedades. Todavía creemos posible que éstas lleguen a modificar las formas de vida de los pueblos a través de otras lógicas de organización del Estado, sobre la base de interacciones simétricas y solidarias entre sujetos largamente sometidos a prácticas subalternizantes.

Desde esa perspectiva, “interculturalidad” designa aquí un campo de prácticas que podrían llegar a producir un real desprendimiento de los sistemas organizados tanto del Estado como del conocimiento validado e instituido, por los que se ha silenciado históricamente los saberes y las potencialidades de grupos considerados “minoritarios” ya sea por raza, género, sexualidad o capacidades diferentes. Como consecuencia de ello, implica desprenderse también de los moldes decimonónicos de la conformación de las naciones, ya que en su constitución moderna excluyó a esos grupos que a través de múltiples movimientos sociales y políticos hoy tienen una creciente presencia pública y aún institucional. La interculturalidad, por lo tanto, es para nosotras una práctica “realmente existente” –como entendemos la percibió Kusch– por fuera de los estereotipos de los sistemas educativos y que podría llevar en un futuro que quisiéramos no tan lejano a la organización de Estados plurinacionales realmente representativos para la emergencia de un mundo donde quepan muchos mundos, como propuso el Foro Social Mundial de Porto Alegre (Palermo, 2011).

## Bibliografía

- ALBÁN-ACHINTE, Adolfo (2008). *¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia*. Ponencia presentada en Seminario Internacional Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional (Paper).
- CORNEJO POLAR, Antonio (1987). "La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias". En PIZARRO, Ana (comp.) *Hacia una Historia de la Literatura Latinoamericana*. México: El Colegio de México, pp. 123-131.
- FANON, Franz (1965) [1952] *¡Escucha, blanco!* Barcelona: Nova Terra.
- KUSCH, Rodolfo (1973). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: ICA.
- KUSCH, Rodolfo (1975). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Editorial Cimarón.
- KUSCH, Rodolfo (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambreiro.
- KUSCH, Rodolfo (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Latinoamericana*. Buenos Aires: Castañeda.
- KUSCH, Rodolfo (1986). *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum.
- LASTRA, Antonio (2008). Walter Mignolo y la idea de América Latina. Un intercambio de opiniones. En *Revista Tabula Rasa*. Colombia, Universidad Mayor de Cundinamarca. N° 9, pp. 285-312.
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Theories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Bother Thinking*. Nueva Jersey: Princeton Univ. Press.
- MIGNOLO, Walter (2003). "Un paradigma otro": *colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico, Prefacio a la edición castellana de Historias locales / diseños globales*. Madrid: Akal.
- MIGNOLO, Walter (2011). *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- PALERMO, Zulma (2000). "Semiótica del vacío y de la espera". En *Dispositio*. University of Michigan. Vol. 24, N° 51, pp. 13-26.
- PALERMO, Zulma (2011). Perspectiva intercultural y opción decolonial. En *Revista Latinoamericana Pacarina de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 1, pp. 11-26.



QUIJANO, Aníbal (1990). Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina”. En LANDER, Edgardo (Ed.), *Modernidad y Universalismo*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, pp. 27-42.

QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 201-246.

WALSH, Catherin (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya-Yala.

Fecha de recepción: 8 de junio de 2015

Fecha de aceptación: 7 de setiembre de 2015





Marcos Jesús García

*mgarcia@mendoza-conicet.gob.ar*

CONICET IMESC- IDEHESI. UNCuyo

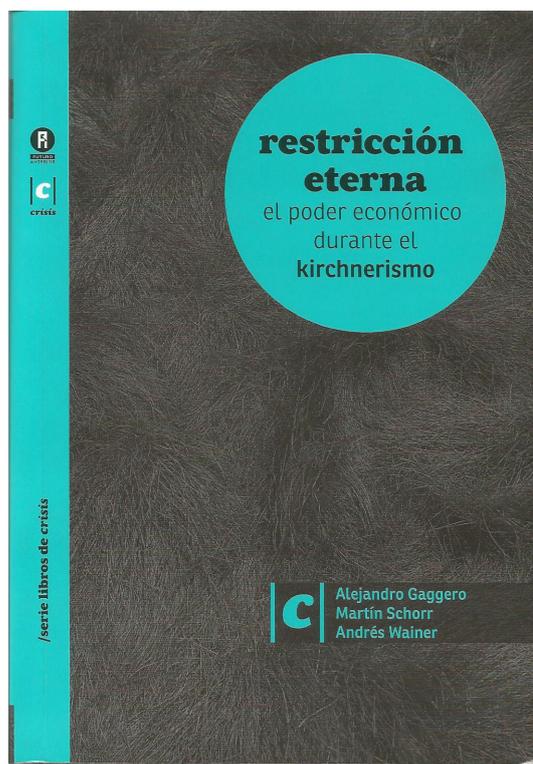
**CONTROVERSIAS RESPECTO DEL PODER  
ECONÓMICO CONCENTRADO: LOS GRUPOS  
ECONÓMICOS Y LAS  
TRANSNACIONALES COMO OBSTÁCULOS  
PARA OTRO DESARROLLO EN ARGENTINA**

*RESTRICCIÓN ETERNA. EL PODER ECONÓMICO DURANTE EL KIRCHNERISMO  
DE ALEJANDRO GAGGERO, MARTÍN SCHORR Y ANDRÉS WAINER. BUENOS  
AIRES: FUTURO ANTERIOR Y REVISTA CRISIS (2014) 175 PP.*

Durante la “década” kirchnerista los cuadros gobernantes volvieron, como en la época dorada de la industrialización por sustitución de importaciones, a evocar a la burguesía nacional como potencial promotora de un proceso de desarrollo que permitiese romper los vínculos que, históricamente, han relegado a la economía argentina a una posición dependiente y subordinada en el concierto internacional.

En este libro Schorr, Gaggero y Wainer, a partir de una minuciosa investigación respaldada en sólidas argumentaciones y bases de datos, buscan problematizar este supuesto. Yendo más allá del discurso oficial, se enfocan en el desenvolvimiento concreto de las principales variables y de los agentes económicos en la posconvertibilidad. Lectura que intenta ser también política, ya que procura dilucidar los intereses y proyectos políticos de las distintas fracciones integrantes del capital concentrado en Argentina.

A este estudio lo estructura una hipótesis de



trabajo: desde los noventa hubo un proceso de concentración y centralización del capital que tuvo como vector dinamizador al capital extranjero. Esto conllevó una progresiva desnacionalización de la economía que marcó el retroceso de los grupos económicos locales, pilares del poder económico emergente posdictadura (Azpiazu, Daniel et al, 2004).

Para refutar o, en su defecto, convalidar este planteamiento los investigadores intentan demostrar si hubo una desaceleración de este proceso luego de la caída de la convertibilidad. Ruptura que defienden los intelectuales que hablan de un nuevo régimen de acumulación denominado “productivo con inclusión social”. En él jugarían un rol preponderante las firmas de capital local que dispondrían de interés por promover un “capitalismo nacional” cuyas características centrales serían un mercado interno en expansión y un empresariado nacional pujante interesado en abastecerlo, esta fracción del capital entraría en contradicción directa con el capital transnacional más enfocado en ser competitivo en los mercados externos.

Guiados por el propósito aludido, comienzan el análisis de la posconvertibilidad. En primer lugar, dejan en claro que su génesis histórica fue una de las crisis más importantes de la historia argentina que se da entre 1998-2002. Como resultado tiene lugar el colapso del régimen convertible, abrupta caída del producto, una crisis política y social prácticamente sin precedentes.

Posteriormente la economía argentina inició una etapa de fuerte expansión. Repunte posibilitado por un cambio en la dirección de la política económica, que tuvo como soporte la megadevaluación de la moneda. A ella le sucedió una caída significativa del salario real, luego revertida paulatinamente mediante incentivos varios al consumo interno. Esto, sumado a la protección brindada por el dólar alto, permitió la recuperación de los sectores productores de bienes, tanto en el mercado interno como el externo.

En líneas generales, se trató de un período en que los agregados macroeconómicos tuvieron desempeños positivos, los cimientos de esa evolución auspiciosa fueron los superávits gemelos –comercial y fiscal–, el proceso de desendeudamiento y la recuperación de los niveles de empleo. Bajo este nuevo contexto los autores identifican un cuadro de agentes ganadores y perdedores en la posconvertibilidad, entramado que puede contribuir a refutar algunos de los



lugares comunes en los que abrevia la intelectualidad orgánica.

Dicho cuadro busca esquematizar lo sucedido en el interior de la cúpula empresarial<sup>1</sup>. Allí, constatan la consolidación del proceso de extranjerización que ha tenido lugar en el núcleo del poder económico del país. Contrapartida del retroceso de los grupos económicos locales que continuaron perdiendo participación relativa, a causa de la venta total o parcial de sus participaciones accionarias a capitales foráneos.

<sup>1</sup> Son las 200 mayores empresas de la economía argentina según ventas.

Solo aquellos grupos económicos locales que previamente alcanzaron niveles de competitividad lograron cierto grado de internacionalización y, por ende, competir en igualdad de condiciones con el capital internacional y mantener su importancia relativa. Entre ellos, contamos algunos productores de bienes intermedios de uso difundido como Techint o Madanes, y otros anclados en la producción de bienes industriales de origen agropecuario como Urquía, Mastellone o Arcor.

Después están los *holdings* que crecieron al amparo de las normativas y/o concesiones estatales. Así irrumpen dentro de la élite empresarial un puñado de conglomerados nacionales “nuevos” que aprovechan nichos de acumulación protegidos de la competencia extranjera vinculados a la obra pública, a los servicios o a los juegos de azar. Privilegiados por licitaciones o concesiones públicas, entre ellos, sobresalen grupos como Electroingeniería, Cartellone o Indalo.

En fin, la información relevada confirma la agudización del proceso de concentración y extranjerización de la economía. Como remarcan cada vez que pueden: ambos procesos fueron de la mano aunque con características diferentes según los períodos. Por lo que hay que separar entre la convertibilidad, en la que tuvo primacía una desnacionalización por desposesión o extensiva (venta de empresas nacionales al capital extranjero), en tanto, en la posconvertibilidad prevaleció una desnacionalización intensiva o en profundidad a partir del desempeño diferencial de las firmas (por ejemplo por productividad, escala, control de mercados oligopólicos, otros).

El avance del capital transnacional, posibilitado por la continuidad de buena parte del andamiaje normativo-institucional neoliberal (por ejemplo la ley de inversiones extranjeras, la de entidades financieras y la ratificación de los Tratados Bilaterales de Inversión<sup>2</sup>) significó el predominio

de una fracción del capital cuyo centro de decisión escapa a los límites territoriales de la nación. En general, estas empresas forman parte de grandes conglomerados que conservan sus actividades intensivas en conocimiento en los países centrales, lo que guarda efectos sobre la calidad del empleo que generan en nuestro país y sobre la dependencia de insumos del exterior. Además deciden sus inversiones en función de la evolución de sus negocios globales por lo son proclives a remitir, ante la falta de normativas que lo limiten, gran parte de sus utilidades al exterior.

Sin dudas son prácticas que han contribuido al recrudecimiento de la restricción externa en los últimos años. Comportamientos que, en definitiva, están en línea con la ausencia de cambio estructural de la matriz productiva local, entramado que los grupos económicos locales tampoco están dispuestos a modificar ya que cumplen funciones subsidiarias o, en el mejor de los casos, no contradictorias con las del capital extranjero cuya preeminencia ha ido en aumento. Esta convergencia de intereses tiene como eje la exitosa inserción exportadora de estas fracciones del capital, lo cual condice con su elevado superávit comercial contrastante con el déficit del resto de la economía. Tanto los “viejos” grupos económicos como las transnacionales son, vía exportaciones, los mayores proveedores de divisas de la economía argentina. Ello les otorga un enorme poder de veto sobre las políticas públicas. Capacidad de coacción que puede suscitar la claudicación gubernamental o la resistencia, pero si esta última no es acompañada por políticas industriales que modifiquen dicha situación estructural de privilegio, a la larga se impone el desgaste y posterior claudicación.

Si bien el panorama no es alentador, los investigadores reconocen el avance de un actor con indudable potencial transformador: el Estado nacional. Su injerencia en la economía fue un mecanismo de acción puesto en funcionamiento ante los inconvenientes del sector privado en la gestión de algunas de sus empresas. Este proceder fue usual en aquellos sectores proveedores de servicios públicos o esenciales y en otros productores de bienes estratégicos<sup>3</sup>. Fortalecer la injerencia del Estado<sup>4</sup> en una dirección determinada, o sea propiciar su papel de planificador del desarrollo nacional es crucial para el futuro del país. Un proceder que contribuiría, sustancialmente, al quiebre definitivo de las herencias del largo proceso de desindustrialización que empezó en 1976,

<sup>2</sup> Leyes que nos remiten a la última dictadura militar. Mientras los TBI tienen su origen en el menemismo.

<sup>3</sup> La recuperación de la administración de los activos de las AFJP permitió, a su vez, a la ANSES adquirir participación en muchas de las empresas en las que las administradoras de fondos de jubilaciones y pensiones poseían acciones.

<sup>4</sup> Aclaremos que, necesariamente, debe tratarse de un Estado que refleje correlaciones de fuerzas favorables al campo popular.



y de la extranjerización y concentración de la economía acentuada desde la década de los noventa.

Erigiéndose, así, en alternativa válida frente a la ausencia objetiva de una burguesía nacional<sup>5</sup> preocupada por el mercado interno y por promover un perfil de especialización internacional alternativo que permita insertarse en las cadenas globales de valor (CGV) como eslabones y producciones asentadas en ventajas comparativas dinámicas, intensivas en tecnología y conocimiento. De este modo el país, en razón de esa fuerte intervención estatal, estaría en condiciones de captar mayor parte del excedente mundial. Esto, para crear mayor cantidad y calidad de empleo para los argentinos que permitan que la inclusión social rebase los límites impuestos por la actual política de subsidios y transferencias, cuyo alcance siempre es exiguo y su permanencia está sujeta a los vaivenes político-económicos.

<sup>5</sup> A lo cual deberíamos agregar la debilidad política-económica del pequeño y mediano empresariado nacional, que lo volvería incapaz de hegemonizar un proceso de estas características.

## Bibliografía

AZPIAZU, Daniel; BASUALDO, Eduardo, y KHAVISSE, Miguel (2004). *El nuevo poder económico en la Argentina de los ochenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Fecha de recepción: 14 de mayo de 2015

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2015



Ana María Mendes Diz

*anamendesdiz@uolsinects.com.ar*

Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales

UBA

Graciela Di Marco

*gradimarco@gmail.com*

CEDEHU - UNSAM

## LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS JÓVENES Y SU RESIGNIFICACIÓN EN EL ESPACIO VIRTUAL

HACIA UN ESTUDIO INTERCULTURAL

**Resumen:** *En el presente artículo, que es una de las producciones de un proyecto más amplio, por un lado se reflexiona acerca de las relaciones entre la política y los jóvenes en tres países, Argentina, Chile y Túnez, y se analizan diversas prácticas políticas según se viva en contextos dictatoriales o democráticos. Por otro, se incorpora la diversidad de canales de participación que aportan los avances tecnológicos como las nuevas tecnologías de la información y la comunicación –NTIC– que en los últimos tiempos han activado la participación política de los jóvenes dada su relevancia en las nuevas modalidades de configuración intersubjetiva y en la lucha política.*

**Palabras clave:** *Juventud, Participación política, NTIC*

**Young people's political participation and its resinification in the virtual space.  
Towards an intercultural study**

**Abstract:** *The present article is part of a broader project. On the one hand we reflect on the relations between politics and young people from three countries: Argentina, Chile y Tunisia; and also analyze diverse political practices according to their context, whether they are dictatorial or democratic . On the other hand, the study includes the diverse channels of participation that are contributed by technological advances such as new information and communication technologies –NTIC- that have activated young people's political participation in recent times, given their relevance in the new intersubjective setting modalities and in political struggle.*

**Keywords:** *Youth, Political participation, NTIC*



## Introducción

El contenido del presente artículo forma parte de un proyecto más amplio en desarrollo, que parte de la hipótesis de que las experiencias de los países de América Latina, vistas a más de tres décadas de sus transiciones democráticas y sus devenires, proveen de importantes *insights* a la hora de reflexionar sobre las transformaciones en curso en los países del Norte de África<sup>1</sup>. Desde una perspectiva comparativa, seleccionamos las democratizaciones en Argentina, Chile y Brasil, para dar cuenta de procesos de larga duración, sus logros y dificultades. Sostenemos que esta mirada desde el Sur global puede aportar a la reflexión sobre las democratizaciones en el Norte de África, con los aportes de una visión crítica acerca de las teorías de las democratizaciones vigentes, especialmente en los países del Norte<sup>2</sup>.

Nuestro propósito en este artículo es analizar los procesos iniciados con la Primavera Árabe, en los que las juventudes y las mujeres tuvieron un activo rol. Tratamos de evitar las conclusiones apresuradas, al calor de la excitación provocada por las novedosas revueltas en países que se suponían cristalizados en gobiernos autocráticos<sup>3</sup>.

Para reflexionar sobre las relaciones entre los/as jóvenes y la política se seleccionaron para esta ocasión Argentina y Chile, en América Latina; Túnez y Egipto en el Norte de África, bajo el supuesto de las anteriores consideraciones y de la necesidad de expandir la mirada de las ciencias sociales con estudios comparativos que aborden no solo América Latina sino otras regiones, del mismo modo que se ha realizado con las comparaciones entre esta y las democratizaciones del Este de Europa y Sudáfrica<sup>4</sup>. Lo cual implica, en nuestra investigación, el desafío de evitar la perspectiva orientalista (Said, 1978, 2008), que reduce al árabe, al musulmán, a un “otro”<sup>5</sup>.

En el artículo nos proponemos presentar algunas modalidades de participación política de los y las jóvenes en los países seleccionados, lo cual nos remite a dos momentos: uno, las dictaduras –en América Latina– y los gobiernos autocráticos –en el Norte de África–, y el segundo, los procesos de democratización y/o consolidación democrática, con sus matices.

También abordar nuevas formas de activismo, especialmente al poner el foco en las juventudes. Llegados al tercer milenio, es necesario dar cuenta de cómo las nuevas

<sup>1</sup> Por su parte, las distintas agencias de Naciones Unidas (en especial, UNESCO y PNUD) no dejan de intervenir en esta disputa discursiva: vienen trabajando activamente para favorecer los estudios comparativos y han favorecido contactos para que muchos países de América Latina compartan sus experiencias respecto de las transiciones democráticas con los países del Oriente Medio y el Norte de África. En el informe de UNESCO (2011), se resaltan a las mujeres y a los/as jóvenes, como “motores de la revolución árabe”, y a estos últimos/as como protagonistas ineludibles, considerando que los derechos de las mujeres son la otra revolución necesaria.

<sup>2</sup> Proyecto “Estudio comparativo sobre la lucha por los derechos humanos, los derechos de las mujeres y el laicismo, en los procesos de transición desde los regímenes autoritarios a la democracia en el cono Sur de América Latina (Argentina, Chile y Brasil) y el Norte de África (Túnez, Egipto y Marruecos)”, con sede en la Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

<sup>3</sup> Estos últimos no representaban un problema para países como Estados Unidos y algunos de Europa, en la medida que podían controlar a las élites gobernantes, que a su vez ejercen el poder con una combinación de ciertas instituciones formales de la democracia, control y represión.

<sup>4</sup> La selección de Túnez, Marruecos y Egipto como primer plano desde el cual abordar las profundas transformaciones que agitan el Norte de África para comparar con los procesos democratizadores que tuvieron lugar en el cono Sur de América,



en especial, Argentina, Brasil y Chile, obedece a varias razones: a) estos países difieren entre sí en relación con su sistema político: Túnez es una república presidencialista, con un poder legislativo, la Asamblea Nacional, bicameral; Egipto es un sistema semipresidencialista bicameral y Marruecos es una monarquía constitucional, con legislatura bicameral. Los dos primeros pueden ser caracterizados como autocracias semiliberalizadas (Brumberg, 2002) o híbrido autoritario-democrático (Linz y Stepan, 2013), el tercero conserva características de sultanismo, con aspectos de los anteriormente mencionados; b) en Túnez y Egipto se logró la dimisión de los presidentes, Zine el Abidine Ben Ali y Hosni Mubarak. En Marruecos fue el mismo rey Mohamed VI el que encabezó rápidamente las reformas; c) en los tres países en 2011, habían ganado las elecciones los partidos islámicos en alianza con otros partidos, con lo cual controlaban los nuevos gobiernos e influenciaban los contenidos de las nuevas constituciones.

<sup>5</sup> "... el orientalismo se puede comprender mejor si se analiza como un conjunto de represiones y limitaciones mentales más que como una simple doctrina positiva. Si la esencia del orientalismo es la distinción incuestionable entre la superioridad occidental y la inferioridad oriental, debemos estar dispuestos a observar cómo el orientalismo, a través de su evolución y de su historia subsecuente, profundizó e incluso agudizó la distinción" (Said, 2008: 71).

\* En el texto se evita el lenguaje sexista, por lo que se alude a los y las jóvenes, colocando los/as cada vez que fue necesario.

tecnologías de la información y la comunicación (NTIC) en los últimos tiempos han activado la participación política de los jóvenes dada la relevancia de este soporte en las nuevas modalidades de configuración intersubjetiva de los mismos.

### Los/as jóvenes y la política\*

Hablar de juventudes es apelar más que a una condición natural a una construcción social que se apoya en elementos psicobiológicos y que encierra significaciones complejas. Las condiciones históricas, la situación socioeconómica y las pautas culturales y de género definen el cuándo y el cómo de esta difusa y diversa época de la vida (Margulis, 1996; Mendes Diz et al., 2004).

La noción de juventud tiene apenas un par de siglos, fue recién en las primeras décadas del siglo pasado cuando este vocablo empezó a consolidarse en los discursos. Más precisamente tras la Segunda Guerra Mundial, en los países considerados desarrollados se distinguió con mayor claridad una nueva etapa vital entre la adolescencia y la adultez. Para ello fueron decisivos fenómenos tales como la prosperidad económica, el alargamiento de los años escolares junto con un mayor tiempo de dependencia familiar y el aumento de la exigencia educativa por parte de la sociedad industrial y tecnológica. Estos fenómenos se refieren especialmente a los jóvenes de niveles socioeconómicos medios y altos. Como sostiene Rossana Reguillo (2000), la juventud es entonces una "invención de la posguerra".

Asimismo, reconocemos el concepto de juventudes, sus representaciones, expresiones y prácticas, desde la perspectiva de metáfora social, lo cual significa entender a la juventud como una expresión simbólica de los procesos de transición o cambio social y cultural de la sociedad contemporánea (Mendes Diz, 2001; Fernández Poncela, 2003).

Se trata de una imagen refleja: por un lado cómo se ven los/as jóvenes a sí mismos y por otro, cómo se ven sus identidades, mediatizadas por la mirada de los adultos. Y lo que es fundamental, desde la mirada de los medios de comunicación, que en cierto modo no solo reflejan la realidad sino que contribuyen a construirla (Saintout, 2005). Al hacerlo, destacan las prácticas sociales de aquellos jóvenes más visibles, no necesariamente los que son mayoría, y

las expanden al resto como si constituyeran un colectivo homogéneo.

Algunos autores hablan del retroceso de la juventud en muchos de los países de América Latina en la participación política, sin embargo éste es un tema de mayor complejidad que requiere problematizar la relación política-juventud (Alvarado et al., 2012).

Esto significa, por un lado, poner el acento en los aspectos formales de la participación política (los institucionales), que son precisamente de los que se distancian los/as jóvenes, particularmente con gobiernos democráticos, como ya veremos. Es el aspecto en el que se reconoce que la institución subsume al sujeto y se valora la adaptación en detrimento de la creatividad. Una segunda mirada comprende la relación política-juventud desde lo comunicacional y cultural, las mediaciones estéticas que se visualizan como expresiones y prácticas de participación de la época contemporánea. Se apunta a las formas particulares de comunicación que establecen las culturas juveniles en el marco de un contexto social y político cambiante. Es aquí donde en el tercer milenio las NTIC juegan un papel preponderante.

La ausencia de participación en el primer sentido “no expresa la apoliticidad de los jóvenes, sino, por el contrario, una fuerte conciencia de lo público que los obliga a ‘dejar’ los espacios formales de la política que aparecen a su juicio envilecidos por la toma de decisiones pretendidamente colectivas” (Restrepo, 2010: 180). Se trata pues, de una ampliación de agencia por parte de los/as jóvenes.

Entonces, tal vez sea cierto que muchos/as jóvenes estén más escépticos, que descrean de quienes ejercen la política, que sientan que la política no incorpora sus necesidades y que prefieran realizar otras actividades. Pero en todo caso, estamos hablando del primer sentido de la relación política-juventud, el institucional. Por ejemplo, en muchos de nuestros países los/as jóvenes votan menos que en otros momentos históricos, y también que los consejos nacionales o mesas de Concertación Juvenil de los diferentes países del MERCOSUR muestran signos de agotamiento (en Argentina, en Paraguay y en Uruguay), han desaparecido en Chile, o nunca han tenido vigencia efectiva en Brasil (Rodríguez, 2004).

Además, si retomamos el concepto de juventud como metáfora social, lo cual implica entender a los/as jóvenes como la expresión simbólica de lo que sucede en la



sociedad (Mendes Diz, 2001; Fernández Poncella, 2003), nos preguntamos cuán cerca de ese uso y de ese aspecto de la política están los/as adultos/as en esos mismos países. El descontento no necesariamente es propio de los/as jóvenes solo por su condición de tales.

Incluso, podemos avanzar argumentando que no es cierto que participan menos, sino que tienen otras modalidades de participación, algunas muy propias, como la participación que mantienen en las redes sociales, que se han transformado en verdaderos movimientos juveniles más ligados a prácticas culturales y al desarrollo de acciones más estrechamente relacionadas con su vida cotidiana. Y en este caso, estamos hablando del segundo sentido de la relación política-jóvenes, que retomaremos más adelante al analizar la participación política de los/as jóvenes en distintos momentos históricos y en países diversos.

Como ya lo expresara Elizabeth Jelin, haciendo referencia a lo que en los ochenta se denominaban nuevos movimientos sociales:

No serían simplemente nuevas formas de hacer política sino nuevas formas de relaciones y de organización social: lo que se instituye es una nueva manera de relacionar lo político y lo social, el mundo público y la vida privada, en la cual las prácticas sociales cotidianas se incluyen junto y en directa interacción con, lo ideológico y lo institucional político (Jelin, 1985: 17-18).

Es en esa interacción intersubjetiva en la que se revela el sentido de la política. La política se entiende en relación con el otro, a través de la confrontación de opiniones, para llegar a establecer consensos, alianzas para el logro de fines colectivos (Arendt, 1997).

Como sostiene Rossana Reguillo “más que evaluar su desempeño (el de los jóvenes) desde un conjunto de parámetros preestablecidos, se trata de comprender desde sus propios ritmos y espacios las dinámicas particulares que configuran sus percepciones del mundo y sus prácticas” (2000:103), entre las cuales obviamente están las políticas.

Los/as jóvenes se interesan en la política cuando esta logra conectarse simbólicamente con los aspectos de la vida cotidiana propia y de la comunidad. Se los visibiliza entonces como “seres políticos que hacen y transforman la política y los sentidos de lo político en sus prácticas cotidianas, como una manera de adueñarse de su destino, darle sentidos propios a su vida, constituir maneras alternativas de ejercicio

de poder” (Fernández Poncella, 2003: 8). Todo lo cual está en consonancia con el *ethos* de la modernidad tardía, que moldea sus subjetividades y como nunca antes se encuentran “obligados a individualizarse” (Beck y Beck-Gernsheim, 2003) en los tiempos que les toca vivir.

En climas democráticos es posible que el interés juvenil decrezca, pero en realidad esto ocurre porque pueden no verse representados, como veremos más adelante. Los/as jóvenes se van alejando de la política (institucionalmente hablando) cuando la política dejó de ser útil para satisfacer las necesidades de los ciudadanos, en este caso, los/as jóvenes. Esto ocurre cuando la democracia, sistema al que estos/as adhieren mayoritariamente, no funciona adecuadamente.

En lo que sigue se irán hilvanando algunas reflexiones en torno a las modalidades que adopta la participación política de los/as jóvenes en los cuatro países mencionados, con sus similitudes y especificidades. Dos de América Latina (Chile y Argentina) y dos del Norte de África (Túnez y Egipto).

Comenzaremos con los movimientos juveniles argentinos y chilenos con una mirada retrospectiva sobre sus prácticas sociales.

## **Tiempos de dictaduras en Argentina y Chile: entre los 70 y los 80**

Puede decirse que es en la segunda mitad del siglo XX que los/as jóvenes han sido importantes protagonistas de la historia. Protagonizaron movimientos contraculturales que cuestionaban las instituciones sociales vigentes.

En este período algunos/as jóvenes constituyeron grupos alternativos que ocupaban el mundo público integrados en movimientos sociales artísticos, en pos de una ruptura con los valores de los adultos. Los menos radicalizados lideraron movimientos culturales, nuevos géneros musicales, como el rock y el twist marcando un estilo de baile, incluso de vestimenta y apariencia que exhibía la sexualidad y enfrentaba convenciones tradicionales; de algún modo se priorizaba así la cultura como espacio de innovación social entre los/as jóvenes (Manzano, 2010; Garretón, 2008; Alvarado y Vommaro, 2010). La trasgresión a las normas y valores culturales y la militancia política se combinaron para construir la imagen de una juventud con conciencia de sí misma, que gozaba de condiciones materiales de las que sus padres carecieron y que



los/as colocó en el lugar del protagonismo transformador de la sociedad.

Una parte de la juventud se integraba a los movimientos guerrilleros que cuestionaban al poder en varios de nuestros países, lo cual hizo que fueran considerados como “responsables de la violencia urbana”, diferenciándolos de los hippies “inofensivos”. Eran tiempos de dictaduras en los que el rol central de la política era luchar contra ellas, y esto es lo que hacían los/as jóvenes que se opusieron a las dictaduras “poniendo el cuerpo” tanto en Argentina como en Chile.

Es en esta etapa en que la juventud emerge como sujeto político claramente militante. En Argentina, en 1969 se fusionaron diversas circunstancias que convirtieron lo que se inició como protesta obrera y estudiantil en una rebelión popular que lanzó a la arena a los/as jóvenes como actores políticos en el marco de un contexto represivo, y así surge el Cordobazo. En los setenta se forman e inician acciones diferentes grupos armados. Entre ellos el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), de orientación marxista, y Montoneros, asociado con la izquierda peronista. Además de las juventudes políticas, como el Peronismo de Base (PB) y la Juventud Peronista (JP) y la Junta Coordinadora Nacional (JCN) (la coordinadora, en la jerga política) en la Unión Cívica Radical. Durante la dictadura cívico-militar en Argentina los jóvenes participaron en prácticas de resistencia obrera en los lugares de trabajo, y en espacios alternativos de la Iglesia Católica protagonizados por jóvenes laicos y por jóvenes sacerdotes comprometidos (Bonvillani et al., 2010).

Las atrocidades del terrorismo de Estado tornó invisibles a los/as jóvenes en la arena política, y los vimos entonces replegados sobre sí mismos, al igual que los/as adultos/as. Fue además, la generación que asistió al ocaso de las grandes utopías.

En Chile, a su vez, la década del 80 fue testigo de movilizaciones sociales y de protestas mayoritariamente integradas por jóvenes, contra la dictadura de Augusto Pinochet. La juventud estuvo involucrada en la lucha armada, en organizaciones político-militares como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), que data de 1965; el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR), brazo armado del Partido Comunista, y el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) Lautaro, organización política de jóvenes urbano-populares. En general hay consenso en afirmar

que en 1994 se cerró la etapa de insurgencia, años después de que con la conjunción de todas las fuerzas opositoras y gran participación ciudadana, se implementó el plebiscito en octubre de 1988 que acaba con la dictadura. No obstante, la militancia de base no desapareció y es posible rastrearla en la emergencia de las organizaciones juveniles, como el movimiento denominado de los Pingüinos surgido en 2006, que analizamos más adelante.

La Asamblea de la Civilidad aglutinó el 59,2% de los jóvenes que al año siguiente concurrieron masivamente a las urnas (Cumsille, 2011). Se inaugura así el primer gobierno elegido democráticamente. Se trató de una transición incompleta –solo resolvería el cambio de régimen-dictadura por democracia–. El gobierno de Patricio Aylwin recibe un país en el que la impunidad estaba garantizada, con un Congreso que consagraba un empate entre las fuerzas de la dictadura y las democráticas, y con un comandante en jefe de la dictadura.

Sin embargo, según el análisis de Manuel Antonio Garretón (1990), no había descontento popular en Chile porque existían dos condiciones que permeaban la novel democracia: por un lado no se estaba enfrentando una crisis económica aguda –aunque no podía soslayarse la existencia de la desigualdad social– que obligara a planes de emergencia como sí ocurrió en otros países como Brasil y Argentina. Por otro lado, la consolidación democrática tendría que (re)construir nuevas relaciones entre política y sociedad perversamente transformadas por la dictadura. La crisis a enfrentar era entonces de índole política más que económica.

Es recién en los últimos años que esta situación de desigualdad empieza a incomodar, particularmente a los/as chilenos/as jóvenes (Garretón, 2013; Bonner, 2014).

## **Tiempos de democracia en Argentina y Chile: los 90 y comienzos de siglo**

En los 90, si bien aparecen visiones heterogéneas sobre los/as jóvenes y su relación con la política, se consolida el relato acerca de su desinterés, que se expresa en menciones como la siguiente “se entregan al ocio no planificado, eterno, abúlico” (Saintout, 2005:18), transformando su idealismo en pragmatismo, encarnado en la expresión de cierto desencanto por la política (Garretón, 2008). Se explicaba la apatía por la



<sup>6</sup> Estas leyes tuvieron como finalidad declarar exentos de castigo a los militares que intervinieron en la represión. La Ley de Punto Final anuló todos los cargos penales por delitos cometidos antes de diciembre de 1983. La Ley de Obediencia Debida otorgó la amnistía para los mandos medios y de menor rango de las Fuerzas Armadas, la Policía, el Servicio Penitenciario y otras agencias de seguridad, en relación con los crímenes cometidos durante la dictadura, “ya que estaban obedeciendo las órdenes de sus superiores”. Por lo tanto, los comandantes en jefe, jefes de área y subárea estaban exentos de culpa. Entre 1989 y 1990 se dictaron seis decretos de indultos por los cuales recibieron este beneficio los exmiembros de las juntas condenados en el Juicio de 1985 (Jorge Rafael Videla, Emilio Massera, Orlando Ramón Agosti, Roberto Viola, y Armando Lambruschini). También alcanzaron a otros militares condenados por crímenes de lesa humanidad). En 2003, el Congreso declaró la nulidad de las leyes de Obediencia Debida y Punto Final. En 2005, la Corte Suprema declaró inconstitucionales y sin valor las leyes de amnistía, con lo que se puso fin a veinte años de impunidad. Se aceleraron los Juicios por la Verdad y la Justicia, que habían comenzado a finales de 1990.

<sup>7</sup> Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), Asamblea Permanente en Derechos Humanos (APDH), Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos (MEDH), Familiares de Desaparecidos y Detenidos por razones políticas, Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo.

falta de legitimidad asignada a las instituciones políticas.

En Argentina, se dictaron leyes de amnistía al comienzo de la incipiente democracia: la Ley de Punto Final en 1986, la Ley de Obediencia Debida en 1987<sup>6</sup>. En los años que siguieron a estas leyes, los organismos de DDHH continuaron su lucha en pos de justicia<sup>7</sup>. En ese clima, a mediados de los noventa surge la Agrupación H.I.J.O.S. (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), asociación de jóvenes creada en 1995 por descendientes de los desaparecidos. En su búsqueda de la identidad, en la reconstrucción de la historia, estos jóvenes formaron un “nosotros” para construir nuevas formas de acciones colectivas (Di Marco, 1998). Una de ellas fue el “escrache”, repudio moral que devino nueva forma de protesta original y pacífica, mediante la cual, luego de localizar los domicilios de represores y torturadores, realizaban una marcha hacia los mismos, pintaban las paredes de las casas o edificios y enunciaban su repudio a través de megáfonos denunciando las acciones de estos en la dictadura, mediante consignas y cánticos, acompañados con bombos y dramatizaciones. Esta constituyó una estrategia para concientizar a los vecinos sobre quién vivía allí, intentando así provocar una condena social y la recuperación de una historia colectiva.

Con la asunción del presidente Carlos Saúl Menem, las políticas neoliberales implementadas llevaron la desigualdad del ingreso a niveles inéditos para los valores históricos registrados en el país. Esto implicó una creciente segmentación de la sociedad y la exclusión de vastos sectores de la población, a pesar de que las tasas de crecimiento económico fueron significativas. Tanto la dinámica del modelo como su posterior crisis dejaron a algo más de la mitad de las personas en condiciones de pobreza, y el 25% en la indigencia (IDESA 2007). Se llega a hablar de descuidanización de los jóvenes, particularmente de los sectores populares, por la creciente exclusión social de la cual eran víctimas (Auyero, 1992).

Muchos son los/as jóvenes que padecen una gran frustración respecto de esta modernización marginalizante. Comienza a crecer su desconfianza y escepticismo en Chile y Argentina frente a las instituciones y actores políticos. No obstante, el protagonismo de los jóvenes renace nuevamente en nuestros países.

La emergencia del movimiento piquetero en Argentina a mediados de los 90, y luego, con la crisis de 2001, la aparición de



las asambleas y la recuperación de empresas, que conllevaban una profunda crítica al modelo neoliberal implantado dio un nuevo impulso a la politización de los jóvenes, que perdura hasta nuestros días.

En las asambleas, que se organizaron en los centros urbanos, especialmente en la Ciudad de Buenos Aires, Córdoba, Mar del Plata, entre otros, se presentaban y defendían dos enfoques: uno que sostenía la necesidad de fortalecer vínculos con el Estado local. El otro, más radicalizado, que provenía de posiciones “autonomistas radicales” enarboladas por los miembros más jóvenes de las asambleas –entre 22 y 26 años–, que demandaban la elaboración de proyectos de envergadura “política”, pues no querían establecer ningún tipo de vínculos con el Estado ni con organizaciones no gubernamentales.

Las historias familiares de los/as jóvenes que participaron en las asambleas narradas por ellos mismos están marcadas por los grandes procesos políticos de la historia argentina y por la forma en que cada uno (padres, madres, familiares, amigos, etc.) se involucró y procesó esas experiencias, especialmente la del terrorismo de Estado. Se desarrollan relatos que pueden categorizarse de diversos modos. Uno es el de aquellos que portan las marcas profundas del terrorismo de Estado, que intentan dilucidar cómo se construyeron las historias de familias que evidencian las huellas del terror, así como el lugar que ocupan los silencios o los relatos fragmentarios que las conforman. Un segundo tipo de relatos se refiere a historias de participación en los partidos políticos tradicionales, en los sindicatos, en las organizaciones estudiantiles, entre otros espacios, en los que no se registran cicatrices (visibles) de la dictadura, o que no fueron víctimas directas del terrorismo de Estado. Y por último, aquellas narraciones que describen una historia de desinterés familiar por la política (Di Marco et al., 2003).

En los movimientos de trabajadores desocupados, la presencia de los jóvenes fue muy importante. Los referentes en las unidades territoriales eran militantes varones, por lo general jóvenes, con cierto nivel de educación, superior al común de la gente del barrio. El activismo de los/as jóvenes fue central en las marchas y acampes para reclamar al Estado por la situación económica y social.

En los últimos diez años se incrementó la participación política de la juventud que se sintió convocada por los



modelos de país en disputa, trayendo de nuevo a la arena pública distintas demandas ciudadanas, articuladas con las de diversos sectores sociales: los partidos políticos, sindicatos, las asociaciones de derechos humanos, feministas y LGBTTI (lésbica, gay, bisexual, transexual, transgénero, intersex).

En Chile, el movimiento denominado de los Pingüinos (2006) fue una acción colectiva masiva de estudiantes de escuelas secundarias convocada por las redes sociales, la más grande protesta desde la dictadura, que desencadenó la primera crisis del gobierno de Michelle Bachelet. El movimiento estudiantil demandó cambios en el sistema educativo, y la eliminación del pago de la matrícula universitaria. Estos jóvenes optaron por la acción directa, en esa época no integraban los espacios formales de participación política sino que canalizaban su participación en actividades no partidarias y en nuevos espacios que servían como facilitadores y no como centralizadores, espacios democráticos de vinculación (Iglesis Larroquette, 2005)<sup>8</sup>.

El incremento en el uso de internet para estos/as jóvenes aparece inversamente relacionado con el descenso de la valoración que hacen de la democracia como sistema de participación ciudadana, ya que descreen masivamente de la fuerza del voto como mecanismo de participación (Garretón, 2013). La cibercultura se instala así al servicio de los movimientos estudiantiles a través de chats, foros, blogs, otros, mediante los cuales se articulan y coordinan las acciones de protesta (Grimaldi, 2006). Los medios se han hecho eco de las protestas de los/as jóvenes estudiantes chilenos en torno a la educación secundaria pública y gratuita<sup>9</sup>.

En Argentina decreció mayoritariamente la confianza en las instituciones y actores políticos así como de otras instituciones tradicionales, al mismo tiempo que una parte de la juventud se volcó a la actividad política. Según hallazgos de una investigación llevada a cabo por nuestro equipo de investigación, solo las instituciones educativas, las artísticas (particularmente las relacionadas con la música) y los medios siguen consignando un elevado nivel de confianza por parte de los/as jóvenes<sup>10</sup> (Mendes Diz et al, 2009). Los jóvenes argentinos no adhieren acríticamente al uso de internet como modo de participación política. En otro trabajo que realizamos recientemente se observó un abanico de respuestas al respecto, desde aquellos que consideran que internet no ha logrado interesar a los/as jóvenes en la política

<sup>8</sup> En los últimos años algunos entraron a la política formal. Por ejemplo, una de las líderes, Camila Vallejos, militante de las Juventudes Comunistas de Chile, ganó una banca como diputada en las elecciones parlamentarias de 2013.

<sup>9</sup> La presidenta Michelle Bachelet da respuesta a estas demandas en una de las primeras acciones de su nuevo mandato: el proyecto de ley de inclusión educacional que acaba con la selección, el copago y el lucro en los colegios que reciben subvención estatal (*La Nación* 23/01/2015).

<sup>10</sup> Equipo de investigación con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

hasta quienes en sus propias palabras “militan en internet”. También se observó que internet brinda estrategias electorales al promover la interactividad, convirtiendo a los usuarios en co-protagonistas de una campaña electoral, permitiendo la identificación o no con cada candidato (Schwarz y Mendes Diz, 2013).

Los jóvenes del siglo XXI logran así un nuevo protagonismo con modalidades específicas que ellos mismos crearon: las relaciones virtuales, que se producen en el ciberespacio, ámbito privilegiado por la sociabilidad juvenil en general y particularmente en el caso de la política. Estas prácticas creativas de los/as jóvenes ocurren ante la inercia de las instituciones modernas cada vez más burocratizadas.

No es solo el espacio virtual, los/as jóvenes argentinos y chilenos –y los de Túnez y Egipto, como veremos a continuación– pusieron el cuerpo y las emociones en los movimientos que emergieron como respuesta al ajuste primero, y a la crisis institucional del modelo neoliberal.

### **La Primavera Árabe y los/as jóvenes a partir de 2011**

La historia de la participación de las juventudes en los procesos políticos de los países de África del Norte hacia la democratización recién comienza, y en este apartado nos proponemos realizar algunos aportes acerca de sus inicios.

Los regímenes autocráticos en estos países buscaron la despolitización de la ciudadanía mediante la construcción de un aparato de seguridad y control que intimidaba cualquier acción opositora. Asociaciones como Amnistía Internacional llevaron años denunciando el uso recurrente de torturas, las duras condiciones de reclusión de los presos tunecinos y el hostigamiento a los opositores al régimen y a los defensores de los derechos humanos.

Un contexto cada vez más enrarecido por la falta de libertades políticas y por la vulnerabilidad económica dio origen a la Primavera Árabe, que lanzó a la arena política a los/as jóvenes. Fue una lucha para llamar la atención por las altas tasas de desempleo y los bajos salarios que perjudicaba especialmente a los más educados; los escasos puestos de poder estaban en manos de una oligarquía que utilizaba el aparato del Estado para conservar sus privilegios. En general los/as jóvenes de estos países son una generación más educada, formada y mundializada respecto de sus



mayores (UNESCO, 2011), y profundamente descontenta de las posibilidades que los sistemas políticos de sus países les ofrecen. Eran conscientes de la injusticia que sufrían y que por las restricciones impuestas en los últimos años tampoco tenían la vía de escape de la generación de sus padres, la emigración. El acceso a la información a través de las NTIC, y de los medios en general, fue uno de los factores que más influyó en el despertar de los/as jóvenes árabes, que tomaron así conocimiento de las prácticas y libertades en otras partes del mundo. Estos medios no pudieron ser bloqueados por los gobiernos dictatoriales.

Los rasgos señalados seguramente fueron factores significativos que promovieron las acciones colectivas en Túnez, Marruecos y Egipto, aunque la deriva de los procesos emprendidos ha seguido diferentes derroteros en estos cuatro años, por razones que es nuestro propósito dilucidar en la investigación en curso.

Existen algunos antecedentes de campañas democráticas en algunos de estos países, que se consideran antecedentes de lo que luego vino, como la campaña feminista de once años de duración para la reforma del derecho de familia (Mudawana) en Marruecos, que culminó con la reforma del Código de Familia (2003-04), el Movimiento Kefaya (Suficiente) en Egipto (2005) y el Movimiento Juvenil 6 de Abril en el mismo país (surgido en 2008).

Los procesos en marcha en el Norte de África se iniciaron con protestas en Túnez (fue el primer derrocamiento de un régimen autocrático en el Norte de África) y se extendieron por toda la región (Libia, Yemen, Siria, entre otros). Fueron reacciones populares a los efectos de las políticas de privatización y liberalización (desempleo, alto costo de vida), a la corrupción generalizada, a los excesos policiales y violaciones de los derechos humanos.

A principios de 2011 los/as jóvenes árabes lideraron las revueltas que hicieron eclosión en la región y fueron los tunecinos quienes asumieron la vanguardia<sup>11</sup>. El Movimiento Juvenil 6 de Abril (Egipto) y el Movimiento 20 de Febrero (Marruecos), tomaron rápidamente el ejemplo de lo que había sucedido en Túnez, y convocaron a las protestas a través de las redes sociales, además de poner el cuerpo en cada una de ellas. Actualmente ambos movimientos están ilegalizados y sus principales referentes y militantes, presos con condenas por incitar a las revueltas en los años posteriores a 2011,

<sup>11</sup> Los estudios sobre las juventudes en el Norte de África se intensificaron desde 2011, dado el rol jugado por los/as jóvenes en las revueltas (Halaseh, 2012).

cuando fueron muy útiles para los partidos políticos, a pesar de la desconfianza mutua.

No puede dejar de mencionarse el activismo de las organizaciones de mujeres con larga trayectoria de activa participación, especialmente alrededor de las reformas constitucionales, los derechos económicos y educativos de las mujeres y la lucha contra la violencia de género. Esas y otras mujeres salieron a la calle, representaron un porcentaje importante de las/os manifestantes, se enfrentaron a los islamistas conservadores, especialmente en Túnez y Egipto, donde se produjeron las caídas de sus presidentes. No obstante, los nuevos gobiernos convocaron a muy pocas mujeres para los altos cargos.

¿Qué es lo que sublevó a los/as jóvenes tunecinos? ¿El aumento de precio de alimentos como el azúcar y el aceite?, ¿la campaña de la policía para expulsar a los vendedores sin licencia, que culminó con un desempleado de 26 años que su autoinmoló en frente de un edificio público como acto de protesta? Estas razones pueden estar subyaciendo en las revueltas, sin embargo, tal vez fueron detonantes mucho más profundos los que impulsaron los levantamientos, causas más estructurales, como las ya mencionadas: la corrupción estatal, la falta de libertades, las violaciones a los derechos humanos, entre otras.

A pesar de décadas de gobiernos autocráticos, Túnez se caracterizó por su cohesión social, sistema de bienestar, derechos de las mujeres y una sociedad civil que se expandía, incluyendo sindicatos, organizaciones de derechos humanos, asociaciones profesionales (incluyendo abogados activistas) y organizaciones feministas autónomas. Estos grupos feministas fueron parte del Collectif 95 Maghreb-Egalité, existente desde 1990. Todo esto aceitó el camino hacia una transición democrática que siguió a la caída del gobierno de Zine el Abidine Ben Ali. En Túnez se conformó una nueva generación educada, particularmente en la defensa de sus derechos, y fue ésta quien formó sus propios grupos autogestionados para asumir acciones en defensa de sus necesidades. Cabe señalar además, que los/as jóvenes entre 15 y 29 años constituyen el 38% de la población tunecina, porcentaje que creció velozmente en las últimas décadas (Halaseh, 2012).

Después de la caída de Ben Ali, los/as jóvenes fueron conscientes de las acciones que podían asumir y sus



logros si se organizaban. Se involucraron entonces en tres tipos de organizaciones: partidos políticos integrados mayoritariamente por jóvenes; organizaciones no gubernamentales de la sociedad civil, y organizaciones orientadas a la defensa de los derechos humanos.

Esa acción política tornó a un ala de izquierda liberal, que incluyó la paridad de género en la redacción de la nueva Constitución, demanda enarbolada al principio por las mujeres. Las mujeres tunecinas habían logrado un número de ventajas clave: una participación importante en los empleos, en sitios parlamentarios, una fuerte y larga tradición en derechos de la mujer (desde la Ley de familias de 1956), organizaciones feministas e institutos políticos con lazos transnacionales, y normas de género más igualitarias que en cualquier otro país de la región.

Pese a todo ello, en octubre de 2011 el partido islámico Ennhada ganó 90 sitios de un total de 217 (cerca de 42%) en la Asamblea Constituyente. Representaba el 20% del electorado y eligió un gobierno de coalición<sup>12</sup>. La “troika de Ennhada, gobierna con una cultura de guerra y ocupando mucho tiempo en asuntos religiosos en detrimento de los asuntos socioeconómicos que fueron el *leitmotiv* de la revolución” (Moghadam, 2011). Los conflictos ocasionados por la redacción de la Constitución, en la que el partido islámico que tenía mayoría en la Asamblea Constituyente quería imponer la complementariedad entre varones y mujeres, más la pésima situación económica, la violencia política y los asesinatos de algunos opositores, confluyeron en la articulación de las protestas y demandas de sectores laicos que finalmente lograron que se votara una Constitución de ese tenor en enero de 2014. Poco después, las protestas llevaron a la caída del partido Ennhada. En diciembre de ese año, Beyi Caid Essebi, que pertenecía al partido laico Nidaa Tounes, ganó las elecciones.

En el caso de Egipto, en 2008 se había organizado un grupo de Facebook llamado April 6th Youth Movement (<http://www.facebook.com/shabab6april>), independiente de los partidos políticos, que se convirtió en el nexo del movimiento con las redes sociales. Uno de los líderes, Ahmed Maher, había militado en el Movimiento Egipcio para el Cambio (Kefaya). A través de blogs, trabajan en pos de un cambio, dando apoyo a las huelgas que se sucedían en contra de las privatizaciones y la inflación. En marzo de 2008, convocaron a una huelga

<sup>12</sup> Para formar gobierno, Ennhada tuvo que aliarse con dos partidos laicos, el Congreso para la República (CpR) y Ettakatol (socialdemócrata), de allí la denominación de *troika*.

nacional para el 6 de abril. Meses después, otro grupo de jóvenes de Túnez siguió el mismo modelo y organizaron la Juventud Progresista de Túnez. Ambas organizaciones intercambiaban experiencias a través de Facebook. El logo del Movimiento Juvenil 6 de Abril se inspiró en el de la organización juvenil serbia de resistencia pacífica Otpor (Resistencia), que había contribuido a la caída de Milosevic. También se basaron en las ideas sobre revoluciones no violentas desarrolladas por Gene Sharp y en la participación en la Academia del Cambio, en Qatar (<http://www.aeinstein.org/organizations9173.html>)<sup>13</sup>.

Contaron con un aliado estratégico, Wael Ghonim, ejecutivo de Google, quien en 2010 se había unido al grupo que se congregaba alrededor del Premio Nobel Mohamed el Baradei. Crearon un grupo de Facebook Todos somos Khalid Said, recordando al joven egipcio asesinado por la policía.

Después de la revolución tunecina del 14 de enero, el Movimiento Juvenil 6 de Abril vio la oportunidad de realizar un evento mucho mayor que la habitual protesta que venía realizando los 25 de enero (el Día de la Policía). Ghonim utilizó Facebook para movilizar a los usuarios: 100.000 personas suscribieron la iniciativa. Las redes sociales fueron fundamentales para la organización de la protesta. Los jóvenes convergieron el 25 de enero en la plaza Tahrir y luego, el 28, asistieron mejor preparados, gracias a los consejos provenientes de Serbia, Túnez y la Academia del Cambio. El 25 de enero, denominado “día de la rabia”, estalló la llamada Revolución del Loto en la plaza Tahrir de El Cairo (plaza de la Liberación), contra el régimen autocrático del presidente Hosni Mubarak, que había gobernado el país durante 30 años<sup>14</sup>.

Las manifestaciones de protesta fueron reprimidas brutalmente por la policía, con un saldo de más de 800 manifestantes muertos. Mubarak tuvo que renunciar a su cargo el 11 febrero de 2011. El Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas tomó el control del país durante un “período de transición”, levantó el estado de excepción vigente y designó un gobierno provisional compuesto por 27 civiles.

Las elecciones presidenciales se realizaron en mayo/junio de 2012. Mohamed Mursi, presidente del Partido para la Libertad y la Justicia, fundado por los Hermanos Musulmanes<sup>15</sup>, fue el ganador, con 51,73%, frente a 48,27% de Sahfiq. Pero 25 millones de egipcios no concurrieron a

<sup>13</sup> Creada en 2010 como alternativa política en Egipto, por Mohamed el-Baradei, premio Nobel de la Paz 2005. Durante las protestas, el-Baradei regresó a su país para sumarse a los opositores al régimen de Hosni Mubarak.

<sup>14</sup> Mubarak sucedió al presidente interino Sufi Abu Taleb en octubre de 1981, después del asesinato de Anwar el-Sadat el 6 de octubre del mismo año. Egipto es una república semipresidencialista. El Poder Ejecutivo reside tanto en un presidente (elegido por sufragio directo) como en un primer ministro (elegido por el Poder Legislativo).

<sup>15</sup> La organización Hermanos Musulmanes fue fundada en Egipto en 1928.



votar. El proyecto de Constitución fue aprobado a fines de noviembre de 2012 por la Asamblea Constituyente dominada por los islamistas. Esta atentaba contra las libertades de expresión y credo y la igualdad de género; mantenía los privilegios de los militares y reforzaba el papel de la 'sharia' (legislación islámica). El Frente de Salvación Nacional (FSN), que agrupa a los principales partidos de oposición, se opuso por las mismas razones señaladas más arriba. Las asociaciones feministas denunciaron la ausencia de derechos para la mujer en la nueva Constitución. Numerosos partidos políticos, intelectuales y figuras públicas anuncian que no reconocían esta Constitución. Los partidos de la *yihad* islámica también se oponían por considerarla demasiado alejada de la *sharia*. El referéndum constitucional se celebró en dos etapas, en diciembre de 2012.

A fines de abril de 2013, activistas de la oposición crearon la base para el movimiento de protesta Tamarod (rebelión en árabe)<sup>16</sup>, que se centró en la recolección de firmas para demandar nuevas elecciones presidenciales. Después de protestas masivas, que provocaron la dimisión de numerosos ministros del gobierno y una gran inestabilidad en el país, el presidente del Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas, general Abdul Fatah Al-Sisi, declaró un ultimátum para la dimisión del gobierno con un plazo de 48 horas. Ante la negativa de Mursi de renunciar al poder, Al-Sisi, el miércoles 3 de julio, día en que el ultimátum expiraba, derrocó con ayuda del ejército al presidente Mursi y suspendió la Constitución. Muchos de los más altos miembros de los Hermanos Musulmanes fueron detenidos por la policía. El accionar de la misma motivó al vicepresidente, el premio Nobel de la Paz Mohamed el-Baradei, a anunciar su dimisión.

Muchos miembros de la comunidad copta fueron asesinados, y solamente durante la primera quincena de agosto se habían quemado 49 iglesias y otros tantos centros cristianos. En la segunda semana de agosto el malestar se acrecentó. La policía y los manifestantes se enfrentaron a los defensores del partido de Mursi, los Hermanos Musulmanes. Varias de las manifestaciones derivaron en choques entre el ejército y los manifestantes, algunos de ellos armados. Solamente el 16 de agosto, denominado viernes de ira, hubo 638 personas muertas y casi 4 mil heridas por la represión a los opositores del golpe de Estado.

El 23 de setiembre la Hermandad Musulmana

<sup>16</sup> Tamarod fue fundada en abril de 2013 por los miembros del Movimiento Egipto por el Cambio, que se formó en 2004 para impulsar la reforma política.

fue finalmente ilegalizada por la Justicia por “usar sus instalaciones para almacenar explosivos” y ser una amenaza a la unidad y seguridad nacionales. Asimismo se confiscaron todos sus bienes, y se disolvieron organizaciones asociadas. A partir de ese momento más de 1.400 partidarios de Mursi murieron a manos de la policía y del Ejército, y más de 15.000 Hermanos Musulmanes fueron encarcelados. Centenares de ellos fueron condenados a muerte en juicios colectivos y sumarios, calificados por la ONU como procesos “sin precedente en la historia”.

El 2 de diciembre de 2013 se aprobó el proyecto de una nueva Constitución. El borrador retornó al modelo de la Constitución de 1971 y eliminó las provisiones de corte más islamista. Los principios de la *sharí*a o ley islámica están sujetos a la interpretación del Tribunal Constitucional, y se prohíben los partidos políticos con base religiosa. Asimismo refuerza el papel del ejército. Entre los artículos más controvertidos está el que otorga derecho de veto al Consejo Superior de las Fuerzas Armadas sobre el nombramiento del ministro de Defensa durante los próximos ocho años. Además, establece juicios militares a civiles, lo que representa una terrible derrota para los activistas revolucionarios. El referéndum constitucional de 2014 se celebró en Egipto el 14 y 15 de enero. El 98% de los votantes dieron el “sí”, con una participación de 38,6%.

El gobierno también reprimió a la oposición laica y de izquierda. En abril de 2014 el Movimiento Juvenil 6 de Abril, el grupo que inició la revolución egipcia, fue prohibido por el Tribunal de Asuntos Urgentes de El Cairo bajo la acusación de haber espiado y difamado al Estado egipcio. También se ordenó la confiscación de las sedes del grupo. Se confirmó la pena de cárcel de tres años dictada en diciembre de 2013 contra Ahmed Maher y Mohamed Adel, fundadores del 6 de abril, y del bloguero Ahmed Duma, por organizar una protesta ilegal y causar disturbios el 30 de noviembre de 2013<sup>17</sup>. Cientos de personas desafiaron esa prohibición y salieron a las calles de El Cairo para protestar contra la ley de manifestaciones, convocados por el 6 de Abril y otros grupos de activistas.

En las elecciones celebradas en junio del mismo año, el exjefe del ejército Abdel Fatah al Sisi, quien dirigió de hecho el gobierno interino, ganó con el 96,9% de los votos. En los comicios no pudo competir el mayor movimiento popular del país, los Hermanos Musulmanes, del destituido expresidente

<sup>17</sup> La ilegalidad reside en que no contaban con el permiso de las autoridades, imposición de la ley de protestas aprobada por el gobierno ese mes, que limita el derecho a manifestarse.



Mursi. Las fuerzas de seguridad egipcias han matado a más de 1.400 manifestantes islamistas, desde el derrocamiento de Mohamed Mursi hasta agosto de 2013. En el centro de El Cairo, 700 de ellos fueron asesinados en el desalojo de una concentración islamista el 14 de agosto de 2013. Para Human Rights Watch, se trata de la “peor matanza masiva de la historia moderna de Egipto”.

En el cuarto aniversario de la revolución, el 24 de enero de 2015, 23 personas murieron y alrededor de 97 fueron heridas, en su mayoría en el Norte del El Cairo y en Haram y Alexandria. Fueron arrestados 150 manifestantes. Un tribunal penal de El Cairo condenó a cadena perpetua el 4 de febrero de 2015 al activista político Ahmed Douma y a otros 229 militantes (entre ellos, más de treinta menores de edad que recibieron condenas de 10 años), acusados de incitar a la violencia durante los enfrentamientos entre los manifestantes y el personal de seguridad el 25 de enero y en diciembre de 2011. El juez sentenció a la pena de muerte también a tres periodistas de *Al Jazeera* que fueron encarcelados, así como cientos de críticos del gobierno y miembros de la Hermandad Musulmana.

El desigual tratamiento de los procesos seguidos por Túnez y Egipto se debe a que no es sencillo captar el rol jugado por el Movimiento Juvenil 6 de Abril sin hacer referencia a la situación de violencia y violaciones a los derechos humanos incrementados en este país desde 2011<sup>18</sup>. Es así que hasta el presente se puede hablar de una transición exitosa en Túnez y de una fallida en Egipto.

<sup>18</sup> Por razones de espacio no nos referiremos al Movimiento 23 de Febrero y a la situación política en Marruecos.

## Reflexiones finales

En el transcurso de este trabajo, hemos reflexionado acerca de cómo los movimientos juveniles se desarrollaron siguiendo distintas estrategias según los tiempos y contextos en los que ocurrieron, mostrando su heterogeneidad a través de los diferentes mecanismos elegidos por los/as jóvenes. Sin embargo puede observarse un rasgo común que caracteriza a estos movimientos: la mayoría fueron liderados y protagonizados mayoritariamente por jóvenes de los sectores más favorecidos de la sociedad, tanto en lo educativo como en lo socioeconómico, salvo el movimiento piquetero y el de empresas recuperadas y autogestionadas por los trabajadores/as en Argentina, en los que predominaron

jóvenes de sectores sociales más bajos.

Los/as jóvenes de los países analizados (Argentina, Chile, Túnez y Egipto) se manifiestan masivamente en el espacio público, ponen el cuerpo y las emociones en las calles. Y hacen activismo mediante las redes sociales.

Hemos observado el despertar de nuevas formas de subjetividades juveniles, en consonancia con el papel de los medios de comunicación y las prácticas políticas emergentes en la era digital. Son los movimientos sociales iniciados por los ciberactivistas de la era digital. Los jóvenes argentinos y chilenos han devenido desde un repliegue de la participación política tradicional a una adhesión mayoritaria al uso de las NTIC, que a modo de catalizador los coloca nuevamente en un rol protagónico en la arena política, mientras que para los tunecinos y egipcios fue el medio que los motorizó en ese sentido.

Las relaciones virtuales representan una forma específica de sociabilidad e implican nuevas formas de producción de significados. Las NTIC se constituyen por medio de un nuevo tipo de lenguaje y práctica que estructuran nuevos tipos de subjetividad: los rasgos del paradigma informático coinciden con los de la Modernidad Tardía de la cual estos/as jóvenes son hijos: interconexión, flexibilidad, porosidad, experiencia en la superficie, entre otros aspectos (Schwarz y Mendes Diz, 2013).

En los últimos tiempos es cada vez más importante la influencia de las industrias culturales en el desarrollo social, pero también es decisiva la participación de los/as jóvenes en la producción cultural. Su rol de prosumidores<sup>19</sup> (García Canclini et al., 2012; Urresti, 2008; Schwarz y Mendes Diz A., 2013) que impulsan las NTIC en todas las áreas de la creación cultural ha ido modificando el lugar social que ocupan los/as jóvenes en muchos países en distintos ámbitos<sup>20</sup>.

Sin embargo, en el acceso diferencial a las NTIC se refuerza la brecha social con la brecha digital. Pero la brecha digital no se limita solo al acceso a internet (primera brecha), sino que tiene que ver con los usos y la intensidad de dichos usos, lo cual está íntimamente vinculado con el conocimiento y aprovechamiento que se hace de las NTIC (segunda brecha): estaríamos hablando aquí de alfabetización, competencias y habilidades digitales, que trascienden ampliamente la carencia de recursos económicos como motivo de inaccesibilidad (Murolo, 2010).

<sup>19</sup> “Prosumidores”: concepto con el que se designa a esos jóvenes creativos que de alguna manera desdibujan con sus prácticas los límites entre producción y consumo.

<sup>20</sup> Esta aseveración puede ser cuestionable y ha dejado abierto un amplio debate (García Canclini et al, 2012): el uso de las NTIC no es homogéneo, está en manos de los/as jóvenes de los niveles socioeconómicos y educativos más altos, y son precisamente estos sectores los que mayoritariamente han asumido un rol protagónico en las protestas sociales en algunos países.



Finalizamos este trabajo adhiriendo a la postura de Carles Feixa en el sentido que hablar de política y jóvenes es hablar de “políticas de la cultura juvenil”, en las que la acción política está permeada por las “nuevas necesidades y lenguajes que provienen de la cultura juvenil, definiendo un nuevo terreno de juego donde las llamadas ‘políticas afirmativas’ priorizan la cultura como espacio de innovación social” (Feixa, 2010: 15). Se trata de una perspectiva política y culturocéntrica, en la que la cultura y el espacio público son los ámbitos fundamentales en la redefinición de las nuevas identidades políticas.

Identidades que han tenido su momento epifánico pero también retrocesos, para lo cual el análisis político de los procesos de democratización en los países estudiados de América Latina y del Norte de África es pertinente para poder contemplar la larga duración y la necesaria contingencia de los mismos.

## Bibliografía

- ALVARADO, Sara, y VOMMARO, Pablo (comp.) (2010). *Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas (1960-2000)* CLACSO. Buenos Aires: Homo Sapiens Ed.
- ALVARADO, Sara; PATIÑO LÓPEZ, Jhoana, y OSPINA, Héctor. (2012). “Reflexiones sobre la construcción social del sujeto joven vinculado a experiencias de acción política en Colombia: acontecimientos, movilizaciones, poderes. En ECHANDÍA Claudia, DÍAZ GÓMEZ A., VOMMARO P. (comp.) *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas
- ARENDRT, Hanna (1997). *¿Qué es la política?* Madrid: Paidós
- AUYERO, Javier (1992). “Juventud popular urbana y nuevo clima cultural. Una aproximación”. *Nueva Sociedad* N°117, pp. 131-145.
- BECK, Ulrich, y BECK GERNSEIM, Elizabeth (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- BONNER, Michelle (2014). *Policing Protest in Argentina and Chile*. USA, Lyenne Rienner Publishers.
- BOVILLANI, Andrea (2010). “Jóvenes cordobeses, una cartografía de su emocionalidad política”. En *Revista Nómadas* N°32, pp. 27-44.

- BONVILLANI, Andrea; PALERMO, Alicia, VÁZQUEZ, Melina, VOMMARO Pablo (2010). “Del Cordobazo al kirchnerismo. Una lectura crítica acerca de los períodos, temáticas y perspectivas en los estudios sobre juventudes y participación política en la Argentina”. En ALVARADO, S., y VOMMARO P. (comp.) *Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas (1960-2000)*. Buenos Aires: CLACSO-HomoSapiens Ed.
- BRUMBERG, Daniel (2002). “The trap of liberalized autocracy”. *Journal of Democracy, Democratization in the Arab World?* Volume 13, Number 4 October.
- CUMSILLE, Guillermo (2011). “Comparación de las opiniones y comportamientos políticos de los jóvenes chilenos, entre los años 1987-1990 y el período 2006-2009”. Presentado al IV Congreso Latinoamericano de Opinión Pública de Vapor. Belo Horizonte. Brasil. Marzo 2011.
- DI MARCO, Graciela (1998). “Madres e H.I.J.O.S.: el legado de las Madres de Plaza de Mayo”. Presentado en el panel Maternidad y Democratización Social. En LASA-Latin American Studies Association. XXI Congress. Chicago. USA. Septiembre.
- DI MARCO, Graciela; PALOMINO, Héctor; ALTAMIRANO, Ramón; MÉNDEZ, Susana; LIBCHABER, Mirta (2003). *Movimientos Sociales en la Argentina. Asambleas. La politización de la sociedad civil*. Buenos Aires: Ediciones Baudino-UNSAM
- DOMÈNECH, Miquel, y TIRADO, Francisco Javier (2002). “Lo virtual y lo social”. *Athenea Digital*, 1. (Primavera), 1-9. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/download/34092/33931>.
- ENCUESTA NACIONAL SOBRE ACCESO Y USO DE TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN (ENTIC) (2012). Recuperado de <http://estadistica.cba.gov.ar/LinkClick.aspx?fileticket=q5afRYycHEI%3D&tabid=503&language=es-AR>
- FEIXA, Carles, COSTA, Carmen, y PALLARÉS J. (eds.) (2002). *Movimientos juveniles en la península ibérica*. España: Ariel.
- FEIXA, Carles (2010). “El Imperio de los jóvenes”. En ALVARADO S., y VOMMARO P. (2010). *Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas (1960-2000)*. Buenos Aires: CLACSO-Homo Sapiens Ed.
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2003). *Cultura política y*



- Jóvenes en el umbral del Nuevo Milenio*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- GARCÍA CANCLINI, Nicolás; CRUCES, F. y ARTEAGA M. (coord.) (2012). *Jóvenes, culturas y redes digitales*. Barcelona: Ed. Ariel.
- GARRETÓN, Manuel Antonio (1990). “La redemocratización política en Chile. Transición, inauguración y evolución”. Presentado al XI Congreso Mundial de Sociología. Febrero.
- GARRETÓN, Manuel Antonio (2008). *Política y jóvenes en Chile*. Chile: Centro de Estudios Miguel Enríquez (CEME).
- GARRETÓN, Manuel Antonio (2013). “En 2011 cambió la historia político social de Chile”. Jueves 16 de mayo 2013 - 1.13h. | 3 radio.uchile.cl
- GÓMEZ, Esteban J. (2012). “Los meandros de las narrativas políticas juveniles”. En ECHANDÍA, Claudia; DÍAZ GÓMEZ, A., VOMMARO, P. (comp.). *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Buenos Aires: CLACSO Homo Sapiens Ed.
- GRIMALDI, Daniel (2006). “Acción colectiva, demandas y decisiones: Marco analítico para la Movilización Estudiantil”. Observatorio de Juventud. INJUV, Año 3, N°11. Santiago de Chile, pp. 53-65.
- HALASEH, Rama (2012) “Civil Society, Youth and the Arab Spring”. En *Change and Opportunities in the Emerging Mediterranean*. Editado por Stephen Calleya and Monika Wohlfeld, Universidad de Malta.
- INSTITUTO PARA EL DESARROLLO SOCIAL ARGENTINO (IDESA) (2007). *Informes Nacionales*. Buenos Aires.
- IGLESIS LARROQUETTE, Andrea (2005). “Agrupaciones, colectivos y movimientos juveniles en cuatro ciudades de Chile (Concepción, Viña del Mar, Cerro Navia y El Bosque). *Revista electrónica Latinoamericana de Estudios sobre Juventud*. Año 1 N° 1. Santiago de Chile, pp. 110-121.
- Jelin, Elizabeth (1985). “Los movimientos sociales en la Argentina contemporánea: una introducción a su estudio”. En JELÍN Elizabeth. *Los nuevos movimientos sociales: mujeres, rock nacional*. Buenos Aires: CEAL.
- LINZ, Juan, y STEPAN, Alfred (2013). “Democratization theory and the Arab Spring”. *Journal of Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- MANZANO, Valeria (2010). *En los 60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidad en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- MARGULIS, Mario (1996). *La juventud es más que una palabra*.

- Buenos Aires: Biblos.
- MENDES DIZ, Ana María (2001). *El riesgo en los jóvenes. Una alternativa de vida*. Buenos Aires: Ed. Corregidor
- MENDES DIZ, Ana María; DI LEO, Pablo; CAMAROTTI, Ana Clara. (2004). “La construcción histórico-social de la juventud: una aproximación a la promoción de la salud en el ámbito escolar”. *Aprendizaje Hoy*. Año 24, N° 58, pp. 7-14.
- MENDES DIZ, Ana María; DI LEO, Pablo; SCHWARZ, Patricia, ADASZKO, Daniel; CAMAROTTI, Ana Clara (2009). “Usos del tiempo, violencias, consumo de drogas y sexualidad de jóvenes en espacios recreativos nocturnos en tres ciudades argentinas”. Documento de Trabajo IIGG N° 55. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani-Facultad de Ciencias Sociales-UBA.
- MOGHADAM, Valentine (2011). “La democracia y los derechos de la mujer: reflexiones sobre el Medio Oriente y el Africa del Norte”. En DI MARCO, Graciela, y TABBUSH C. *Feminismos, democratización y democracia radical*. Buenos Aires: UNSAM Ed.
- MUROLO, Norberto (2010). “Cuatro conceptos para interpretar el cruce entre digitalización y sociedad”. *Kairos. Revista de Temas Sociales*, 14 (26), pp. 1-13. Recuperado de <http://www.revistakairos.org/k26-archivos/murolo.pdf>
- NACIONES UNIDAS (2013). [www.un.org/spanish/News/story.asp?NewsID=25681](http://www.un.org/spanish/News/story.asp?NewsID=25681)
- REGUILLO CRUZ, Rossana (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- RESTREPO, Adrián (2010). “Los jóvenes y sus luchas por el reconocimiento”. En *Revista Nómadas* N° 32, pp. 179-194.
- RODRÍGUEZ, Ernesto (2004). “Participación juvenil y políticas públicas en América Latina y el Caribe”. Documento Base de Foro Electrónico sobre Organizaciones Juveniles en la Región Andina CELAJU, 6 al 17 de diciembre.
- SAID, Edward W. (1978/2008). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.
- SAINTOUT, Florencia (2013). *Los jóvenes en la Argentina. Desde una epistemología de la esperanza*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes Ed.
- SCHWARZ, Patricia, y MENDES DIZ, Ana María (coord.) (2013). “Sexualidades, género y otras relaciones políticas en el espacio virtual: oportunidades, desafíos y nuevas sociabilidades”. Documento de Trabajo IIGG N°68.



Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani-Facultad de Ciencias Sociales-UBA.

UNESCO (2011). "Hoja de ruta. Democracia y renovación en el mundo árabe La UNESCO apoya las transiciones democráticas". Documento elaborado en el marco de la Mesa redonda de alto nivel organizada por la UNESCO el 21 de junio de 2011.

URRESTI, Marcelo (ed.). (2008). *Ciberculturas juveniles*. Barcelona: La Crujía.

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2015

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2015





Paula Klachko

paulaklachko@gmail.com

Universidad Nacional de José C. Paz - Universidad Nacional de Avellaneda

## **REFLEXIONES SOBRE LOS PROCESOS DE INSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA NUEVA ETAPA DE NUESTRA AMÉRICA ¿REPLIEGUE O ASCENSO DE MASAS?**

**Resumen:** Con diferentes características, ritmos e intensidades en gran parte de nuestro territorio, el resultado de los ciclos de luchas que se desarrollaron hasta mediados de la década de 2000, fue la conformación de fuerzas social-políticas (alianzas de fracciones sociales de distintas clases sociales) de carácter popular, antineoliberal, nacionales, con fuertes elementos de antiimperialismo. Posteriormente lo que se reflejó a través de las urnas fue el cambio en la correlación de fuerzas políticas provocado por la crisis al interior de las clases dominantes que abrió camino a las luchas populares desde abajo y a las luchas populares desde arriba. Esta fuerza social de carácter popular, conducida en algunos territorios por fracciones burguesas y en otros por fracciones trabajadoras y campesinas, aunque plantean metas de reformas dentro del sistema, abren un nuevo período de la lucha de clases en Nuestra América, a partir del cual se vuelven a reconfigurar las alianzas y fuerzas político-sociales. Es insoslayable abordar la problemática de la institucionalización de los movimientos y luchas sociales en el marco de los cambios políticos que se dieron en Nuestra América por dentro del sistema institucional, en tanto revoluciones pacíficas y de contenido democrático. Ahora bien ¿ello constituye o significa un repliegue –como sostienen algunos analistas– o un ascenso de las masas populares desde una mirada de largo plazo histórico de la lucha de clases?

**Palabras clave:** Institucionalización, Movimientos sociales, Gobiernos populares

**Reflections on institutionalization processes of social movements during a new phase of our America, withdrawal or uprising of the masses?**

**Abstract:** The result of cycles of struggles with different properties, rhythms and intensity that occurred in a large part of our territory until half of the 2000 decade was the creation of socio-political forces (alliances of social groups with different social classes) of popular, anti-neoliberal, and national natures with strong elements of anti-imperialism. What was subsequently reflected through the ballot box was the change in the correlation of political forces caused by the internal crisis of dominant classes which opened the way to some popular struggles with horizontal structures and others that were vertically-organized. This social force of popular nature, led by “bourgeois factions” in some territories and in others by “working and peasant factions”, although they set goals to carry out reforms within the system, they open a new period of class struggle in our America, from which socio-political alliances and forces are reshaped. It is impossible to avoid addressing the problem of the institutionalization of social struggles and movements within the framework of political changes that took place in our America within the institutional system, as peaceful revolutions and democratic content. So, does it represent or mean a withdrawal –as some analysts state– or an uprising of the masses “from the point of view of a long historical period of class struggle?”

**Keywords:** Institutionalization, Social movements, Popular governments



## Introducción

Con diferentes características, ritmos e intensidades en gran parte de nuestro territorio, el resultado de los ciclos de luchas que se desarrollaron hasta mediados de la década de 2000 fue la conformación de fuerzas social-políticas (alianzas de fracciones sociales de distintas clases sociales) de carácter popular, antineoliberal, nacionales, con fuertes elementos de antiimperialismo.

Posteriormente lo que se reflejó a través de las urnas fue el cambio en la correlación de fuerzas políticas provocado por la crisis en el interior de las clases dominantes que abrió camino a las luchas populares desde abajo y a las luchas populares desde arriba<sup>1</sup>. Esta fuerza social (alianza) de carácter popular, conducida en algunos territorios por fracciones burguesas –que se vieron afectadas por las políticas neoliberales– y en otros por fracciones trabajadoras y campesinas, aunque plantean metas de reforma dentro del sistema, abren un nuevo período de la lucha de clases en Nuestra América, a partir del cual se vuelven a reconfigurar las alianzas y fuerzas político-sociales.

El ascenso de representantes de movimientos sociales al gobierno del Estado en forma principal o subordinada, que recogen las metas de los procesos de resistencias e insurreccionales, plantea la cuestión de la institucionalización de los movimientos sociales en un marco de cambios políticos dentro del sistema institucional, en tanto revoluciones pacíficas y de contenido democrático. Así se ha constituido como una pregunta frecuente del análisis de las ciencias sociales de la región, si los procesos de institucionalización de los movimientos sociales (no solo de los que pasan a formar parte o se alinean con los gobiernos) y de las luchas sociales mismas, constituyen un repliegue –como sostienen algunos analistas– o un ascenso de las masas populares en la dinámica de la lucha de clases.

Nos proponemos entonces reflexionar de manera general acerca de la cuestión de la institucionalización que necesariamente atraviesan aquellos movimientos sociales que han accedido a los gobiernos nacionales (de forma principal o subordinada) que recogen las metas expresadas por los pueblos en los procesos insurreccionales previos, preguntándonos si ello constituye un repliegue o –por el contrario– un ascenso de las masas populares en la dinámica de largo plazo de la lucha de clases, teniendo en cuenta que

<sup>1</sup> Utilizamos los conceptos de “lucha desde abajo” y “lucha desde arriba” en el sentido de Vladimir I. Lenin (1986).



como es un movimiento dialéctico –y no podría ser de otra manera–, pueden aparecer elementos entrelazados en una y otra dirección. Nos interesa aportar algunos elementos para la reflexión y el debate sin pretender cerrar en respuestas que concluyan la temática.

### **Los ciclos de resistencias y luchas y caracterización de los gobiernos populares**

Atilio Borón (2012) señala en su libro *América Latina en la geopolítica del imperialismo*, que habría tres ciclos de las resistencias y luchas de masas o populares en Nuestra América. El primero, expansivo o ascendente, desde el levantamiento zapatista, que impulsaría un desplazamiento a la izquierda en la política latinoamericana con el ascenso de gobiernos populares en su diversidad: consolidación de la Revolución Bolivariana en Venezuela, Lula en 2002, Kirchner en 2003, Tavaré Vázquez en 2004, Evo Morales en 2005, Correa y Ortega en 2006, Lugo en 2008 (agregamos a Mauricio Funes en 2009 en El Salvador) con su momento de apogeo en noviembre de 2005 con la derrota del ALCA en Mar del Plata.

Ahora bien, este ciclo de ascenso o expansión de las resistencias populares se agotaría a partir más o menos de 2005, dando inicio a un ciclo de desmovilización y reflujo (esta visión es compartida por diferentes autore/as)<sup>2</sup>. Continuarían desarrollándose protestas y resistencias de los pueblos contra el imperialismo pero con menor fuerza, organicidad y gravitación que en la etapa previa, dando muestras de estancamiento cuando no de retroceso de los movimientos en la mayoría de los países de la región.

Sin embargo, ese ciclo de reflujo para Borón fue de corta duración porque las tentativas golpistas, fracasadas en Bolivia y Ecuador (ya habían fracasado rotundamente en Venezuela en 2002), desgraciadamente exitosas en Honduras y Paraguay, o desestabilizadoras como la de los empresarios del campo en Argentina en 2008, junto a la profundización de la crisis capitalista y la conmemoración del bicentenario de la independencia relanzaron las movilizaciones políticas, sociales y el activismo de los movimientos sociales. Indicios, para el autor, de que se estaba iniciando un nuevo ciclo en el cual sobresalían las movilizaciones estudiantiles en Chile y Colombia y las luchas contra la megaminería a lo largo de la

<sup>2</sup> Como, por ejemplo, véase diferentes artículos de Maristella Svampa para la Argentina en su página web <http://www.maristellasvampa.net/>

Cordillera de los Andes. Esa fase de inicio, que continuaría en 2012 cuando escribe, estaría signada por las movilizaciones en oposición al neoliberalismo y, en algunos casos, al capitalismo.

Sin embargo, aquí nos preguntamos si ese ciclo intermedio de “reflujo” entre 2005 y 2008 aproximadamente ¿puede calificarse como de retroceso para los movimientos sociales? Ese ciclo de reflujo coincidiría con el establecimiento, o continuidad en algunos casos, de esos gobiernos del “giro a la izquierda”. Gobiernos que, en diferentes grados, llevaron al menos algunas de las demandas de los pueblos en sus programas de gobierno.

Gobiernos que, con Katu Arkonada, podemos caracterizar como compuestos por un núcleo duro que se propone metas u horizontes socialistas (Ecuador, Bolivia y Venezuela y, por supuesto, Cuba), y un segundo anillo progresista en el que podemos incluir a los moderados de “centroizquierda” como los de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile hasta el triunfo de Sebastián Piñera, dado que son o fueron gobiernos que, a diferencia del núcleo duro, no han manifestado la menor intención de avanzar hacia un horizonte poscapitalista. Con matices, sobre todo basados en el origen revolucionario de las fuerzas que ocupan los gobiernos, podemos incluir en este segundo anillo a El Salvador y Nicaragua (Klachko, Paula y Arkonada, Katu 2015).

Citando nuevamente a Borón, las grandes líneas de demarcación que atraviesan a los gobiernos progresistas y de izquierda en la región serían las siguientes:

Mientras los gobiernos de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile creen que la solución a las injusticias y aberraciones del mundo actual se encuentra en el interior de los límites fijados por la sociedad capitalista, Quito, Caracas y La Paz consideran que tal cosa es imposible dentro del capitalismo y tratan de escapar de la “jaula de hierro” del sistema, avanzando en dirección a un socialismo de nuevo tipo. Para los críticos de estos gobiernos, parecería ser un dato nimio la nacionalización de los recursos petroleros, efectuadas por las administraciones de Hugo Chávez y Evo Morales (y agregamos que el de Cristina Fernández de Kirchner también nacionalizó la mayoría de YPF). También subestiman, en el caso de Ecuador, la importancia de la iniciativa Yasuni-ITT...

Agregamos que esta última iniciativa de no explotación de importantes reservas petroleras en una zona de gran biodiversidad ha sido desactivada luego desde la presidencia ecuatoriana con la argumentación de que semejante renuncia



de posibles ingresos estatales debía ser compensada por “la comunidad internacional” –en la que tienen predominancia los países ricos responsables principales de la contaminación planetaria– y tal objetivo apenas se ha logrado.

Si las demandas de las masas en lucha o resistencia de los años previos, es decir, del ciclo de la rebelión de los noventa y principios de los 2000, tenían que ver con las consecuencias o directamente contra las políticas neoliberales de ajuste: achicamiento del llamado “gasto social” en educación, salud, contra la falta de trabajo y el hambre, por la vivienda, contra la impunidad a represores, contra las privatizaciones del agua, del gas, del petróleo y otras que ya se habían producido o se estaban intentando, contra las inmensas deudas externas que eran prioridad sagrada para los gobiernos, contra las políticas del FMI, el ALCA, y si muchas de esas demandas, al menos en parte, fueron absorbidas y tuvieron cierta respuesta por parte de las nuevas alianzas gubernamentales, entonces es de esperarse que la movilización en torno a esos ejes alrededor de los cuales se habían gestado las organizaciones disminuya en cantidad y cambie en calidad.

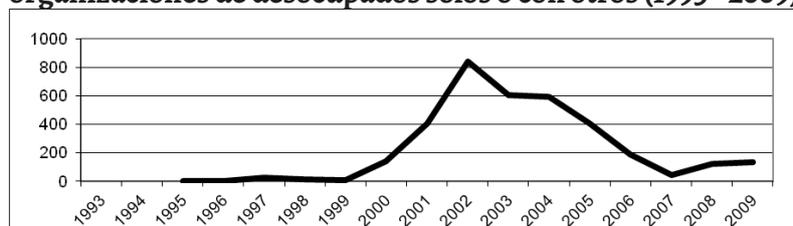
### **A modo de ejemplo: el movimiento “piquetero” en Argentina**

Dado que no contamos con base de datos sobre los hechos de rebelión a nivel regional<sup>3</sup>, a continuación mostramos, a manera de ejemplo, los cambios en la dinámica de lucha de uno de los movimientos que tomaron relevancia y visibilidad hacia finales del ciclo de la rebelión popular de los 90, como es el caso del movimiento de trabajadores desocupados de la Argentina denominado “movimiento piquetero”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Lamentablemente lo/as investigadores no contamos más con esa valiosa herramienta de trabajo –fuente– que constituían las cronologías del OSAL (CLACSO).

<sup>4</sup> Los siguientes cuadros fueron realizados en el marco de una investigación para la beca de Consolidación Académica del Programa de Becas CLACSO-ASDI de Promoción de la Investigación Social 2010 (Klachko, 2011).

**Gráfico 1: Distribución de hechos de rebelión convocados por organizaciones de desocupados solos o con otros (1993 - 2009)**



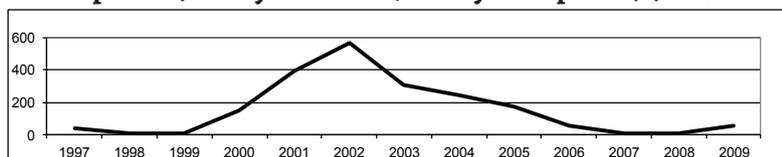
Fuente: elaboración propia en base a cuadros realizados por María Celia Cotarelo con la base de datos del PIMSA.

Como se observa en el gráfico, la cantidad de movilizaciones realizadas por distintas organizaciones

de desocupados presentan un pico en 2002 duplicando el nivel del año anterior, y luego comienzan a descender pero manteniendo una alta cantidad de hechos hasta 2005, y luego descienden más marcadamente, aunque parece esbozarse una nueva tendencia al alza hacia los últimos años. Sin duda el descenso en la cantidad de hechos de rebelión de estos sujetos puede explicarse, en parte, por el descenso de la desocupación abierta desde 20% en 2002 hasta 7,9% del año 2008<sup>5</sup>. De esta manera es esperable que las capas o fracciones sociales que se organizan y movilizan en torno de la desocupación como uno de sus ejes principales, al descender este indicador (como también los índices de pobreza, junto con la reactivación económica) reduzcan la cantidad de movilizaciones.

Por otra parte, además de reducir la cantidad de hechos de rebelión desplegados, también declinan significativamente en la utilización del instrumento de lucha que los había caracterizado desde su conformación: el corte de ruta, que presentaba rasgos altamente confrontativos en algunos conflictos hasta 2002. Lo que también es muestra del proceso de institucionalización que atraviesa la dinámica del conflicto social.

### Gráfico 2: Cortes de rutas realizados por asalariados desocupados (solos y con otros, incluye ocupados) (1994-2009)



Fuente: elaboración propia en base a cuadros realizados por María Celia Cotarelo con la base de datos del PIMSA

Algunos autore/as atribuyen la tendencia declinante en la cantidad de hechos de protesta y lucha de estos sujetos y en la utilización del método que los caracterizaba, el corte de rutas, a la estrategia gubernamental de, por un lado, lo que denominan cooptación, institucionalización, integración o estatalización de las organizaciones de matriz ideológica nacional y popular y, por otro, de criminalización, judicialización, represión y aislamiento de las organizaciones opositoras al mismo<sup>6</sup>. Pero si observamos aquellos hechos en los que hubo algún tipo de choques en relación con el total de hechos realizados por asalariados desocupados (solos y los que realizan junto con asalariados ocupados), que indicarían la existencia de represión hacia las acciones de

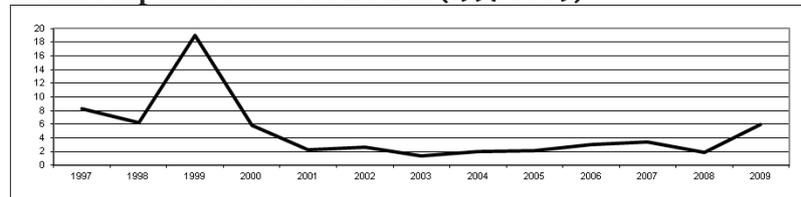
<sup>5</sup> Promedios anuales calculados en base a los datos de la EPH del INDEC.

<sup>6</sup> Por ejemplo véase los trabajos de Maristella Svampa y Sebastián Pereyra (2004) y Beatriz Rajland (2008).



los desocupados, muestran un pico en 1999 y luego declinan. En 2003 se observa el punto más bajo, y luego un paulatino ascenso hasta 2007 (que se acerca a los niveles de 2000), para bajar nuevamente en 2008 y subir más abruptamente hacia 2009. Si bien no desaparecen los hechos en que hay represión a partir de 2003, no puede atribuírsele a este elemento la retracción en los hechos de lucha del movimiento de desocupados. Más aún cuando claramente la proporción de hechos con choques en relación con el total de hechos de estos sujetos fue mayor durante el gobierno de Carlos Menem y de Fernando de la Rúa cuando estas organizaciones se están conformando y muestran un importante crecimiento.

**Gráfico 3: Porcentaje de hechos de asalariados desocupados en que se produjeron choques con relación al total de hechos de desocupados solos o con otros (1997-2009)**



Fuente: elaboración propia en base a cuadros realizados por María Celia Cotarelo con la base de datos del PIMSA.

Por otra parte habría que distinguir entre los ataques de las fuerzas policiales bajo órdenes federales de las que han actuado bajo órdenes de gobiernos provinciales sin el aval del gobierno nacional, incluso en disidencia con este último, sean aliados u opositores. A diferencia de los años anteriores a 2003 cuando los casos de represión con muertos se daban en el marco de la acción conjunta entre fuerzas armadas provinciales y federales, con el aval de los gobiernos nacionales.

Continuando con los ejemplos, ahora más puntualmente, tomando una organización de las que componían dicho movimiento y que hacia fines de 2003 se incorpora al gobierno kirchnerista, el Movimiento Barrios de Pie, al tiempo que reduce acentuadamente la cantidad de movilizaciones entre 2004 y 2007 (en 2008 se retoma la dinámica de la movilización en el marco del enfrentamiento contra los patrones del campo) en sus movilizaciones se muestra una tendencia al aumento de la cantidad de los hechos realizados por objetivos político económicos generales<sup>7</sup> en relación con los hechos por demandas económicas inmediatas. Es decir que, al menos esta

<sup>7</sup> Nos referimos a los objetivos por los cuales realizan movilizaciones de masas en las calles, u ocupaciones de instituciones/edificios públicos o privados, que remiten a elementos de política

organización, si bien se moviliza menos, lo hace por motivos políticos que atañen al conjunto de las relaciones sociales y políticas y no solamente por sus necesidades económicas y sociales inmediatas, en parte porque se están resolviendo en algún grado.

Por otra parte, si bien queda en evidencia la gran reducción de la cantidad de hechos de rebelión de las organizaciones de desocupados en la Argentina por lo motivos señalados, es a partir de esos mismos momentos que comienzan a aumentar los protagonizados por trabajadores ocupado/as y sus expresiones sindicales. Como lo muestra un informe sobre los hechos de rebelión en Argentina entre 2002-2007 realizado por el Programa de Investigación sobre el Movimiento de la Sociedad Argentina:

Los trabajadores desocupados son los que más hechos realizaron en 2002 (44,2%) y 2003 (49,3%), un poco menos de la mitad de los hechos realizados por asalariados. Pero su participación cayó en los años siguientes hasta casi desaparecer (1,9% en 2007). Los trabajadores asalariados ocupados, en cambio, aumentaron su participación todos los años, desde 38,8% en 2002 hasta 96,4% en 2007 (PIMSA, 2007).

A partir de la reactivación económica las protestas y luchas de las y los trabajadores muestran un carácter más ofensivo en cuanto al tipo de demandas vinculadas a sus intereses inmediatos.

## Lucha desde arriba y lucha desde abajo

Volvamos al debate respecto de los aspectos o variables que hacen a la construcción de la dimensión “luchas populares”. La cantidad es tan solo una de esas variables, pero no pueden soslayarse los sujetos que las realizan, las demandas u objetivos que se expresan en las luchas, en contra de quién y qué y quiénes son los aliados en esas luchas. También debe considerarse el período de la lucha de clases que se transita, en relación con los grados de conciencia que expresan las masas populares y trabajadoras, que en cada “encuentro” van delineando objetivamente una estrategia, que no es la que plantean las organizaciones que intentan expresar a esas masas, aunque puedan coincidir, sino la que se expresa en los hechos de rebelión (Iñigo Carrera, 2000).

Si la lucha de clases toma un cauce institucional porque hay una fuerza social política de carácter popular que ocupa el gobierno del Estado, aun en los casos que tiene conducción

nacional y antiimperialistas, como contra el ALCA, el FMI, en solidaridad con países hermanos latinoamericanos y otros, contra la guerra de Irak, y en 2008 claramente contra personificaciones de la oligarquía agroexportadora, por la redistribución de la riqueza, contra el *lockout* patronal, etc., que representan 75,4% de los hechos de rebelión de esa organización ese año, 94,4% en 2005, 87,5% en 2006, 86,1% en 2007 y 81,4% en 2008 (Klachko, 2007).



burguesa pero expresa o incorpora la realización de algunos intereses populares (generando cambios respecto de los gobiernos anteriores cuyas medidas iban en detrimento del pueblo), la disputa pasa a centrarse, entonces, en la lucha institucional.

Incluso se han abierto espacios institucionales en el aparato del Estado para ser ocupados o gestionados desde las organizaciones y movimientos populares. Por ejemplo, en Argentina en 2004 se crea la Subsecretaría de Organización y Capacitación Popular, casi a la medida del Movimiento Barrios de Pie, que luego de su renuncia pasa a ser dirigida por otra organización popular. En Ecuador se crea la Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana. En Venezuela las misiones y los consejos comunales. En Bolivia, según relata Bruno Fornillo (2007), en el Ministerio de Aguas se conformó el Concejo Técnico y Social para la participación de las organizaciones sociales, directamente vinculadas a la temática del agua; se creó el Viceministerio de Coordinación con los Movimientos Sociales, buscando canales de articulación con las organizaciones más que de participación; la Coordinadora Nacional para el Cambio (CONALCAM) que institucionalizó los encuentros que ya venía realizando Evo con los movimientos sociales para evaluar su gobierno, aunque sus funciones son de fiscalización más que de dirección y decisión.

A diferencia de lo/as que interpretan este fenómeno como la cooptación, y por lo tanto neutralización política, de las organizaciones populares que se alinean con los gobiernos progresistas del giro político latinoamericano, el cauce institucional que toma la lucha social no tiene por qué leerse en clave de claudicación. La continuidad de los procesos de acumulación de fuerzas y de afirmación de sus metas de lucha pueden observarse en variados momentos de la historia reciente de nuestros países en que la lucha excede a las instituciones y se libra en las calles con los gobiernos populares formando parte o dirigiendo un bando en los enfrentamientos. Dado que, como las mismas organizaciones reconocen, no es suficiente tomar el gobierno para tomar el poder y la lucha desde arriba no puede suplantar a la lucha desde abajo. Es decir: no hay lucha popular desde arriba sin lucha popular desde abajo.

También con la nueva etapa de gobiernos populares se abren o retoman impulso nuevas y viejas luchas. Por ejemplo,

el nuevo impulso que toman las luchas de comunidades originarias y pueblos en general a lo largo de toda la Cordillera de los Andes contra la minería contaminante, la usurpación de tierras y otros temas que atañen a nuevos intentos de rapiña del empresas trasnacionales sobre nuestros bienes comunes y naturales<sup>8</sup>.

Si los cambios hacia gobiernos progresistas y de izquierda que estamos analizando se dan en el marco de las instituciones, por dentro del sistema, ello es porque han encontrado brechas abiertas con la crisis de representación y las disputas en el interior del bloque dominante que dirigía las políticas neoliberales.

Sin embargo, se plantea y debate la cuestión que constituye un tema clásico de los teóricos del socialismo retomado en diferentes oleadas revolucionarias, acerca de cómo ampliar y profundizar esas brechas, sobre todo apuntando a no solo “tomar” el poder del Estado burgués sino a transformarlo. El presidente boliviano, Evo Morales, ha hecho referencia a este problema varias veces al afirmar que no es lo mismo llegar al gobierno que llegar al poder. Se trata de construir otro Estado que proyecte sobre la sociedad en su conjunto una nueva hegemonía: la de la clase obrera y el pueblo.

En palabras de Alvaro García Linera (2010):

Si el Estado es solo máquina, entonces hay que tumbar la máquina, pero no basta tumbar la máquina del Estado para cambiar al Estado. Porque muchas veces el Estado es uno mismo, son las ideas, los prejuicios, las percepciones, las ilusiones, las sumisiones que uno lleva interiorizadas, que reproducen continuamente la relación del Estado en nuestras personas. E igualmente, esa maquinabilidad y esa idealidad presente en nosotros, no es algo externo a la lucha, son frutos de lucha. Cada pueblo es la memoria sedimentada de luchas del Estado, en el Estado y para el Estado.

Y entonces la relación frente al Estado pasa evidentemente desde una perspectiva revolucionaria por su transformación y superación. Pero no simplemente como transformación y superación de algo externo a nosotros, de una maquinabilidad externa a nosotros, sino de una maquinabilidad relacional y de una idealidad relacional que está en nosotros y por fuera de nosotros. Por eso los clásicos cuando hablaban de la superación del Estado en un horizonte poscapitalista, no lo ubicaban como meramente un hecho de voluntad o de decreto, sino como un largo proceso de deconstrucción de la estatalidad en su dimensión ideal, material e institucional en la propia sociedad.

Ahora bien, ello abre toda una serie de debates respecto

<sup>8</sup> Sobre la temática véase los análisis estructurales y del desarrollo de la conflictividad social en toda Nuestra América en Seoane, Taddei y Algranati (2013). Para el caso de las luchas mapuches en Argentina véase Agosto y Briones (2007).



de aquellos países que atraviesan estas transiciones estatales en América Latina, de qué modo, en el marco de las revoluciones pacíficas, de contenido democrático burgués o procesos reformistas que estamos atravesando, si en aquellos países que conforman los destacamentos más avanzados (Venezuela, Bolivia y Ecuador) hay condiciones objetivas y subjetivas para plantearse la destrucción del Estado burgués, cuánto se ha avanzado en ello y en los grados de construcción de poder popular, cuáles son las posibles vías de desarrollo de esas sociedades hacia proyectos poscapitalistas, solo por mencionar algunos ejes que están en permanente debate y que se han profundizado en los marcos de las reformas constitucionales<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Estos problemas son abordados en profundidad desde los mismos gobiernos del “núcleo duro” en diversos documentos, véase la “Propuesta del candidato de la Patria Comandante Hugo Chávez para la gestión bolivariana socialista 2013-2019”. Junio de 2012. Disponible en <http://blog.chavez.org.ve/programa-patria-venezuela-2013-2019/#.Ub8avudJP1U>; Manifiesto de la isla del sol. Diez mandatos para enfrentar al capitalismo y construir el Vivir Bien. Copacabana-Isla del Sol. Bolivia. Evo Morales. 21 de diciembre de 2012 <http://www.rebellion.org/docs/161483.pdf> y Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, Ecuador, en <http://www.planificacion.gob.ec/plan-nacional-para-el-buen-vivir-2009-2013/>

Nuevamente retomando la cuestión de las variables que entran en juego para construir el estudio, análisis y medición de la compleja dimensión de la lucha del pueblo, debemos partir desde una primera delimitación que tiene que ver con remitirnos a la lucha del pueblo y no a otras luchas. Entendiendo por pueblo a los excluidos del poder político en el capitalismo, y que poder político no es igual a gobierno, sino que el poder político lo constituyen las fracciones que detentan las riendas del poder real del modo de producción capitalista.

Justamente a partir de la instauración de gobiernos de signo popular, aun de los más moderados, ha comenzado a desarrollarse la reacción conservadora a esos procesos reformistas: luchas de fracciones burguesas que han visto afectados en algo sus intereses, y de otras pequeño-burguesas que simplemente no conciben que sujetos otrora oprimidos y segregados puedan estar al frente o ser parte de gobiernos. De distintas formas el poder real y sus cuadros políticos intentan retomar su pérdida iniciativa.

Así como Venezuela tomó la vanguardia de la construcción de gobiernos populares desde 1999, también asistimos en ese territorio en abril de 2002 al primer intento de golpe de Estado, lisa y llanamente, y fracasado por obra de la gran movilización popular en defensa de la revolución bolivariana y su comandante. No fue el caso, más tarde, de Paraguay y Honduras en los que los golpes institucionales de las derechas conservadoras tuvieron éxito y las esperanzas de cambios en esos dos países largamente castigados rápidamente se frustraron sin dejar crecer lo nuevo lo suficiente como para echar raíces.

En seguida de la derrota del golpe por la voluntad popular en Venezuela, el poder concentrado (federaciones patronales, oligopolios de la comunicación, con apoyo de la aristocracia obrera de la Central de Trabajadores Venezolanos y con importante apoyo de los Estados Unidos) intentó otra jugada, esta vez con el *lockout* petrolero que duró casi dos meses (desde fines de 2002) que, nuevamente, no logró derrotar al chavismo y sus bases populares a pesar del profundo boicot a la economía nacional que provocó desabastecimientos en todas las áreas. El pueblo se movilizó todos los días contra las manifestaciones de los antichavistas que estaban apoyados las 24 horas por los canales de televisión, que transmitían en vivo las protestas, mientras que durante el golpe de abril habían reemplazado los noticieros por dibujitos animados.

Anécdotas aparte, frente a la intensa acción de la derecha y el poder económico más concentrado que logra captar el descontento de pequeñas burguesías y porciones acomodadas de trabajadores (lo que cada año intentan nuevamente), destacamos la febril respuesta popular y la firme decisión y voluntad de la alianza de gobierno y la comandancia de sus líderes de no negociar ni claudicar en ningún aspecto, aun enfrentando graves crisis. Esta voluntad política gubernamental no se observó en otros procesos que también contaban con importante apoyo popular. Nos referimos a Paraguay y su presidente derrocado, Fernando Lugo, que no convoca a enfrentar en las calles al golpismo.

También, salvando las distancias, nos remite a un caso de otro período histórico en Argentina, cuando el presidente que asume con el retorno de las elecciones democráticas, Raúl Alfonsín, luego de haber impulsado históricos juicios a los comandantes de las Fuerzas Armadas protagonistas del golpe militar de 1976 y ejecutores del plan sistemático de genocidio de las altas burguesías, frente a algunos levantamientos de cuadros intermedios de las FFAA que no querían ser juzgados por los crímenes cometidos, impulsa las leyes de obediencia de vida y punto final que les otorga perdón y los exime de enjuiciamiento, a pesar de contar con enormes contingentes populares movilizados hacia la Plaza de Mayo en apoyo de su gobierno.

Volvamos a nuestro pasado inmediato, en Bolivia una vez asumido el gobierno de Evo Morales Ayma comienzan las reacciones de los dueños del poder, sobre todo en la denominada “media luna” que incluye los departamentos de



Beni, Pando y Santa Cruz. Como por ejemplo mediante los planes de especulación y desabastecimiento de carne, aceite, azúcar y otros alimentos. Luego de que Evo reforzara aún más su hegemonía con el 67% de los votos a favor en el referéndum revocatorio de agosto de 2008, los gobiernos de esta región, que encarnan la derecha conservadora representante de la burguesía agroindustrial y latifundista, desplegaron una estrategia para derrotar al gobierno por la vía del separatismo. Convocaron a un “paro cívico” por tiempo indeterminado con bloqueo de rutas contra el gobierno nacional y tomas de sedes institucionales del gobierno nacional ubicadas en esos territorios, así como obstrucciones a los gasoductos y plantas gasíferas. Los prefectos de esos departamentos lideraban las acciones. Se incluyeron atentados contra la sede del consulado venezolano y la jefatura de la misión médica cubana en Santa Cruz, y el intento de organizar su propia fuerza militar y paramilitar. Por los medios se hacían declaraciones con alto grado de racismo hacia los indígenas que apoyaban al gobierno nacional.

Estas acciones reaccionarias contaron con el apoyo de la Embajada estadounidense, por lo que el presidente echó al entonces embajador yanqui Philip Goldberg y a la agencia de combate a las drogas de Estados Unidos, la DEA. Más tarde, en 2013, expulsará a la agencia estadounidense de “asistencia internacional”, USAID, por injerencia en la política interna y fomentar la división del movimiento indígena y su oposición al gobierno popular.

En el marco de las acciones separatistas de 2008 se produce la matanza de entre 20 y 30 campesinos que marchaban en apoyo de Evo Morales por órdenes del prefecto de Pando, Leopoldo Fernández, quien luego será detenido por estos hechos. Y frente a ello se movilizan miles de indígenas y campesinos hacia Santa Cruz en defensa del proceso de cambio encabezado por el gobierno nacional, para recuperar sus instituciones y terminar con el intento de golpe. Observamos como las masas populares toman como propias la defensa de las instituciones estatales conducidas por un gobierno que consideran propio. Son parte de la misma fuerza social política que ahora conduce el país y se enfrenta a estos grandes poderes.

Es de destacar en el contexto de cambios progresistas en el cono Sur, la defensa de la recién constituida Unión de Naciones Sudamericanas (UNASUR) del proceso democrático

y el gobierno de Evo Morales. Este apoyo se tornó crucial en ese contexto, aunque más tarde no logró impedir, aunque sí repudiar, los golpes en Honduras y Paraguay. Desde la UNASUR conforman una comisión para investigar la masacre de Pando.

Todos estos hechos no afectan la consolidación del gobierno de Morales que en diciembre de 2009 gana las elecciones acrecentando su apoyo con 64% de los votos.

En Argentina, como correlato político de las luchas de las masas trabajadoras y las capas medias que se nacionalizan a partir de 2001 y que expresan metas nacionales, democráticas, populares con elementos de antiimperialismo, la derecha intenta recomponer algún instrumento político luego de que sus cuadros más fieles hubieran pasado unos tras otros por el gobierno. Los ejes alrededor de los cuales intentan aglutinar alguna masa crítica de apoyo remiten al tema de la “inseguridad” y la lucha contra la delincuencia, y logran iniciar un proceso de reconstitución de una fuerza conservadora que aún así no podrá estructurarse con el vigor necesario como para derrocar a la fuerza social política en el gobierno del Estado. Entre las dificultades que encuentran para lograrlo está el hecho de que la lucha de la clase obrera y el pueblo sigue mostrando su fuerza, aunque con menos presencia en las calles. Es recién en 2008 que esa fuerza conservadora logrará un grado mayor de desarrollo en el enfrentamiento contra las medidas gubernamentales que intentan aumentar las retenciones a las exportaciones agrícolas, encolumnando a variadas fracciones sociales tras de sí y mostrando capacidad de movilización, aunque continuará débil en el plano electoral (salvo excepciones) y no conseguirá consolidarse como oposición política al menos hasta 2013.

En Ecuador el hecho de la reacción conservadora más importante lo constituye el intento fracasado de golpe de Estado del 30 de setiembre de 2010. Comienza con una revuelta policial por una supuesta quita o rebaja salarial. Los policías insubordinados toman varias instalaciones en la capital de Quito, creando un clima golpista y de miedo. El presidente Correa para intentar resolver la situación concurre en persona al sitio de amotinamiento de los policías y es atacado con gases lacrimógenos y objetos, luego es trasladado al hospital militar de Quito, donde es secuestrado. La respuesta popular es rápida, comienzan a salir a las calles miles de personas reclamando la libertad del presidente.



<sup>10</sup> Por ejemplo, ver Golinger (2010, octubre 1)

Después de 12 horas de cautiverio, un comando especial del ejército lo libera tras un intenso tiroteo. Eva Golinger relata en varias notas<sup>10</sup> la probada intromisión de la embajadora *yanqui* Heather Hodges. A la vez que señala el trabajo y presupuesto intenso de la USAID y la National Endowment for Democracy (NED) para organizaciones sociales y grupos políticos que promueven los intereses de Estados Unidos, incluso en el sector indígena fomentando su división y oposición (según esta autora hasta la CONAIE y Pachakutik recibieron esos fondos).

El movimiento Pachakutik, que había apoyado a Correa en la segunda vuelta electoral de 2006, emite un comunicado respaldando a la policía golpista, exigiendo la renuncia del presidente Rafael Correa y responsabilizándolo por los hechos. Diferente es la actitud de la CONAIE que condena el intento de golpe, aunque distanciándose de Correa, a quien acusan de perseguirlos y criminalizarlos. Las diferencias entre la CONAIE y Correa tienen su eje en la política de manejo de los bienes comunes de la naturaleza. La CONAIE es muy crítica también del proceso de tomas de decisiones y de las decisiones políticas y económicas mismas. Borón (2010), en una nota periodística escrita en momentos del intento de golpe, destaca que la policía solo fue la punta de lanza de un plan pergeñado por un conjunto de actores sociales y políticos al servicio de la oligarquía local y el imperialismo, que jamás le va a perdonar a Correa haber ordenado el desalojo de la base que Estados Unidos tenía en Manta, la auditoría de la deuda externa del Ecuador y su incorporación al ALBA (Alternativa Bolivariana para América Latina y El Caribe), entre muchas otras causas<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> También Borón lamenta la “involución” del movimiento “indígena” Pachakutik, que en medio de la crisis hizo pública su convocatoria al “movimiento indígena, movimientos sociales, organizaciones políticas democráticas, a constituir un solo frente nacional para exigir la salida del presidente Correa. “¡Sorpresas te da la vida!”, decía Pedro Navaja; pero no hay tal sorpresa cuando uno toma nota de los generosos aportes que la USAID y el National Endowment for Democracy han venido haciendo en los últimos años para “empoderar” a la ciudadanía ecuatoriana a través de sus partidos y movimientos sociales” Borón (2010).

Sobre todo, lo que hay que destacar en el fracaso del golpe, al igual que en Venezuela y Bolivia, y a diferencia de Paraguay, es la determinante, rápida y efectiva movilización de amplios sectores de la población ecuatoriana que, pese al peligro que existía, salieron a ocupar calles y plazas para manifestar su apoyo al presidente Correa. Las masas, al igual que en Bolivia, defienden a las instituciones en pugna, las mismas instituciones que eran blanco de las protestas populares unos años antes, y que ahora lo son de las protestas de los poderosos. Pero también son importantes la rápida respuesta de la UNASUR, al igual que en Bolivia, que evidenció la falta de legitimidad externa, además de la interna, y, nuevamente igual que en Venezuela y Bolivia, la firme decisión y voluntad

del presidente Correa de no sucumbir aun arriesgando su vida.

Otra importante reflexión de Borón (2012) es que las tentativas golpistas tuvieron lugar en cuatro países del ALBA, Venezuela (2002), Bolivia (2008), Honduras (2009) y Ecuador (2010), los cuales atraviesan procesos de transformación económica y social. En cambio ningún gobierno de derecha (con todas las persecuciones y matanzas perpetradas como, por ejemplo, el de Álvaro Uribe en Colombia) fue perturbado por el golpismo, cuyo signo político oligárquico e imperialista es inocultable.

Sin embargo, en Ecuador tiene lugar a partir del fin de los gobiernos neoliberales y el ascenso del gobierno popular de Rafael Correa, otro fenómeno que se da con particular intensidad, la apertura de las contradicciones en el seno del pueblo, que en ese territorio se expresan nítidamente ya que quienes habían sido principales impulsores de la luchas antineoliberales, el movimiento indígena con sus organizaciones sociales y políticas, son los que se dividen y se enfrentan al gobierno popular. Tal vez sus posturas defensivas se expliquen por la frustración provocada por su incursión en el gobierno de Gutiérrez. Desde 2003, cuando rompen con ese gobierno, se dedican a la intensa movilización hasta que finalmente logran echarlo en 2005. Luego del fracaso de la participación en el gobierno nacional la dirección de la CONAIE, según relata Raúl Zibechi (2006), retorna a las bases comunitarias y desaparece del panorama político para reconstruirse por abajo. En la elección presidencial de 2006, Pachakutik presenta su propio candidato, el dirigente de CONAIE Luis Macas, que solo obtiene un poco mas de 2%. Para la segunda vuelta electoral apoyan a Correa. Las contradicciones se agudizan en el proceso de realización y debate de la Asamblea Nacional Constituyente, cuyo resultado, la nueva constitución, sin embargo es apoyada convocando al voto con un “sí crítico” por parte de la CONAIE en el referéndum de 2008. A pesar del despliegue de todas estas contradicciones que se irán agudizando, en 2009 Correa es ratificado en la presidencia con 57% de los votos.

Diferente, ya hemos dicho, son los casos de Paraguay y Honduras en los que se realizan golpes institucionales “en nombre de la democracia” que derrocan a los presidentes populares que estaban cuestionando algunos aspectos de las políticas neoliberales.



En el Paraguay, a pesar del rápido apoyo de la UNASUR a Fernando Lugo, la propia incapacidad del destituido presidente y la debilidad de los movimientos sociales impidieron articular una resistencia al golpe. En el caso de Honduras, Manuel Zelaya intentó resistir de diversas maneras el golpe institucional, contando con el apoyo de varios gobiernos latinoamericanos y del pueblo movilizado aunque no lo logró. Zelaya, proveniente del tradicional Partido Liberal, implementó medidas a favor de los intereses populares, que este partido y sus dirigentes, tradicionales representantes de la oligarquía hondureña, no le perdonaron. Y fundamentalmente, el pecado mayor fue sumar Honduras al ALBA y el alineamiento con Venezuela. Las centrales obreras iniciaron la huelga general contra el golpe de Estado, se sumaron organizaciones indígenas-campesinas, y junto a diferentes organizaciones políticas populares, y una partecita del Partido Liberal, formaron el Frente Popular contra el Golpe de Estado promoviendo movilizaciones y hechos de rebelión a lo largo del país y sufriendo ataques y asesinatos como respuesta. Los golpistas, como siempre, contaron con el apoyo de Estados Unidos e Israel en distintos foros internacionales.

Ahora bien, lo que podemos afirmar es que han cambiado en gran medida los ejes de debate y disputa en nuestros países. Con sus diferencias entre ellos y con las críticas de las variadas fracciones del pueblo dentro de ellos, se ha pasado de la resistencia y lucha contra las más antipopulares medidas, que intentaban salvar las tasas de ganancias mediante la brutal concentración de la riqueza, medidas de empobrecimiento directo a los trabajadores y capas medias, y entrega de la soberanía nacional y control del desarrollo de las fuerzas productivas a las transnacionales, a discutir los modelos de desarrollo, los grados y modos de redistribución de la riqueza y las formas políticas de los procesos.

Entre las comunidades andinas y pueblos originarios es muy intenso el debate y movilización en torno a la llamada economía de extractivismo (petróleo, gas, minería contaminante, entre otros) y es importante analizarlo en el contexto de las necesidades de desarrollo, relaciones de fuerza de cada territorio y momento específico. Frente a estos ejes es que se han abierto brechas entre movimientos y organizaciones sociales y políticas que estuvieron en el origen de los procesos que más a fondo llevan los cambios desde

gobiernos populares como Bolivia, Venezuela y Ecuador, con esos gobiernos. Uno de las cuales se expresa en la supuesta contradicción entre desarrollo o crecimiento y el respeto a la naturaleza o madre tierra. El debate por el *sumak kawsay*, sus tiempos y contradicciones<sup>12</sup>. Teniendo en cuenta que también el extractivismo, por ejemplo en Argentina, refuerza el poder de las burguesías concentradas locales y sus representantes políticos, que si bien se alinean con el gobierno nacional se alejan de su política de derechos humanos reprimiendo reiteradas veces a las comunidades en lucha.

En Argentina, por otra parte, se vienen realizando en los últimos años, movilizaciones claramente dominadas por la derecha ideológica, en las que incluso participan organizaciones de izquierda y centroizquierda, que expresan fundamentalmente a las pequeñas burguesías, que cuestionan aspectos como la corrupción o la inseguridad. Diez años antes los reclamos de las movilizaciones convocadas por estos sujetos remitían al saqueo de sus ahorros (“corralito” bancario) y las de otros sujetos, a la desocupación y el hambre. Así emerge la movilización de las capas medias y medias altas contra la inseguridad y la corrupción, que van constituyendo una base social para la oposición política al gobierno nacional. Pero también se fractura el movimiento obrero y el movimiento de desocupados en torno a sus reivindicaciones inmediatas y sus posturas frente al gobierno nacional.

Cuando observamos los resultados electorales en los distintos países que estamos analizando, lo que aparece secundando como posible alternativa de gobierno, aún con mucha distancia del caudal electoral de los mandatarios, no son las izquierdas o los movimientos críticos de estos gobiernos populares, sino las más rancias derechas que apoyaron golpes institucionales y militares o disfrazadas de democráticas, como la que expresa Capriles en Venezuela. Hasta hace unos años, las derechas no habían logrado rearmar espacios políticos unificados con chances de disputa electoral. Ahora sí lo están logrando en algunos territorios como en el último que mencionamos y en la Argentina.

## Reflexiones finales

Ahora bien, volviendo al eje antes planteado, y con todas las contradicciones internas que atraviesan los gobiernos progresistas y de izquierda en la región, ¿puede denominarse

<sup>12</sup> Véase al respecto el análisis de las diferentes posturas en torno al “pachamamismo y extractivismo” como lo denomina el autor en el capítulo con ese mismo nombre, Borón (2012). Véase también de García Linera Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio (s/año).



reflujo o retroceso de los movimientos sociales cuando muchos de ellos pasan a formar parte de gobiernos o a ser gobierno? Y por lo tanto pasan a influir en distintos grados (desde solo influir a implementar) en las políticas de Estado a favor del pueblo. La lucha se institucionaliza. Sí, está claro. A partir de los procesos reformistas se canalizan esas luchas, demandas y protestas hacia canales institucionales, en instituciones que comienzan en distintos grados a cambiar. Comparemos la vida, debate y disputa actual de cualquier institución estatal desde un ministerio a una cumbre internacional, con la cerrada década del 90 y sus instituciones estatales copiando la letra muerta y burocrática del Banco Mundial.

Para no hablar de los cambios evidenciados ya desde el lenguaje utilizado cargado de elementos antiimperialistas y hasta socialistas, años antes impensados de escuchar en esos ámbitos, o rescatando historias y legados revolucionarios. Los nuevos colores con que se tiñen los parlamentos de tinte mucho más popular de la Bolivia actual o del Ecuador, aun con todas las críticas y cuestionamientos que emanan de organizaciones indígenas, debatiendo las reformas constitucionales, debatiendo los modos de vida que desean los pueblos, rescatando saberes y experiencias ancestrales siempre asesinadas, el *sumak kawsay*, las ministras y ministros de los pueblos originarios y representantes de trabajadores en Venezuela y en Bolivia. Como dijera el presidente Nicolás Maduro: todo/as ministro/as de la clase trabajadora. Ya no necesitan ser Chicago *boys* o elementos por el estilo, sino todo lo contrario. Estos cambios, aun con sus falencias y limitaciones ¿marcan un reflujo de los movimientos sociales? O de lo contrario ¿marcan el “ascenso” de las luchas del pueblo y, en algunos casos, de sus organizaciones y movimientos sociales, a la “lucha desde arriba”? Como señalaba Lenin (1986) frente a lo que consideraba como la necesaria participación del partido proletario en el gobierno provisional surgido de la revolución democrático-burguesa de 1905 ¿No es acaso, como señalaba el teórico, el pasaje a una lucha ofensiva contra las fracciones más reaccionarias del capital?

Los procesos de ascenso de las masas populares en relación con la ocupación de espacios gubernamentales desde donde disputar poder, y mejorar la correlación de fuerzas a favor del pueblo, se presentan con importantes contradicciones como la fractura de los movimientos obreros e indígena-campesinos frente a las contradicciones internas

a que hacíamos referencia. Pero históricamente cuando se desarrollan los enfrentamientos sociales y la sociedad se divide en bandos que se enfrentan, los trabajadores y el pueblo también se dividen quedando partes de ellos en los distintos bandos. Así ha sido históricamente en todos los procesos revolucionarios. Lo que se debe observar para ver el carácter de clase de cada fuerza social política que se enfrenta es qué fracción social logra imponer como hegemónicos sus intereses, y en qué medida se incorporan y realizan los intereses populares inmediatos o históricos (Iñigo Carrera, 2000). Y en estos tiempos, en los que parece cerrarse un gran período contrarrevolucionario<sup>13</sup>, son los intereses políticos y económicos inmediatos los que se han expresado fundamentalmente en las luchas de las masas populares, y que han sido recogidos por los gobiernos progresistas y de izquierda. Dando lugar entonces a revoluciones culturales, o democráticas, o ciudadanas en el marco del sistema capitalista (con algunos gérmenes de sistemas de relaciones sociales alternativas, sobre todo en Venezuela). En esta línea, Álvaro García Linera se remitía a la necesidad del desarrollo del capitalismo andino-amazónico y Kirchner a un desarrollo capitalista en serio. Aunque en Bolivia han virado en los últimos años a hablar del socialismo del siglo XXI.

Las alianzas populares que han llegado al gobierno están conducidas por fracciones burguesas o están acaudilladas por fracciones del pueblo, y predomina, por ahora, en sus políticas concretas, el esquema de desarrollo capitalista aunque de carácter mucho más inclusivo que aquel otro que combatieron, porque son las condiciones y relaciones de fuerzas sociales objetivas y también subjetivas las que lo posibilitan. Y ello constituye otro debate: qué tipo de desarrollo podemos proponernos y realísticamente alcanzar en esta etapa histórica, teniendo en cuenta nuestros lastres y cadenas históricas, para plantearnos después un salto verdadero hacia otro tipo de sociedad que construya el “reino” de la libertad y salga del de la necesidad.

Proyectos como el de Ecuador radicalizan la ciudadanía, es decir intentan ensanchar ese grado de emancipación máxima en el capitalismo que es la emancipación política (Marx, 1843), al tiempo que se impulsa el desarrollo de las fuerzas productivas, condiciones necesarias para la profundización de las transformaciones hacia procesos revolucionarios, de la revolución ciudadana al socialismo, única manera de lograr

<sup>13</sup>Período contrarrevolucionario que se había abierto a mediados de los 70 con las dictaduras militares que abrieron el camino y prepararon el terreno para las políticas neoliberales.



el “buen vivir” para el pueblo. Las correlaciones de fuerzas objetivas y subjetivas no permiten plantear la expropiación de la propiedad privada y el fin de las relaciones de explotación que conllevan a la alienación humana, lo que solo podría ser llevado a cabo en su máxima expresión por los trabajadores y el pueblo con sus organizaciones, y a escala planetaria.

En Ecuador con la Revolución Ciudadana, en Venezuela con la concepción del Socialismo del Siglo XXI o el Sumak Kawsay de Bolivia (tres concepciones permanentemente intercambiadas y retomadas en los tres territorios) se abordan formas estatales de transición en las que se procura el desarrollo capitalista con la inclusión en mejores condiciones de las masas trabajadoras y soberanía en el plano internacional, con formas mixtas y de diversificación de la propiedad, es decir que se van implementando o experimentando formas colectivas o cooperativas de propiedad todavía reducidas o localizadas a sectores marginales de la producción o a experiencias comunales en el campo, propiedad estatal sobre todo en la administración de los recursos energéticos y servicios públicos, con la continuidad de propiedad privada en los núcleos centrales de la producción.

Si bien las luchas se canalizan hacia el sistema institucional, hemos visto que cuando se trata de defender las conquistas o al gobierno popular, las masas encaran movilizaciones callejeras inmensas con gran disposición al enfrentamiento.

Desde los gobiernos populares, progresista o de izquierda en América Latina se han abierto y creado espacios institucionales para ser ocupados por organizaciones sociales o para reforzar la organización popular o, según otros analistas, para reforzar el control político sobre esas organizaciones. Sobre esto último, y más allá de las intenciones de tales o cuales funcionarios, si nos salimos de la noción de “cooptación” para referirnos a la relación entre movimientos u organizaciones sociales y gobiernos, y nos remitimos a la más adecuada de alineamientos conscientes sin subestimar y relegar a un rol pasivo a los sujetos populares y sus organizaciones, entonces la ocupación de espacios institucionales en los casos en que la movilización continúa y no se modifican los ejes programáticos puede reforzar la organización, su peso en los territorios y frentes en los que se insertan y conquistar más amplias masas para sus objetivos. El obstáculo en la construcción política que se presenta a las

organizaciones populares cuando pasan a ocupar lugares de gobierno tiene que ver con la dificultad de reemplazar en tiempos rápidos a los cuadros políticos que se sacan del territorio/frente para destinarlos a cargos estatales.

Desde los gobiernos no se les pide que claudiquen ni modifiquen sus metas, como sí se les pedía en gobiernos anteriores cuando se ofrecía o tentaba a dirigentes puntuales a participar en gobiernos. Por el contrario, se debilitan muchas de esas organizaciones cuando se retiran de esos espacios gubernamentales, al menos en su construcción de base y su capacidad de movilización, como parece haber ocurrido en la Argentina con algunas organizaciones piqueteras que han roto su alianza con el gobierno kirchnerista. Aunque no pierden sino que incrementan la visibilidad pública, en gran parte por el espacio que le otorgan algunos medios de comunicación a alguno/as dirigentes.

Cada eje de análisis nos remite a nuevas tensiones y contradicciones que afloran en el campo del pueblo una vez que se hubo derrotado tácticamente (y no estratégicamente, como se demuestra trágicamente en la Venezuela post Chávez) al enemigo principal, los personeros del capital concentrado en el poder gubernamental y estatal. Lo que lleva a la reactualización permanente del debate acerca del dilema de cómo interpretar sin esquematismos los procesos de luchas en los contextos actuales de gobiernos progresistas, de izquierda, o revolucionarios, unos más moderados, otros más dispuestos a avanzar por sendas alternativas al capitalismo. Pero sobre todo, teniendo en cuenta los escenarios de los que venimos en Nuestra América. Es decir toda interpretación de los procesos abiertos no pueden colocarse en el marco de lo que consideramos como ideal de sociedad desde la izquierda, sino en relación con la historia realmente existente de la que venimos, la realidad de América Latina de los últimos 30 o 40 años, con honrosas excepciones.

A veces en el tablero de las situaciones concretas de relaciones de fuerza objetivas y subjetivas, el planteo de radicalidades ideales lleva agua al molino de las oligarquías nativas e imperialistas, corriendo el riesgo de perder en la balanza de esa correlación de fuerzas y así hacer caer por la borda los avances –que algunos consideran grandes y otros no le otorgan la histórica importancia que tienen–, la realidad de mejoramiento de las condiciones de vida, y también de la participación política y cultural de amplias



masas trabajadoras. Sobre todo cuando lo que aparece como alternativa en cada uno de estos países no está a la izquierda sino todo lo contrario, y teniendo en cuenta que las realidades progresistas que aquí estamos analizando no son las vigentes en toda Nuestra América, como lo muestra la constitución de la Alianza del Pacífico. A la corriente progresista heterogénea que le pone numerosos límites a las políticas neoliberales se le enfrenta otra compuesta por los gobiernos de Chile, Colombia y México, y también Perú, que abiertamente propone una mayor liberalización de la economía retomando el Consenso de Washington. A lo que hay que sumar las siempre renovadas tácticas de boicot de las burguesías nativas y del imperialismo hacia los gobiernos populares.

Delicados equilibrios y conmensuraciones de las relaciones de fuerza nos llevan a los debates de hasta adónde se puede avanzar con las fuerzas del campo popular. Cuando los gobiernos populares avanzan en seguida se encuentran con escollos de todo tipo que imponen los poderosos, algunos con éxito y otros no. Algunas organizaciones populares piden más, luchaban por otra cosa. Es el núcleo del debate: cuándo el punto de coacción real entre las luchas desde arriba y desde debajo pueden dar lugar a plantear cambios más profundos, o hay que seguir revolviendo y agregando ingredientes en estos procesos, que por ahora continúan mostrando avances más que retrocesos en cuanto a la defensa de los intereses populares en algunos casos, aunque cierto estancamiento en otros.

## Bibliografía

- AGOSTO, Patricia y BRIONES, Claudia (2007). *Luchas y resistencias Mapuche por los bienes de la naturaleza*. OSAL. Buenos Aires: CLACSO. Año VIII, N° 22, septiembre.
- BORÓN, Atilio (2010, octubre 2) Nota sobre el frustrado golpe de Estado en Ecuador. En *Rebelión.org*. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=114088>
- BORÓN, Atilio (2012). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- FORNILLO, Bruno (2007). *Encrucijadas del cogobierno en la Bolivia actual*. OSAL Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, N°22, setiembre. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/AC22Fornillo.pdf>
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2010). Conferencia magistral “La

- construcción del Estado”, Facultad de Derecho UBA.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (s/año). “Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio” Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz.
- GOLINGER, Eva (2010, octubre 1). Detrás del golpe en Ecuador. La derecha al ataque contra ALBA. En *Rebelión.org*. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=114032>
- IÑIGO CARRERA, Nicolás (2000). *La estrategia de la Clase obrera*. 1936. Buenos Aires: PIMSA y La Rosa Blindada. Cap. 1.
- KLACHKO, Paula (2007). “Análisis del llamado ‘movimiento piquetero’ de la Argentina: los objetivos de sus acciones de protesta”. En revista *Lutas & Resistencias*, N° 2/3, vol. 2, Editada por GEPAL - Grupo de Estudios de Políticas da América Latina. Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Londrina Paraná, Brasil, septiembre, pp. 137 a 150.
- KLACHKO, Paula (2009). “Transformaciones en la organización popular a partir de la participación en el gobierno del Estado. El caso del Movimiento Barrios de Pie, 2001-2008”. En *Documentos y Comunicaciones PIMSA 2008 - 2009*. Buenos Aires: PIMSA.
- KLACHKO, Paula (2011). “El pasaje de una organización popular por el gobierno del estado. El Movimiento Barrios de Pie. Argentina 2001-2008”. Informe de Investigación, Beca de Consolidación Académica del Programa de Becas CLACSO-ASDI de Promoción de la Investigación Social 2010, inédito.
- KLACHKO, Paula y ARKONADA, Katu (2015). *De los procesos de resistencia e insurrección a los gobiernos populares en Nuestra América: avances, tensiones y desafíos*. Aceptado para su publicación, Gipuzkoa: Editorial Hiru.
- LENIN, V. I. [1905] (1986). “Dos tácticas de la social democracia en la revolución democrática”. Buenos Aires: Anteo.
- MARX, Karl (1843). *La cuestión judía y otros escritos*. Ediciones varias.
- PIMSA (2007). “Los hechos de rebelión en Argentina 2002-2007. En *Documentos y Comunicaciones PIMSA 2007*. Buenos Aires: PIMSA.
- RAJLAND, BEATRIZ (2008). Movilización social y transformación política en Argentina: de autonomías, articulaciones,



rupturas y cooptaciones. En LÓPEZ MAYA, Margarita; IÑIGO CARRERA, Nicolás, y CALVEIRO, Pilar (eds.) *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina*. Buenos Aires: Colección Grupos de Trabajo, CLACSO.

SEOANE, José; TADDEI, Emilio, y ALGRANATI, Clara (2013). *Extractivismo, despojo y crisis climática. Desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*. Buenos Aires: El Colectivo, Herramienta, Geal.

SVAMPA, Maristella, y PEREYRA, Sebastián (2004). “La política de los movimientos piqueteros”. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, Rio de Janeiro, Brasil, N°15.

ZIBECHI, Raúl (2006). “Dilemas electorales de la CONAIE”. En *La Jornada*. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2006/04/14/index.php?section=politica&article=020a2pol>

Fecha de recepción: 17 de julio de 2015

Fecha de aceptación: 3 de setiembre de 2015





# Amelia del Pilar Barreda

*barredaamelia@gmail.com*

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNCuyo

## Gobierno de los Movimientos Sociales, “Otra Democracia” e Intelectuales en Bolivia

**Resumen:** Este trabajo destaca aspectos de una nueva articulación política que se manifiesta en el actual gobierno boliviano, definido como gobierno de los movimientos sociales y lo que implica en términos de “otra democracia”. El abordaje temático se realiza en base a René Zavaleta Mercado, cuya producción teórica así como la de otros intelectuales bolivianos que siguen su perspectiva, como el caso de Luis Tapia, representa una construcción epistemológica adecuada a las condiciones de posibilidad de Bolivia y fructífera para la comprensión de problemas comunes a la realidad sociopolítica latinoamericana de principios de siglo XXI a la vez que para la práctica política.

**Palabras clave:** Democracia en sociedades abigarradas, Movimientos sociales, Gobierno de los movimientos sociales, Zavaleta Mercado, Luis Tapia

### **Government of social movements, “another democracy” and intellectuals in Bolivia**

**Abstract:** This paper highlights aspects of a new political articulation that is manifested in the current Bolivian government, defined as government of social movements and what it means in terms of “another democracy”. The thematic approach is performed based on René Zavaleta Mercado and others Bolivian intellectuals, such as Luis Tapia, followers of his theoretical production, because represents an epistemological construction appropriate to the conditions of possibility of Bolivia and fruitful for understanding of common problems to Latin American sociopolitical reality of the early twenty-first century, as well as for political practice.

**Keywords:** Democracy in motley societies, Social movements, Government of social movements, Zavaleta Mercado, Luis Tapia



## Introducción

Las profundas transformaciones socio-políticas desplegadas los últimos años en América Latina han generado una profunda conmoción en la teoría y la práctica política.

En este contexto, se destaca la experiencia sociopolítica boliviana por su originalidad y por el grado de ruptura que implica en relación a la historia de ese país y de América Latina. Bolivia se presenta como una realidad única, resultado de una dialéctica entre lo local y lo universal generada en el suelo profundo de la historia de este pueblo, marcando su singularidad. A su vez, resalta la producción teórica que ha acompañado esta etapa que sigue una larga tradición de políticos e intelectuales que han dejado su huella en la academia y en la arena política<sup>1</sup> como Rene Zavaleta Mercado, que produjo categorías y conceptos para pensar y actuar sobre la realidad boliviana en su especificidad, como “sociedad abigarrada”.

La línea de análisis zavaletiana, seguida por otros intelectuales en relación con la emergencia de las resistencias y luchas de los últimos años, como el caso de Luis Tapia, puede ser considerada una perspectiva para reconstruir la teoría política en clave latinoamericana; un lugar diferente desde el cual descifrar y resignificar la política democrática<sup>2</sup>. Tapia (2002: 20-21) se pregunta por qué y para qué estudiar a Zavaleta y, además de señalar que es quien más ha aportado al conocimiento de la sociedad e historia boliviana, también advierte sobre la revisión que hace acerca del pensamiento nacionalista revolucionario y el marxismo que son dos de las mentalidades, según el autor, más influyentes del siglo XX, lo que a su vez ha significado y significa un aporte relevante para el pensamiento político y el desarrollo de las ciencias sociales.

El objetivo de este trabajo consiste en, por un lado, destacar aspectos de la conformación de una nueva articulación política que se expresa en el actual gobierno boliviano (2005 en adelante) planteado como gobierno de los movimientos sociales, que ha sido el resultado de la colisión entre las fuerzas sociales desde abajo y la institucionalidad política vigente, amasada en la colonialidad, la oligarquía y un capitalismo dependiente y, por otro, destacar la línea de análisis iniciada por Zavaleta Mercado, quien pensó al país desde sus condiciones históricas concretas desarrollando categorías de una gran potencialidad heurística, sobre todo

<sup>1</sup> Fornillo (2010: 63) plantea la histórica debilidad de la élite económica y de la clase política boliviana para dirigir y sintetizar los intereses del país, lo que ha generado una atrofia hegemónica, un Estado aparente y una nación inconclusa. Por el contrario, el autor marca la robustez de la organización de la sociedad civil plebeya que ha habilitado una multivocidad ideológica popular desde el subsuelo político y en este contexto, la práctica intelectual goza de predicamento y “efecto ideológico estatal”, notoriamente destacable en relación con las naciones vecinas más modernas.

<sup>2</sup> La influencia de Zavaleta Mercado si bien no es resaltada por igual en los estudios del pensamiento latinoamericano crítico, ha sido intensa, principalmente en su propio país; también en Chile donde formó parte de varios centros de estudio durante el período de gobierno de la Unidad Popular, y en México, país en el que dejó su huella en FLACSO de la que fue director y también en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la UAM (Universidad Autónoma Metropolitana). Su obra adquiere vigor en los últimos años, sobre todo en Bolivia a través del grupo Comuna, colectivo de intelectuales críticos cuyos principales referentes fueron Álvaro García Linera, René Prada Alcoreza, Raquel Gutiérrez y Luis Tapia, siendo este último quien más ha investigado la obra del autor. Son muchos más, como dejan entrever Maya Aguiluz y Norma de los Ríos



(2006: 11-12) los participantes de la comunidad académica que compartieron debates, diferencias o abrevaron en RZM, entre los que se pueden mencionar Lucio Oliver, Roger Bartra, Silvia Rivera Cusicansqui, Gloria Ardaya, Ivonne Farah, además de varios otros investigadores que en la actualidad están analizando su obra. En este artículo, nuestro interés no es presentar un estado del arte sobre la obra del autor, sino destacar algunas de sus categorías de análisis así como la de uno de sus principales estudiosos, Luis Tapia, como muestra de la fertilidad y actualidad de su obra para analizar procesos sociopolíticos contemporáneos en la región.

<sup>3</sup> Nació en Oruro-Bolivia en 1937 y murió en el exilio en México en 1984.

una mirada específica sobre realidades atravesadas por el colonialismo. La libertad con la que los intelectuales bolivianos han construido y construyen categorías desde y para analizar la historia de su país es tan fértil como los procesos concretos mismos que han trastocado esa sociedad en los últimos años.

En un primer punto, desplegamos sintéticamente algunas categorías de la producción de René Zavaleta Mercado. En un segundo punto, desarrollamos la noción de democracia en sociedades abigarradas, conceptualización que Luis Tapia desenvuelve a ras de la diversa realidad boliviana; en el tercer punto abordamos la articulación entre democracia y movimientos sociales y en un cuarto punto, abordamos la cuestión de un gobierno de los movimientos sociales en la actualidad boliviana.

### **Pensando la democracia, la política y el Estado en Bolivia con Zavaleta Mercado**

Zavaleta Mercado<sup>3</sup> murió casi dos décadas antes de las insurgencias que dieron lugar a una construcción política desde abajo que llegaría al poder institucionalizado. Por tanto, no pudo ver cómo el devenir de la masa encontró su madurez no ya en el sindicalismo minero sino bajo otra articulación predominante, indígena-campesina y obrera. Ante la complejidad de la realidad boliviana puso su esfuerzo en comprenderla “desde la empiricidad” pero sin resignar la teoría.

Como plantea Antezana (1991: 8), Zavaleta “... buscó pensar la sociedad boliviana tratando de coincidir con los juicios y prejuicios con los que ella ya, de cierta forma, se pensaba así misma”, construyendo un complejo entramado donde los hechos y las ideas se conjugan, donde lo local y lo universal devienen una reflexión profunda destinada no solo a pensar la realidad sino a transformarla.

La diversidad de la sociedad boliviana, definida tempranamente por el autor como “formación social abigarrada”, estructurará en gran medida toda su obra ya que trata de entender las peculiaridades de las insurgencias en su país a partir del 52 enfatizando “la falta de unidad convencional del objeto de estudio” (Zavaleta 2009b: 214), donde cada valle es una patria. Por tanto, la definición de abigarrada, no es un calificativo más, sino que adquiere densidad epistemológica, que si bien es construida para Bolivia, puede extrapolarse a

América Latina.

Afirmaba que la lógica de lo local suele derrotar a la lógica del mundo, con la pretensión de instalar un modo de interpretación que tenga en cuenta las determinaciones estructurales pero fundadas en las especificidades locales (Ouviña, 2010). En este esfuerzo por ser fiel a la historia considerando la heterogeneidad estructural como característica principal en la región y considerando, a su vez, la perspectiva marxista, asume el concepto de totalidad o totalización pero de un modo singular. La totalidad opera como “media ideal”, como horizonte de visibilidad de la época, como determinación general pero no en un sentido de dilución de la diversidad.

Desde su preocupación de crear conocimiento con validez científica, advierte que en suelos sociales fracturados no es posible aplicar *in totum* una teoría sino que hay que intervenirla, atravesarla con el conocimiento histórico para revelar el “momento constitutivo” de cada formación social (Zavaleta, 1986) que es el que permite comprender la lógica de un ordenamiento social, un antes y un después en la articulación de las dimensiones que hacen a una sociedad de un modo y no de otro. Entre la teoría general y el nivel de las experiencias locales, establece una arquitectura metodológica en base a la categoría “forma primordial” y, a este nivel de articulación entre lo macroestructural y las especificidades locales, América Latina se constituye como el horizonte de comprensión de las formaciones nacionales tanto en su diversidad como en su unidad, lo que permite entender el modo de recepción del capitalismo en cada nación y cómo se constituye la dependencia. Tapia (2011:120) define a la forma primordial en el sentido de Zavaleta como el modo de articulación entre Estado y sociedad civil y las mediaciones políticas y económicas que esto implica y las transformaciones en relación con la política interna e internacional.

Para el intelectual boliviano, el “fondo histórico” (Zavaleta, 2009b: 215) es más complejo y relevante para el análisis político que la unidad fetichista, en el sentido gramsciano, de priorizar la uniformidad antes que detenerse en los problemas cultural-ideológicos de la unificación. Por esto es que prioriza las crisis como método, porque destapan este fondo, los hábitos, los mitos, la enorme diversidad de la nación boliviana:



El conocimiento crítico de la sociedad es entonces una consecuencia de la manera en que ocurren las cosas... la naturaleza de la materia debería determinar la índole de su conocimiento. La manera de la sociedad define la línea de su conocimiento. Entretanto, la pretensión de una gramática universal aplicable a formaciones diversas suele no ser más que una dogmatización. Cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a ella misma (Zavaleta, op.cit.: 216).

La naturaleza de la materia que analiza es “el abigarramiento” y la categoría “forma primordial” es la que le permite un nivel de teorización intermedio. Afirma Tapia (2009: 24 -25) que una formación social abigarrada:

... consiste en que existe una diversidad de sociedades, es decir, un conjunto de relaciones sociales, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas y estructuras de autoridad o tiempos históricos, cuyo rasgo central es la condición de una sobreposición desarticulada.

Esto es, no solo se trata de sociedades multiculturales sino multisociales/ pluriculturales. Esto permite entender la debilidad de la constitución de los Estado-Nación en América Latina que fungen en algunos países como Estados aparentes porque no articulan las múltiples capas histórico-culturales sobre las que se conforman. La “ecuación social” entre Estado y sociedad civil no ha dado lugar a la constitución de hegemonía, de una totalización orgánica, sino a una ecuación parcial, incompleta.

Ante esto, Zavaleta plantea la autonomía de lo político en un sentido gramsciano (Tapia, op. cit.: 27-28). En la línea de su pensamiento, en nuestra región ha sido el Estado el que sobredeterminó y estructuró a la propia sociedad en su etapa fundacional, aunque la determinación en última instancia haya corrido, a escala global, por parte del mercado mundialmente constituido. Esto lo llevará a replantear, en un plano más general, la relación entre la dimensión política y la económica en una clave dinámica y dialéctica, de mutuo condicionamiento y estructuración, concibiendo a la sociedad en los términos de una totalidad orgánica.

En este sentido, entendía a la estructura social boliviana como el resultado de la “instalación pertinaz de la pedagogía oligárquica” (Zavaleta 2009a: 36) que ha provocado que el campesinado actúe como multitud en su resistencia conservadora de la tierra, que el proletariado actúe como clase cuando adquiere conciencia de clase y la clase media, amorfa, indecisa, que actúe como conjunto

de individualidades (Zavaleta, 2009a: 40). En este sentido, en sociedades abigarradas, la autonomía de lo político es lo que permite explicar cierto grado de homogeneización cultural y unificación que se constituye en contra de las clases nacionales que, en el sentido que él establece, representan lo más diferenciado y original de cada país, por esto el Estado no resulta nacional sino básicamente antinacional, extranjero o extranjerizante.

La distancia entre la media ideal y las sociedades concretas, las explica a través de momentos diferentes en el devenir de las clases: el momento de la irradiación, el momento de la intersubjetividad. La irradiación es el momento de autoconocimiento de la clase que está en condiciones de conocer: el proletariado minero que, siendo minoritario (numéricamente) va irradiando a su atmósfera inmediata su condición obrera, incluso al campesinado. De este modo el autor configura su noción de hegemonía de la diversidad o recepción hegemónica del modo de organización obrera, proceso que implica la acumulación en el seno de la clase; el devenir de la clase es tan importante como su posición estructural, “cada clase es... lo que ha sido su historia” (Zavaleta 2009c: 285-286). La irradiación se mueve en el plano de la política como lógica de coyunturas y es el sindicato la organización social extensa que representa al obrero total, bajo la forma masa (Zavaleta, op. cit.: 271-272).

La forma masa deviene forma multitud (forma modificada de clase) cuando el campesinado responde a la interpelación obrera, en la coyuntura histórica de 1979 terminando con el pacto militar-campesino del 64. El autor plantea entonces, con la demostración de quien conocía profundamente a la sociedad boliviana y actuaba activamente en el campo político, cómo, luego del fracaso del programa hegemónico presentado por la COB (Central Obrera Boliviana) en la crisis del 79, los obreros deberían, a futuro, responder al advenimiento campesino, el despertar de los collas; “...si los obreros salen un día de su clausura corporativista, será en el desarrollo de una propuesta surgida del movimiento campesino” (Zavaleta 2009b: 222).

Con relación a su concepción de democracia, plantea la imposibilidad material de la misma por la brutal desigualdad en Bolivia, que solo puede encontrar justificativo a su existencia en las masas. Liga así el concepto de democracia al concepto masa, entendida no como cantidad sino como



calidad entendiendo la masa en cuanto fuerza de masa. Si bien en la masa hay impulsos democráticos y también no democráticos, el autor, al entenderla como “estructuras de rebelión” porque su historia es la historia de la confrontación al Estado, la entiende como lo mejor de la especie:

El principio de autodeterminación de la masa está hablando del aspecto de la grandeza de la especie. No se necesita repetirlo: el hombre no acepta la proposición de lo externo, o sea su inercia, sino cuando ha intervenido en ello. Pero el acto de la autodeterminación como momento constitutivo lleva en su seno al menos dos tareas. Hay, en efecto, una fundación del poder, que es la irresistibilidad convertida en pavor incorporado; hay, por otro lado, la fundación de la libertad, es decir, la implantación de la autodeterminación como una costumbre cotidiana. Es aquí donde la masa enseña el aspecto crítico de su propia grandeza (Zavaleta, 2009d: 142)

En relación con lo sucedido en el ciclo de protestas desde el 2000, adquiere actualidad la afirmación del autor acerca de que toda clase que quiere ser libre debe aprender a mandar (recordando lo sucedido a los obreros luego de la revolución del 52 que serán expulsados del gobierno). Su pensamiento, construido en íntima conexión con los sucesos históricos, nos establece un lugar de observación de la articulación de las luchas y resistencias en movimientos sociales organizados: no perder de vista que la clase es producto de la acumulación de las luchas, de la condensación de contradicciones y conflictos políticos, económicos y culturales resultando fuerzas sociales de peso.

### **Democracia y sociedad abigarrada**

La complejidad boliviana se organiza sobre una gran diversidad civilizatoria, señala Luis Tapia. Así distingue dos civilizaciones en Bolivia: 1) moderna-industrial-capitalista que se organiza sobre la distinción entre Estado y sociedad civil (primero como acumulación originaria y luego capitalista), 2) civilización agraria que se organiza siguiendo los ciclos de la naturaleza y en la que hay correspondencia entre tiempo cultural y tiempo natural) (2006: 30-31). Esto condiciona el modo de significar la democracia entre la noción liberal representativa y la organización comunitaria no representativa.

La radical desigualdad y la condición de servidumbre de la mayoría indígena mantienen en suspenso, hasta la

revolución del 52, la emergencia de una sociedad civil. Esta empieza a configurarse cuando el capitalismo requiere de mano de obra asalariada en las minas y comienza a constituirse la clase trabajadora, mayormente mineros, con su capacidad organizativa y de irradiación. La característica de esta fuerza trabajadora es que proviene mayoritariamente de la cultura agraria, lo que impedirá que se produzca la subsunción real del trabajo, ya que siguen funcionando formas de trabajo y de organización por fuera de la lógica del capital; incluso formas de cogobierno en las comunidades, ajenas completamente a la idea de representación, esto es, clase obrera compuesta.

Sobre este suelo es que se van configurando los momentos democráticos en Bolivia. El primero en el 1952, bajo el cogobierno de la Central Obrera Boliviana (COB) y el partido nacionalista (MNR); será el momento de la democratización social y la extensión de derechos políticos en forma de sufragio universal. Plantea Tapia que el reclamo previo a la revolución no era por el sufragio universal sino por la nacionalización de las minas; es decir, que los reclamos políticos en el país se sostenían básicamente en la demanda por la transformación de las condiciones materiales de existencia antes que por la ampliación de la participación política dando una característica peculiar a la democratización desde ese momento, además de entender que la igualdad política era cogobernar, idea que se sostiene en su cultura comunitaria antes que en cualquier noción liberal o moderna. El modo de procesar la articulación entre la forma moderna Estado y la forma comunitaria de cogobierno serán los sindicatos (Tapia, 2007: 13-14). A su vez, "... en la historia de Bolivia, las fases de democratización tienen que ver con modificaciones en el régimen de propiedad y en el control público y colectivización de la misma, históricamente practicada a través de la estatalización" (Tapia, 2008: 28). Es decir, antes que la defensa de una identidad cultural, la nación se organizó sobre el reclamo del control local de los recursos naturales.

La práctica del cogobierno fue tolerada por un corto tiempo por el partido nacionalista que termina expulsando a la COB, cuya inserción en el Estado no fue institucionalizada sino que fue de hecho. Se sella así la separación entre Estado y sociedad civil cuando los obreros son expulsados del gobierno y, el partido en el Estado se queda sin su base social, iniciando un largo ciclo de autoritarismo militar y



persecución hacia todos los sectores populares. La violencia que se despliega contra los obreros y el racismo sobre el que se sostiene es un modo de conjurar cualquier intento de reedición de cogobierno. Se refuerza así la estructura monocultural, excluyente y racista del Estado (Zegada, 2011: 31). Ante este proceso, a fines de los 60 se inicia el katarismo, movimiento cultural y político que se resiste a la asimilación cultural en una nacionalidad boliviana y que instalará la cuestión identitaria que previamente estaba subyugada por la dominación colonial oligárquica.

En 1964, con el golpe de Estado, se inicia un ciclo de predominio del ejército que se extenderá prácticamente hasta los 80. El MNR recupera su base social a través de las organizaciones campesinas. El pacto militar-campesino (aymaras y quechuas) será el ariete del enfrentamiento con el movimiento obrero, enfrentamiento que servirá para despegarlo del nacionalismo pero no del objetivo de la nacionalización y su relación con la democracia.

En un segundo momento, el proceso de democratización se produce con el surgimiento de los partidos políticos que van a cambiar la imagen del país y la conciencia histórica. Es un período de disputa y sustitución ideológica. En 1982, el colapso de la dictadura militar da lugar a un período democrático que algunos llaman de transición. Hasta 1985 gobernó la Unión Democrática y Popular con un moderado programa de reformas pero deberá abandonar abruptamente el poder. Desde entonces:

El sistema de representación política estuvo hegemonizado por tres partidos principales que alternaban en el poder: Acción Democrática Nacionalista (ADN), el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) que juntos sumaban alrededor del 60% del electorado y, mediante una práctica de acuerdos políticos que se denominó de democracia pactada, lograban cómodas mayorías parlamentarias... (Zegada, op.cit.: 37).

En los 90 se sumarán dos estructuras políticas más, Unión Cívica Solidaridad (UCS) y Conciencia de Patria (CONDEPA), que emergen ante la crisis de los partidos hegemónicos. También durante este período se crea el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) en el que participarán dos personajes que serán resonantes en el período democrático que se desenvolverá a inicios del siglo XXI, Felipe Quispe, quien fundara el MIP (Movimiento Indígena Pachakuti), y Álvaro

García Linera que como miembro del MAS (Movimiento al Socialismo) se convertirá en el vicepresidente de la República.

Un tercer momento es el proceso que se inicia con la instalación del neoliberalismo, a partir de 1985, en el que se rearticulan las alianzas y el enemigo histórico hasta entonces, Estados Unidos, se convierte en “el” aliado. Es un período donde se exagera el carácter excluyente del Estado aunque se disimula con políticas multiculturalistas, propias del discurso general dominante.

El neoliberalismo tuvo como uno de sus principales objetivos desarmar las organizaciones obreras para poder implantar el proceso de apertura externa, privatizaciones, ajuste y flexibilización. En Bolivia se inicia con cierre de minas y privatizaciones generalizadas que provocarán la desarticulación de la COB (Central Obrera de Bolivia) al cambiar radicalmente la base productiva. También se modifica la composición del sistema de partidos afianzándose la derecha y quedando marginados los partidos socialistas y de izquierda. La representación campesina-indígena será prácticamente nula en esta época. Básicamente consistió en el quiebre de la forma primordial, la relación Estado y sociedad civil se desarticula.

Tapia afirma que los gobiernos nacionalistas en América Latina fueron los que consolidaron la forma primordial, pero en Bolivia, sigue el autor, fueron los sindicatos los que fungieron como puente entre los dos términos de la relación. Eso es lo que se desarma, apareciendo los partidos en reemplazo de estos y por tanto el Estado y los agentes institucionalizados, los partidos, representarán “una obra” extranjerizante, desnacionalizante, neocolonial, completamente ajena a las necesidades de la sociedad civil y más aún, de los pueblos por fuera de ésta. Este proceso extranjerizante genera las condiciones para la emergencia de las estructuras de rebelión, es decir conjunto de prácticas, proyectos y memoria que son el resultado de una acumulación histórica (Tapia, op.cit.: 68).

A partir del 2000 se iniciará un ciclo de protestas que implicará el ascenso al gobierno en el 2005 del MAS-IPSP (Movimiento al Socialismo-Instrumento político para la soberanía de los pueblos) con Evo Morales a la cabeza, que abre la posibilidad de un proceso potencialmente transformador de un Estado cuya característica era su condición de oligárquico colonial, excluyente y racista.

A partir de la primera década del siglo XXI, la historia



del país así como de un conjunto de países de la región inicia un ciclo diferente de democratización que podemos calificar en principio de antineoliberal, una serie de rebeliones y resistencias que van a ganar el poder estatal bajo formas y procedimientos de la democracia liberal representativa –de aquí el largo debate sobre reforma-revolución a que han dado lugar– aunque generando a su vez un replanteo general sobre la democracia. Si bien el predominio de la concepción liberal representativa de la democracia en la mayoría de los países latinoamericanos es casi indiscutible, las particularidades del proceso boliviano abren un capítulo aparte.

### **Democracia como cogobierno**

Redefiniendo la democracia en relación con el fondo histórico de su país, Luis Tapia afirma que la igualdad política es cogobierno, “...el núcleo definitorio de los procesos de democratización es el principio de igualdad, se puede sostener, en consecuencia, que la forma principal de la democracia en tanto forma de vida organizada en torno al principio de igualdad... es el cogobierno” (Tapia, 2007: 7). Recupera la idea de libertad e igualdad como valores-fundamento de la democracia y los articula con la historia de racismo y colonialismo en Bolivia, generando una trama conceptual necesaria para pensar sociedades en condición de abigarramiento. Si bien no se puede extraer una teoría general para explicar la democracia en América Latina, sin embargo, el autor, en la tradición fértil de Zavaleta, genera una mirada que articula tradiciones teóricas y la historia particular de su país, lo universal y lo local, estableciendo una especie de nuevo canon de interpretación.

En cuanto a la libertad, el autor señala su doble inscripción como libertad política dependiente de las condiciones de organización de una sociedad y la libertad individual que se ejerce más allá de la libertad política. Sobre esta distinción, creemos, fundamenta la posibilidad de la emergencia de estructuras de rebelión que se van amasando a lo largo de la historia y que pueden dar lugar al desarrollo de una democracia “real” en el sentido de incorporar lo multicultural y multisocietal en el seno de las estructuras de dominación.

Articula así la discriminación racial, la estructura clasista, la extensión de la igualdad política en condiciones de subordinación y la persistencia de una trama de relaciones

que constituyen el suelo a partir del cual puede pensarse una alternativa en las condiciones actuales de correlación de fuerzas.

Las estructuras coloniales de discriminación se subsumen en la división de clases sin erradicar las estructuras comunitarias en el paso de la colonia al desarrollo del capitalismo dependiente, haciendo más compleja y diversa la realidad boliviana.

Las prácticas y experiencia de discriminación en Bolivia son cotidianas y extendidas a través de toda la vida social y política. La mayor parte son una mezcla o composición de racismo y clasismo, que se complementa con sexismo. ... En cada interacción en la que hay discriminación racial se recrea, inconscientemente hoy, el resultado de la conquista colonial... las interacciones cotidianas tienen un contexto o trama invisible pero presente que las organiza (Tapia, op.cit.: 11-12).

Esa trama invisible está compuesta de estructuras sociales y culturales que se actualizan en cada interacción y que expresan una acumulación histórica que revela una memoria histórica, una conciencia y posición política y social. En este sentido, es fundamental entender cómo el 52 se graba en esa trama invisible.

La igualdad significaba cogobernar, no primordialmente el derecho a elegir gobernantes a través de elecciones y competencia política liberal. Esta figura y demanda del cogobierno reaparece de manera continua en la historia contemporánea de Bolivia pos 1952, sobre todo en momentos de ascenso del movimiento obrero y crisis simultánea del Estado. Ocurre en 1970, a fines de los 70, en la conquista y transición a la democracia a inicios de los 80 y ahora, aunque de manera más débil y adecuada al período posterior a las reformas neoliberales, a través de la demanda de la asamblea constituyente y el modo de concebirla a través de la participación de las organizaciones de base de los trabajadores (Tapia, op.cit.: 13).

La idea de cogobierno no es liberal ni moderna sino que proviene de las comunidades agrarias y se introduce también en los sindicatos mineros y de allí el tipo de demanda que hacen los obreros en cuanto a su condición de ciudadanía y participación política. Es un producto mestizo de la política porque implica la introducción de la institución comunitaria que proviene de la cultura dominada en el seno de la forma moderna del Estado. Esta inserción en el seno de la cultura dominante generó cierto sentido de superioridad y vanguardismo que hace que los obreros reproduzcan



esquemas de discriminación hacia los campesinos e indígenas. Y esta idea de cogobierno significó participación en el Ejecutivo y en la gestión de la economía. Esto es, cogobierno y cogestión de las minas pero en condiciones de subordinación y desigualdad. La aceptación de participar desde dentro de las formas dominantes del poder implicó también la aceptación de su condición de subordinación y la forma política (Tapia, op. cit: 14-15).

El racismo colonial como dispositivo político está por debajo del ordenamiento político y social y genera un esquema dual en cuanto a la concepción de la igualdad y la libertad políticas. Tapia desentraña el modo en cómo se establece la “democratización” en Bolivia donde el “fetichismo democrático” (la democracia capitalista) se exagera por la imbricación de las estructuras de clase en las estructuras de la discriminación racial/colonial.

Señala entonces que la concesión de libertades políticas implica democratización en los centros (en las condiciones de sociedades de clase). En las periferias, las libertades políticas expresadas en la extensión del voto y la representación conviven con la discriminación racista. Cuando un indígena es incorporado al parlamento, lo hace como representante de una parcialidad y en función de esa parcialidad participa, no puede legislar sobre aquellos que se han autoinstituido como lo superior, expresión de lo universal y por tanto pueden legislar sobre todos.

Pero allí donde se han desarrollado formas de autogobierno en las comunidades es más probable que puedan horadar las formas de gobierno liberales. Es necesario, dice Tapia, que se cree un gobierno “compuesto” que incluya formas modernas y comunitarias en el seno del gobierno central y local. Esto significaría “devolver” a los colonizados su real derecho político de autogobernarse y luego, cogobierno. En sociedades multiculturales y multisociales la igualdad política significa cogobierno pero debe afectar el núcleo de la vida política. La ecuación que define la argumentación del autor plantea un desafío práctico en términos de una real democratización y constitución de una democracia. La libertad individual y política es condición de la igualdad política. La libertad política implica autogobierno en comunidades multisociales y multiculturales, la negación de esto es negación de la democracia. Por esto, la persistencia del racismo es autoritarismo.

Hay dos clivajes, señala, que permiten entender esto: el colonialismo como productor de centros y periferias y el capitalismo como productor de la división entre lo económico y lo político que genera la división entre gobernantes y gobernados y consolida la apariencia de igualdad política y oculta la desigualdad económica. Tanto las premisas de la discriminación racial como las estructuras clasistas operan para consolidar la distinción entre gobernantes y gobernados, capaces/incapaces de gobernarse por sí mismos, lo que plantea que el racismo no opera tanto en función del color de piel sino en la negación de la existencia de otras racionalidades, otras lógicas de organización y existencia, por fuera de la racionalidad capitalista/liberal. Opera entonces negando la capacidad de autogobierno de personas, grupos, etnias, aun a costa de presentar rasgos de inclusión de núcleos subalternos de existencia pero no en el núcleo dominante de la política (Tapia, op. cit.: 23-24).

A pesar de ciertos momentos de ascenso de las estructuras dominadas en forma de rebeliones y resistencias e incluso de cogobierno: obrerismo, socialismo, katarismo en la historia boliviana, sin embargo la constitución de la intersubjetividad política y social se amasa bajo un idioma dominante, el castellano, que obtura la posibilidad de una real igualdad y libertad política, que solo serán posibles en tanto el cogobierno sea entre formas de organización social y política y no en el seno de la forma dominante.

Con este radical planteo el autor desarrolla una teoría política que devela no solo las estructuras de la discriminación racial sino las estructuras clasistas de dominación e interpela así el modelo vigente y dominante de democracia. Pone en cuestión también las posibilidades de gestar un Estado plurinacional en el marco y desde dentro de la institucionalidad vigente.

## **Democracia y movimientos sociales**

La necesidad de la discusión sobre la democracia en contextos como el boliviano, pero en general, de toda América Latina y su historia colonial y dependiente, se ha acentuado luego de que en los 90 las democracias fueran funcionales a la aplicación irrestricta de las medidas neoliberales que exacerbaban la desigualdad, la exclusión y el despojo de los sectores populares, la extranjerización de la economía y la



extrema concentración de la riqueza y el poder en las manos de las clases acomodadas.

El discurso dominante sobre democracia siguió siendo el mismo, democracia liberal representativa, hasta la ruptura provocada por las masivas rebeliones de fines de los 80 en Venezuela, “el caracazo”, “la guerra del agua” en Bolivia en el 2000, el “que se vayan todos” en Argentina del 2001, para mencionar algunos de los momentos críticos que inician un ciclo antineoliberal de gobiernos democráticos en la región. Esto es, comienza un período de extensión de la democratización pero no solo como expresión de ampliación de derechos políticos sino bajo formas innovadoras y realmente democratizadoras, siendo el caso boliviano el más excepcional en este sentido.

Siguiendo la propuesta zavaletiana de tomar a las crisis como método, estos momentos críticos permitieron la emergencia del “fondo histórico” y la visibilidad del “subsuelo político” que es un espacio social plural, ámbito de los excluidos, de aquellos que solo pueden autorrepresentarse, y pusieron en cuestionamiento la fórmula democrática en la que el pueblo es el titular de la soberanía pero quienes ejercen el gobierno son otros, los representantes (Tapia, 2008: 95 - 97).

En el caso de Bolivia, como consecuencia de las movilizaciones y resistencias antineoliberales, se presenta la posibilidad práctica de un gobierno de los movimientos sociales que emergen en los “no lugares” de la política. En este sentido se entiende que “la democracia está en la crisis y en los lugares en los que se han constituido sujetos sociales y políticos que están cuestionando las desigualdades e injusticias a través de formas locales de igualdad política y mediante su presencia en la deliberación y las decisiones” (Tapia, op.cit.: 49).

Luego del ciclo de protestas que se agudiza y adquiere organicidad a partir del 2000 con la llamada “guerra del agua”, la conformación de una unidad de movimientos sociales y su articulación en un instrumento político, el MAS-IPSP, pone sobre el tapete tanto de la teoría como de la práctica política la reedición de la relación entre Estado y movimientos sociales (reedición, aunque en condiciones sociohistóricas completamente diferentes, en el caso de Bolivia por el momento del cogobierno entre la COB y el MNR en el 52).

Al respecto Dunia Mokrani (2009) plantea el salto cualitativo que esto ha significado pero se pregunta a su

vez sobre las posibilidades de realización de esta nueva configuración política que se establece en el marco de la vieja institucionalidad estatal:

La llegada del MAS al gobierno implica, sin duda, un cambio cualitativo significativo hacia la ampliación de los márgenes de democracia, expresada en el tipo de composición social más compleja de los actores que hoy ocupan los cargos directivos del Estado tanto en el Ejecutivo nacional como en el Legislativo. Sin embargo, el ejercicio del poder de estos actores desde una institucionalidad liberal y colonial heredada puede llevar a una serie de continuidades en las prácticas políticas de incorporación de actores sociales a la gestión gubernamental desde la negociación de cuotas de poder, alianzas sectoriales y pactos corporativos susceptibles de reproducir relaciones clientelares, que en el peor de los casos debilita a las propias organizaciones y las capacidades de acción colectiva más allá del Estado (Mokrani, op.cit.: 191).

El caso boliviano obliga entonces a replantearse la noción de democracia en relación con los movimientos sociales, en relación con la acumulación de la masa en el transcurso histórico. Obliga a traspasar los límites del modelo liberal e incluso traspasar los límites de una interpretación marxista de la democracia porque si bien la historia que está por detrás de este inédito proceso de democratización ha sido de explotación y dominación, hay que tener en cuenta factores fundamentales para la interpretación: el racismo mezclado con las estructuras clasistas y una cultura dominada pero con la persistencia de sus tradiciones y prácticas comunitarias. Estos últimos factores son sustantivos para comprender el caleidoscopio boliviano: por un lado la estructura de dominación oligárquico-colonial sobre la cual se organiza el Estado liberal, la conformación de una sociedad civil que opera en la esfera del Estado, y las estructuras comunitarias que con su lógica de organización y sus intereses corporativos no han podido ser completamente absorbidas por el Estado, todo lo contrario; han sido negadas, excluidas, subalternizadas, pero han persistido y han acumulado experiencia de lucha y resistencia.

... Se podría decir que en la vida política del país y los conflictos que la atraviesan, se encuentran en tensión y enfrentadas dos culturas políticas que contienen diferentes concepciones de ciudadanía y, por lo tanto, dos conjuntos diferenciados de ejercicio de los derechos políticos. Por un lado estaría una cultura política liberal, reflejada sobre todo en la definición y organización del régimen jurídico del sistema de instituciones del Estado, pero que es algo mucho más híbrido a nivel de sujetos políticos, es decir, dirigentes,



militantes de partidos, que se han hecho cargo de la gestión del modelo en estas dos últimas décadas, que concentran la noción de ciudadanía esencialmente en participación en elecciones. Por el otro lado, hay una cultura política que podría llamarse nacional-popular, es algo compuesto, variable según las coyunturas. Contiene, en una vertiente, prácticas más o menos comunitarias de participación, pertenencia, lealtad, y de derechos, que se combinan con otras nociones y prácticas de derechos que vienen de la tradición y organización sindical, gremial, corporativa (Tapia; 2007: 61).

La diversidad de sujetos políticos y sus interpenetraciones es lo que está por detrás de la complejidad del proceso actual que se presenta como un gobierno de los movimientos sociales.

Luis Tapia recurre a la noción de forma primordial para explicar a los movimientos sociales en la arena política en los últimos años. Ésta consiste en las formas de la articulación entre Estado y sociedad civil y en Bolivia se ha constituido sobre varias sedimentaciones históricas que afectan la estabilidad estructural y política, sobre todo porque la república se organiza, como ya hemos señalado, sobre la estructura colonial, oligárquica, excluyente.

La revolución del 52 revirtió en parte este monopolio capitalista y transnacional sobre los recursos naturales, a través de la nacionalización de la minería. Esto empezó a ser revertido por las dictaduras militares de los años 60 y 70. El golpe final vino con la reforma neoliberal de mediados de los 80, que preparó la desarticulación de la forma primordial que hizo posible la entrega de los hidrocarburos a capitales transnacionales a mediados de los 90, usando la coerción sobre un fondo histórico de desarticulación de las fuerzas sociales y sus redes de organización así como de los espacios públicos que sostenían algún grado de construcción o articulación nacionales del país (Tapia, op. cit: 109).

El proceso de privatizaciones que va desde 1985 hasta el 2000 será confrontado en diversos momentos desde los 90 impugnando la democracia representativa y el libre mercado, bajo el reclamo de nacionalización y asamblea constituyente. En este sentido, señala Tapia, los movimientos sociales en Bolivia se constituyen sobre todo en torno a este “programa político” y no en torno a una estructura organizativa como lo fue la COB ni en torno a demandas sectoriales. Este programa político se constituyó a inicios del siglo XXI como el horizonte legitimador de todas las demandas en un paisaje político y social diverso, sociedad civil multicultural, en la que operan por un lado las formas de organización y participación propias de la sociedad civil moderna: sindicatos, gremios,

corporaciones, y por formas de representación y organización política de otras culturas.

La emergencia de las fuerzas sociales agrarias y la articulación espontánea de la diversidad de fuerzas sociales y políticas en torno a las demandas de nacionalización y asamblea constituyente, caracterizan la época y la centralidad de los movimientos sociales. En los momentos de crisis parte de las fuerzas sociales de la sociedad civil como las fuerzas sociales por fuera de la sociedad civil comparten el espacio político de las luchas callejeras, manifestaciones, marchas, bloqueos pasando a conformar la dimensión de los movimientos sociales. “Esto significa que hoy en Bolivia la dimensión movimiento social es algo compuesto, discontinuo, que va adquiriendo formas mutantes de fusión de la diversidad social y de organizaciones que alimentan las olas sucesivas de movilizaciones y luchas sociales” (Tapia, op. cit.: 115).

Llegamos aquí a una caracterización de los movimientos sociales en relación con la historia concreta de este país y no una definición general que deja fuera del análisis la riqueza y complejidad de los procesos históricos. En primer lugar, el rasgo principal es que expresan formas nómades de acción política que se manifiestan en contra de las estructuras sociales, no solo a instituciones puntuales. Se agregan en torno a un proyecto político con el objetivo de cambiar las estructuras y no de llegar al poder institucionalizado por el poder mismo. En la lucha van articulando y aumentando su propuesta, es lo que los lleva a otros niveles de crítica, presentan cierta novedad discursiva, esto es, crean crisis en el sentido ideológico y cambio de conciencia que no se queda en el plano del discurso sino que factualizan su propuesta. No esperan las soluciones desde arriba sino que no solo demandan sino que proponen y concretan, en lo posible, sus propuestas. Se abren espacio en la complejidad de formas y prácticas que caracterizan al Estado nación moderno, lo que en Bolivia, por su condición de abigarramiento, es más patente.

Entre la forma sindicato y el sistema de partidos los movimientos sociales articulan la experiencia histórica de lucha, las estructuras de rebelión, sobre todo montadas sobre la memoria agraria. El neoliberalismo logra desmontar la penetración del Estado en el manejo de los recursos naturales del país, pero no la estructura agraria. Es desde este fondo



histórico que se interpela a las estructuras y a partir del 2005, penetra a través de las instituciones y procedimientos establecidos en base a la tradición liberal. Los sindicatos campesinos desarrollan organizaciones políticas con una intencionalidad nacional y no solo de defensa corporativa, que no corresponden plenamente al sistema de partidos sino que se mueven entre el ámbito de lo político y lo social, atravesando los diferentes niveles de la vida política y social. Sin embargo, llegamos acá a otro punto de tensión en este proceso a la vez que novedoso también resultado de la acumulación histórica: la llegada al poder del MAS como instrumento político de los pueblos y la propuesta de un gobierno de los movimientos sociales.

¿Qué implica esto en términos de resignificar la democracia? Modificar las estructuras de representación y superar la división entre lo político y lo social en el sentido de una mutua implicación. Dunia Mokrani (op. cit.:4) apunta en este sentido que

(la) democracia pensada desde la acción colectiva (...) abandona este terreno para avanzar hacia una noción en la que democratización no es sinónimo de fortalecimiento de las instituciones representativas, sino que se refiere a procesos de interpenetración compleja de las esferas políticas y sociales.

Esto es que un gobierno de los movimientos sociales no implica una traducción de las demandas desde abajo al código de la institucionalidad política vigente, más aún si se considera la peculiaridad de la acumulación histórica que expresan las estructuras de rebelión, en el caso de Bolivia. El largo aprendizaje de deliberación, toma de decisiones y acciones concretas como las marchas, los bloqueos, los cercos, planteándolo de una manera reduccionista, es el resultado de dos lógicas contrapuestas, la liberal y la comunitaria por tanto, en el momento actual de avance de la segunda sobre la primera, el sentido de democracia que se expresa en un gobierno de los movimientos sociales dista sustantivamente del modelo dominante. Y en el interior de “lo comunitario” pone en tensión la lógica colectiva y la emergencia de liderazgos, la preservación del movimiento horizontal de la política que expresan estas estructuras de rebelión en los momentos de conflicto (que anulan durante el mismo las demandas corporativas) frente a la dialéctica gobernantes/ gobernados.

¿Cómo procesar la transición de estructuras de

dominación afiatadas y consolidadas en un modo particular de ejercicio del poder político, a otro que cuestiona el fondo de estas estructuras?

No solo se trata de un nuevo diseño institucional en el marco de los cambios constitucionales, sino de la cabal comprensión de lo que expresan los movimientos sociales y de la necesidad de resignificación de la política. Hasta ahora la combinatoria entre democracia participativa, democracia comunitaria y democracia representativa, sigue la lógica general de esta última. En todo caso, la que se ve afectada por esta lógica es la democracia comunitaria en tanto que la participativa sería una ampliación o correctivo de las derivas de la democracia representativa.

La forma de organización y prácticas comunitarias se hunde en la historia de los pueblos anteriores a la Constitución del Estado Boliviano y han estado en permanente pugna tanto con la institucionalidad estatal, como con el sistema de partidos y los sindicatos. Desde el punto de vista académico han sido calificadas como democracia comunal, democracia étnica o democracia de los ayllu o en síntesis, democracia comunitaria, siendo su principal característica una estructuración fuertemente colectiva. Si bien no hay plena homogeneidad en su ejercicio, se distinguen una serie de elementos comunes que permiten caracterizarla:

...consenso deliberativo a través de asambleas que funcionan como máxima autoridad de mando colectivo; rotación y obligatoriedad en las funciones de autoridad; concepción de autoridad como servicio y no como privilegio; revocatoria de mandato, control social y sistema de rendición de cuentas y control a los representantes o autoridades (Zegada, op.cit.: 165-166).

En el oriente boliviano, si bien funcionan algunas instituciones de participación colectiva como el cabildo e incluso la asamblea, sin embargo la impronta comunitaria no es tan arraigada. La articulación entre estructuras comunitarias y sindicatos así como leyes que han tendido a promover la participación popular (con el sentido de intervenir en éstas) como la ley de participación popular de 1994 han generado un entramado en el que, de un modo o de otro, ciertas prácticas comunitarias se han mestizado con las prácticas políticas formales a través de la administración de los municipios.

Sobre esa sedimentación es que se puede comprender los alcances del proceso actual de dimensión nacional. La



profunda reforma constitucional, Constitución Plurinacional del Estado, reconoce las instituciones y prácticas de la democracia comunitaria y esto ya implica, según la opinión de Zegada (op. cit: 177), una resignificación de la democracia boliviana pero a su vez, la Constitución limita a la misma al ámbito comunal. Hay voces contrapuestas al respecto, por un lado quienes ven esta reducción a lo comunal una preeminencia de la democracia liberal representativa, en tanto que por otro lado, se ve este reconocimiento constitucional como un avance en un largo proceso de lucha.

Está por detrás también todo un debate más profundo que excede la historia boliviana pero que sin embargo está en el mismo nivel de discurso: la democracia como deliberación y consenso versus la democracia como la expresión de las mayorías en su diferencia, es decir, que no niega el conflicto. En términos generales, el sentido que da Tapia a la noción de “construcción del núcleo común” (2006), va por esta línea. No implica homogeneización ni inclusión subalternizada sino la construcción de un ordenamiento político que de suyo reconozca la multiculturalidad.

### **¿Un gobierno de los movimientos sociales en Bolivia?**

Lo que se ha planteado hasta ahora desde la llegada al poder del MAS con Evo Morales Aima como presidente es un gobierno de los movimientos sociales. Al respecto Dunia Mokrani, como ya citamos, plantea el salto cualitativo que esto ha significado pero se pregunta sobre las posibilidades de realización de esta nueva configuración política que se establece en el marco de la vieja institucionalidad estatal.

Desde una democracia pensada desde la acción colectiva, la autora plantea que se deben modificar las estructuras de representación y superar la división entre lo político y lo social en el sentido de una mutua implicación. Esto es, un gobierno de los movimientos sociales no implica una traducción de las demandas desde abajo al código de la institucionalidad política vigente, más aún si se considera la peculiaridad de la acumulación histórica que expresan las estructuras de rebelión, en el caso de Bolivia. Se pregunta entonces si el proceso actual en curso implica un avance cierto hacia un gobierno de movimientos sociales, qué papel cumple el MAS entre el sistema de partidos y los movimientos sociales y qué estructura institucional se ha creado como espacio de

concreción de un gobierno en tal sentido. En relación con la gestión de la relación entre el gobierno y los movimientos sociales que lleva adelante el Viceministerio de Coordinación con Movimientos Sociales y Sociedad Civil y cuya función es la promoción de la gobernabilidad democrática orientada a la prevención de conflictos y estimular la participación de los actores sociales en la elaboración de las políticas públicas, la autora considera que tal diseño institucional no capitaliza la enorme capacidad demostrada por los movimientos sociales para avizorar nuevos horizontes de acción fundados en procesos de deliberación que no implica desactivar los conflictos sino abordarlos en su posibilidad de alternativa, además de que los movimientos sociales en este esquema institucional son considerados organizaciones sociales y no como espacios y formas alternativas de hacer política más allá de la agregación de demandas que representen. Es decir, que dentro de la institucionalidad liberal son vistos como portavoces de demandas y desactivadores de conflictos antes que instancias deliberativas y productoras de nuevos sentidos políticos. Mokrani descrea de la posibilidad de gestar una profunda transformación desde dentro de las estructuras liberales del Estado. Por otro lado, considera que el MAS si bien ha llevado adelante lo más importante de la agenda de los movimientos sociales, nacionalización y asamblea constituyente, por otro lado ha habilitado la demanda por las autonomías regionales que es un proyecto en franca oposición a una transformación profunda del Estado boliviano.

La preocupación se asienta en una concepción de democracia que va más allá de los límites del significado liberal de la misma que la reduce al mercado electoral y la convierte en puro procedimiento que neutraliza y reduce lo social, neutraliza a la masas en sentido zavaletiano (Tapia 2008: 18 -20). Se asienta en una concepción dinámica de democracia, que no está en las instituciones ni es representada de manera privilegiada por los partidos; es la interpelación a la desigualdad social y económica desde el lugar que posibilita la igualdad política del voto. De allí que el diseño institucional generado para incorporar a los movimientos sociales al gobierno en el marco de estructuras que son aún rémoras del estado oligárquico liberal, genere disensos en relación con qué democracia se está configurando.



## A modo de cierre

Iniciamos el trabajo señalando que la experiencia boliviana se destaca por su singularidad, sin embargo, el modo de interpretación y análisis de los intelectuales bolivianos, tan pegados a los hechos sin ser empiristas, tan abocados a lo local sin ser parroquiales, abren una posibilidad de renovación teórico metodológica muy relevante en la línea de pensar América Latina y cada uno de sus países desde sus condiciones de posibilidad históricas. La articulación entre lo local y lo universal, la traducción de las categorías marxistas, por caso, a las condiciones locales, una mirada totalizante centrada en las singularidades locales, son algunos de los aspectos que cambian el eje de análisis.

Una democracia resignificada desde la perspectiva del subsuelo político (Tapia, 2008) con su multivocidad, su diversidad y su disonancia, en confrontación a la superficie del orden vigente con su predisposición homogeneizante, es una vuelta de tuerca a los análisis sobre la misma. La relación dominantes-dominados adquiere otro sentido cuando se recupera la memoria de lucha de las “estructuras de rebelión”. Sin duda, la democracia puede ser completamente “otra”, por lo menos como horizonte de sentido.

Con relación a Bolivia, la historia dirá si el estado actual del conflicto, el formato actual del Estado y la democracia boliviana decantan en un nuevo momento constitutivo (Zavaleta) o si la política salvaje (Tapia) y su interpelación a la institucionalización de toda forma de dominación siguen su impulso crítico.

## Bibliografía

- AGUILUZ IBARGÜEN, Maya, y DE LOS RÍOS, Norma (coord.) (2006). *René Zavaleta Mercado: ensayos, testimonios y re-visiones*. Argentina: Miño y Dávila.
- ANTEZANA, Luis (1991). *La diversidad social en Rene Zavaleta Mercado*. La Paz, Bolivia: CEBEM.
- FORNILLO, Bruno (2010) “Intelectuales y Política en la era katarista”. En SVAMPA, Maristella; FORNILLO, Bruno, y STEFANONI, Pablo. *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de descolonización*. Buenos Aires: Taurus.
- MOKRANI CHAVEZ, Dunia (2009). “Reflexiones sobre la democracia y el significado de un gobierno de los movimientos sociales”. En FAVELA GAVIA, Margarita, y

- GUILLEN, Diana (coord). *América Latina. Los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos populares / por.* - 1a ed. - Buenos Aires: CLACSO.
- OUVIÑA, Hernán (2010). "Traducción y Nacionalización del marxismo en América Latina. Un acercamiento al pensamiento político de René Zavaleta". En OSAL, Año XI, N° 28, noviembre, Buenos Aires: CLACSO.
- TAPIA MEALLA, Luis (2011). "La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina". En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 16, N°53, Maracaibo-Venezuela: CESA-FECS, Universidad del Zulia, pp. 119-125.
- TAPIA MEALLA, Luis (2009). "Prólogo". En TAPIA, Luis (comp) *La autodeterminación de las masas / René Zavaleta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ CLACSO.
- TAPIA MEALLA, Luis (2008). *Política Salvaje*. La Paz, Bolivia: La muela del Diablo/Clacso Ediciones.
- TAPIA MEALLA, Luis (2007). *La igualdad es cogobierno*. La Paz, Bolivia: CIDES- UMSA, Asdi-Sarec, Plural Editores.
- TAPIA MEALLA, Luis (2006). *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz, Bolivia: CIDES - UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo.
- TAPIA MEALLA, Luis (2002). *La producción del conocimiento social. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. Bolivia: CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores.
- ZAVALETA MERCADO, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI (copia s/d).
- ZAVALETA MERCADO, René (2009a). "La formación de las clases nacionales". En TAPIA, Luis (comp) *La autodeterminación de las masas / René Zavaleta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Clacso.
- ZAVALETA MERCADO, René (2009b). "Las masas en noviembre". En TAPIA, Luis (comp) *La autodeterminación de las masas / René Zavaleta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Clacso.
- ZAVALETA MERCADO, René (2009c). "Forma clase, Forma multitud en el proletariado minero en Bolivia". En TAPIA, Luis (comp) *La autodeterminación de las masas / René Zavaleta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Clacso.
- ZAVALETA MERCADO, René (2009d). "Cuatro conceptos de la democracia". En TAPIA, Luis (comp) *La autodeterminación de las masas / René Zavaleta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ CLACSO.
- ZEGADA, María Teresa et al (2011). *La democracia desde los*



*márgenes: transformaciones en el campo político boliviano.*  
Bolivia: Clacso/Muela del Diablo Editores.

Fecha de recepción: 2 de agosto de 2015  
Fecha de aceptación: 16 de setiembre de 2015





# María Florencia Linardelli

*mlinardelli@mendoza-conicet.gob.ar*

UNCuyo - CONICET

## SALUD MENTAL Y GÉNERO

DIÁLOGOS Y CONTRAPUNTOS ENTRE BIOMEDICINA, FEMINISMOS E  
INTERSECCIONALIDAD

**Resumen:** Enmarcado en una reflexión crítica acerca de la creciente medicalización de la vida social, este artículo propone un diálogo entre el campo de la salud mental y el de los feminismos. Para ello, inicialmente nos referimos a la construcción de la hegemonía biomédica en el campo de la salud. Luego recuperamos las contribuciones de los estudios de género y/o feministas a este campo. Finalmente, introducimos los feminismos antirracistas y la noción de interseccionalidad para establecer diálogos y contrapuntos con la biomedicina y las diferentes perspectivas feministas sobre salud mental.

**Palabras clave:** Salud mental, Feminismo, Interseccionalidad

**Mental health and gender. Dialogues and contrasts between biomedicine, feminism and intersectionality**

**Abstract:** This article proposes a dialog between the field of mental health and different feminist perspectives on the increasing medicalization of social life from a critical point of view. Firstly, we analyze the construction of biomedical hegemony in the field of health. Then, we focus on the contributions of gender and feminist studies to the field of mental health. Finally, we introduce the antiracist feminisms and the notion of intersectionality to foster dialogs and elicit contrasts with biomedicine and different feminist perspectives on mental health.

**Keywords:** Mental health, Feminism, Intersectionality



## Introducción

En Occidente, tanto en países del norte como del sur, los procesos de medicalización de la vida social constituyen una realidad creciente. Vinculados con la expansión de la biomedicina, de más en más muestran graves consecuencias para la salud que pretenden preservar (Illich, 1975). En Argentina, al igual que en otras latitudes, el avance de la biomedicina convive con procesos que la tensionan. Nuevos marcos legales<sup>1</sup>, diversidad de producciones teórico-críticas, grupos organizados de usuarios y usuarias de los servicios de salud, dan cuenta de prácticas diversas para atender padecimientos y recuperar la salud. No obstante, el modelo biomédico continúa posicionado como dominante frente a una multiplicidad de saberes sobre salud/enfermedad que resultan relegados.

En tal contexto, los estudios de género y/o feministas constituyen una de las líneas teóricas que ha contribuido sustancialmente a las discusiones y la renovación de perspectivas críticas en el campo de la salud (Cardaci, 2006); sin embargo, sus aportes no han sido considerados en todo su peso por el campo académico. Aun con el aumento significativo de investigaciones que incluyen la categoría de género, en reiteradas ocasiones estos análisis no se refieren al contexto de producción de la misma y tampoco recuperan debidamente las aportaciones realizadas por el feminismo (Miqueo, 2008). Asimismo, usualmente se equipara género a “sexo” o a “mujeres”, por lo cual se desconoce que al hablar de género, estamos haciendo referencia a relaciones sociales que incluyen tanto varones como mujeres.

En ese marco, este artículo propone un diálogo entre el campo de la salud mental y el de los feminismos. Establecemos dos objetivos complementarios; por un lado, recuperar las principales contribuciones y problematizaciones de los estudios de género y/o feministas<sup>2</sup> respecto de la salud mental de las mujeres. Para ello sintetizamos –sin pretensiones de exhaustividad– algunas de sus contribuciones más significativas. Por otro lado, buscamos dar cuenta de los estudios de género como un campo plural y diverso, que integra una multiplicidad de perspectivas que pueden dialogar y tensionarse entre sí (Dietz & Mansuy, 2005). En relación con dicho objetivo, recurrimos a los feminismos antirracistas, específicamente a una de sus categorías centrales: la interseccionalidad de raza, clase y género,

<sup>1</sup> Tal es el caso de la Ley Nacional de Salud Mental (26.657) sancionada en nuestro país en 2010, que produce una ruptura con el discurso médico positivista y biólogo al modificar la noción de enfermedad mental y comenzar a referirse a padecimiento mental.

<sup>2</sup> Nos circunscribimos a los estudios de género y/o feministas, sin desconocer la existencia de estudios de género referidos a masculinidades, numerosos producidos desde el colectivo LGTTTBIQ, muchos de ellos enmarcados en los estudios *queer* que, no obstante su riqueza, superan los límites y objetivos de este artículo.



para discutir desde ese punto con la biomedicina y con producciones feministas sobre salud mental.

A estos fines, el artículo se estructura en tres secciones. Inicialmente, con la intención de situar los aportes feministas junto a otras aproximaciones críticas del campo de la salud, nos referimos a las principales características de la biomedicina, su constitución como hegemónica en el campo de la salud y su vínculo con la medicalización creciente de la vida social y de los padecimientos subjetivos, para ello acudimos a los aportes de autores clásicos en la temática como Foucault, Conrad y Menéndez. Posteriormente, presentamos las principales contribuciones de los estudios de género y/o feministas a la salud mental, las discusiones que entablan con el modelo biomédico y los puntos nodales que diferencian las diversas propuestas. Para finalizar, tensionamos el análisis al introducir los aportes de los feminismos antirracistas, que pueden resultar –y esa es nuestra tesis– en un camino que problematice las profundas articulaciones existentes entre género, clase, raza, y normalidad/anormalidad.

### **Acerca de la investigación**

Este artículo forma parte de la investigación más amplia denominada “Salud, ruralidad y género: el encuentro entre los saberes populares y los saberes médico-hegemónicos en espacios rurales de Mendoza, desde una perspectiva de género”, llevada adelante desde 2014 en el marco de una beca doctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. En el contexto de dicha investigación, los estudios de género y/o feministas resultaron una eficaz herramienta conceptual para analizar críticamente el saber y las prácticas biomédicas; aquí presentamos algunos de los resultados de tales búsquedas.

A su vez, algunas de las preguntas que guiaron esta reflexión teórica surgieron de la práctica profesional como trabajadora social desarrollada en diversos efectores públicos de salud mental de la provincia de Mendoza, Argentina. En el contexto de instituciones inmersas en la perspectiva biomédica, dicha práctica supuso tensiones y contradicciones diversas, siendo de las más potentes en nuestra experiencia aquellas suscitadas en torno a las intervenciones con mujeres que atravesaban distintas formas de padecimiento mental.

Para el cumplimiento de nuestros objetivos realizamos



una revisión documental mediante la técnica de rastreo bibliográfico desplegada a partir de diferentes motores de búsqueda de textos científicos, principalmente en las bases Scielo, Redalyc, Scholar Google, SECEDOC, SID y MINCyT. Recuperamos tanto libros como artículos de investigación, utilizando como términos de búsqueda: salud mental, género, mujeres, feminismo. Para el caso de los estudios de género abocados al campo de la salud mental priorizamos bibliografía iberoamericana, en tanto ya existen revisiones que dan cuenta de la literatura anglosajona<sup>3</sup> y no se encontraron artículos que –como el nuestro– recuperen las producciones iberoamericanas en la temática. Buscando atender a este vacío, el segundo apartado se enfoca principalmente en autoras y autores latinoamericanos y españoles.

### **La biomedicina como perspectiva hegemónica en el campo de la salud**

La institucionalización de la biomedicina se ubica a fines del siglo XVIII en Europa y a principios siglo XIX en América. En ese momento, las nociones de salud y enfermedad comienzan a sufrir transformaciones ligadas a profundos cambios sociales<sup>4</sup>. La medicina hipocrático-galénica incorpora paulatinamente los paradigmas biológicos de la ciencia experimental (Ramírez & Becerra, 2011), de modo que se torna dominante el análisis de la causalidad biológica que enfatiza el nivel individual y subindividual del par salud/enfermedad, y que descontextualiza tales nociones del mundo social y cultural (Comelles y Martínez, 1997; Moreno-Altamirano, 2007).

El modelo biomédico, conceptualizado como Modelo Médico Hegemónico por Menéndez (2005a) se caracteriza por su biologismo, individualismo, a-historicidad, a-sociabilidad, mercantilismo y eficacia pragmática. A partir de estos rasgos, la biomedicina pondera casi exclusivamente indicadores biológicos, al tiempo que niega o secundariza el papel de los sujetos y sus condiciones sociales en el proceso de salud/enfermedad/atención; consecuentemente, despliega una práctica centrada primordialmente en la enfermedad (Comelles y Martínez, 1997; Comelles, 2003; Menéndez, 2005a).

Por otra parte, aun cuando hay formas claramente diferentes de la biomedicina –medicina tradicional, saber

<sup>3</sup> Completas revisiones sobre salud mental y estudios de género y feministas, con particular detalle en investigaciones anglosajonas, son realizadas por Teresa Sacristán (2009) y por María Pilar Matud Aznar (2008).

<sup>4</sup> En términos de Menéndez (2005a) la institucionalización del modelo biomédico no es solo resultado del desarrollo científico de la biomedicina, sino que se encuentra profundamente anudado a las estructuras y el desarrollo económico/político de las formaciones capitalistas.



popular, estrategias de autoatención, entre otras –en Occidente la forma de atención que más se expande es la biomedicina, sustentada en la investigación biomédica, en la producción farmacológica y en la medicalización de padecimientos y comportamientos (Menéndez, 2003). Diversos autores críticos que tematizan sobre la medicalización y la expansión de la biomedicina (Illich, 1975; Conrad, 1982; Foucault, 1990; Comelles, 2003; Menéndez, 2005b; Galende, 2008; Stolkner, 2012) coinciden en asociar ambos procesos y vincularlos a su vez con políticas estatales y el desarrollo creciente del “mercado de la salud”.

En tal sentido, Foucault (1990) analiza las relaciones entre medicina, Estado y poder en la regulación de los cuerpos y las vidas. Para el autor, a partir del siglo XVIII, la investigación médica se torna cada vez más penetrante y minuciosa. Se amplían las instituciones de salud y, con ello, la existencia, el comportamiento y el cuerpo humano “se incorporaran en una red de medicalización cada vez más densa y amplia, que cuanto más funciona menos se escapa a la medicina” (Foucault, 1990: 121). Todo ello conduce, en términos del autor, a la configuración de “estados médicos abiertos”, característicos de sociedades modernas donde impera una medicalización sin límites, perpetua y constante (Foucault, 1999).

Desde la perspectiva de Conrad (1982), las sociedades industriales modernas resultan el escenario de un crecimiento sustancial del prestigio y la dominación de la clase médica. En este marco, el tratamiento gana terreno al castigo en la sanción de la anormalidad, al tiempo que proporciones crecientes de comportamientos se incorporan al terreno de la enfermedad y con ello al control médico. El avance permanente de la jurisdicción de la medicina es fomentado –entre otros aspectos– “por una industria farmacéutica poderosa, rentable y expansionista y por una creciente interconexión entre la medicina y el gobierno” (1982: 154). En una línea similar, Menéndez (2005b) señala que durante el siglo XX el incremento del sector salud estatal y el desarrollo de las industrias de la salud y la enfermedad, inducen al incremento del consumo de fármacos y otros insumos biomédicos, que se constituyen de esta manera en uno de los principales rubros del gasto estatal y familiar. Por su parte, Stolkner (2012) sostiene que durante el siglo XX el desarrollo exponencial de la industria químico-farmacéutica

y la tecnología médica generaron un mercado mundial de la salud en el que tecnologías y saberes médico-científicos son bienes a disposición de un consumidor, lo que tensiona la percepción de la salud y el acceso a sus servicios como un derecho.

En el campo de la salud mental, si bien los procesos de medicalización asumen ciertas particularidades, en general presentan coincidencias con lo descrito hasta aquí. Al respecto Galende (2008) plantea que en el caso de la salud mental la medicalización se ha visto fuertemente sostenida por el desarrollo de la industria farmacológica que responde a una doble lógica del mercado: generar diversos productos para la salud mental y promover valores subjetivos que ordenan el comportamiento de las y los sujetos/consumidores. Esta concepción mercantilista de la salud mental se sustenta tanto en novedosas alianzas entre profesionales y laboratorios, como en nuevas herramientas de producción de una subjetividad consumista: la publicidad y el marketing (Galende, 2008).

Los procesos detallados hasta aquí recrudecen desde finales del siglo XX y principios del siglo XXI de la mano del neoliberalismo, que produce la mercantilización progresiva de diversas esferas de la vida hasta el momento periféricas al intercambio de capital, avanzando de modo creciente sobre la salud. De esta manera, asistimos a la producción de la salud como bien de consumo que, devenido producto de las corporaciones médico-farmacéuticas, se inserta en las lógicas de mercado de compra, venta y publicidad. Este proceso, denominado por (Laurell, 1994) como “mercantilización de la salud”, convive con tendencias que lo tensionan, como modificaciones legislativas que reconocen estatus de derecho a la atención en áreas de salud tradicionalmente asignadas al ámbito del mercado para usuarios/as con capacidad de pago<sup>5</sup>. Efectivamente, nos encontramos ante un escenario contradictorio, en tanto en la última década se produjo un retorno al discurso de los derechos humanos en el campo de la salud y una tendencia a reemplazarlos enfoques tecnocráticos; sin embargo una perspectiva integral de derechos humanos incluye también el derecho a la no medicalización de la vida (Stolkiner, 2010).

No obstante la expansión de la biomedicina y la medicalización detalladas hasta aquí, también el siglo XX (particularmente la década de 1960) resultó el escenario de

<sup>5</sup> Algunos ejemplos son la Ley Nacional de Salud Reproductiva y Procreación Responsable (2003) y la ley de acceso integral a los procedimientos y técnicas médico-asistenciales de reproducción médicamente asistida (2013) que establecen la asistencia sanitaria pública y gratuita en ambas áreas.



surgimiento de múltiples análisis críticos que produjeron rupturas con los principales supuestos de la biomedicina, denunciando su falta de eficacia para revertir ciertos padecimientos y sus prácticas más asociadas al control social que a la cura. En el marco de estas perspectivas críticas los estudios de género y feministas realizaron aportes sustanciales, entre otros aspectos, señalaron que el biologismo y los procesos de medicalización han afectado en forma paradigmática a las mujeres (Esteban, 2003).

### **Estudios de género y/o feministas y la salud mental de las mujeres**

Los estudios de género y feministas surgen en la década de 1970 en Estados Unidos y Europa, abocados a producir teoría sobre los condicionamientos sociales, culturales e históricos que se inscriben sobre los cuerpos humanos sexuados (Hernández García, 2006). En la América Latina, el desarrollo de los estudios de género se produce una década más tarde, ligado a procesos de democratización que caracterizaron a la región en ese momento histórico (Allegue y Carril, 2000).

De modo sintético, pueden ser definidos como un grupo de estudios interdisciplinarios que responden a tradiciones teóricas diversas y que comparten como preocupación la opresión-desigualdad-dominación en función de procesos de diferenciación sexual y generización de las y los sujetos. Este punto de partida los unifica en torno a, por lo menos, dos preguntas centrales: ¿cómo es que la construcción de la diferenciación sexual se vuelve desigualdad?, ¿cómo funciona, se produce, reproduce y puede revertirse esa desigualdad en las distintas esferas de la realidad y experiencia de las y los sujetos?

Los estudios de género abocados al campo de la salud surgen en el marco de la llamada “segunda ola del feminismo”; específicamente, las primeras investigaciones orientadas a salud mental referían a la sobrerrepresentación de mujeres en las estadísticas psiquiátricas, como también en hospitalizaciones, uso de servicios ambulatorios y prescripción de psicofármacos (Sacristán, 2009). En la actualidad, se han diversificado y se ocupan de un amplio grupo de temáticas, por lo que proponemos agrupar sus aportes según los puntos nodales de cada propuesta.



Ubicamos de un lado aquellas perspectivas que hacen visible la medicalización de las mujeres; de otro, las que enfatizan la “invisibilización” del cuerpo femenino en las investigaciones biomédicas; finalmente, las que refieren a las desigualdades de género y su impacto en los padecimientos subjetivos<sup>6</sup>.

### *Medicalización de las mujeres*

Los estudios agrupados en esta línea, aun cuando reconocen la medicalización como una estrategia general de control social, sostienen que el caso de las mujeres no constituye un ejemplo más sino una situación paradigmática (Esteban, 2003). Efectivamente, múltiples investigaciones provenientes de distintas disciplinas han constatado la mayor coerción ejercida por las instituciones médicas y psiquiátricas sobre los cuerpos femeninos, que resultan etiquetados como enfermos más fácilmente que los masculinos (Andreani, 1998; Diéguez Gómez, 1999; Ortega Ruiz, 2011; Vale Nieves, 2012). Conjuntamente señalan que la posibilidad de atribuir etiquetas de “enfermo mental” se vincula con el poder que se detenta en el campo social, de modo que “el etiquetamiento de las mujeres es en gran parte resultado de su desempoderamiento frente a sus contrapartes masculinos” (Sacristán, 2009: 661).

Algunas de esas investigaciones, vinculadas a la historiografía social y la historia de la medicina, realizan una deconstrucción histórica de la producción de saber y verdad en los discursos médicos y psiquiátricos sobre las mujeres (Ortiz Gómez, 2004; Sánchez, 2008). Indican que desde el Renacimiento, cuando se consolida el mito que reduce a la mujer a sus órganos reproductivos (Andreani, 1998), la medicina y la psiquiatría han justificado las desigualdades sociales entre varones y mujeres a través de las diferencias anatómicas, fisiológicas y patológicas de los sexos (Ortega Ruiz, 2011). Señalan una persistencia en los discursos médicos de diferentes períodos históricos, que busca explicar la subordinación de las mujeres por su naturaleza (Andreani, 1998; Sánchez, 2008).

Las primeras teorías de la psiquiatría atribuían los problemas mentales que pudieran sufrir las mujeres a sus características biológicas para la reproducción; consecuentemente, sostenían la existencia de una mayor susceptibilidad femenina para enfermar mentalmente

<sup>6</sup> Esta clasificación responde a fines analíticos y explicativos. De ningún modo señala fronteras rígidas entre perspectivas y autoras, entre las que resultan habituales los cruces y diálogos.



debido a la relación entre su sistema nervioso y sus órganos reproductivos (Andreani; 1998; Diéguez Gómez, 1999; Ortega Ruiz, 2011; Vale Nieves, 2012). Estas creencias tenían su correlato en prácticas terapéuticas diferenciales, por lo que fue habitual la exploración de los genitales para diagnosticar cualquier enfermedad, como también la indicación de extirpar los órganos reproductivos femeninos, suponiendo que en ellos radicaba la causa del trastorno mental (Diéguez Gómez, 1999; Ruiz-Cantero & Verdú-Delgado, 2004; Bernabeu-Mestre, Cid Santos, Esplugues & Galiana-Sánchez, 2008).

Esta tradición que impregnó la psiquiatría hasta la primera mitad del siglo XX, contribuyó a la creación y consolidación de estereotipos sexuales (Diéguez Gómez; 1999), como también a una mayor patologización de ciertas conductas y disposiciones consideradas como anormales cuando eran realizadas por una mujer (Ortega Ruiz, 2011). Los discursos médico-psiquiátricos de la época contribuyeron a crear una imagen de la vida de las mujeres como una sucesión de crisis temibles debido a los ciclos reproductivos, junto con una idea de una constitución femenina naturalmente débil y enferma, pobre y susceptible mentalmente. Todo ello sirvió de sustento a diversas estrategias de control social, entre ellas, la reclusión de las mujeres en el ámbito privado.

Asimismo, investigaciones feministas situadas en la actualidad indican una continuidad de tales discursos en categorías diagnósticas vigentes que relacionan mecánicamente los órganos reproductivos con la conducta y subjetividad de las mujeres. El diagnóstico de trastorno disfórico premenstrual, la noción de depresión posparto, y la relación que se establece habitualmente de la menopausia con la depresión y el trastorno bipolar, pueden constituirse en ejemplos de esas tendencias (Vale Nieves, 2012). A su vez, la medicalización de lo femenino se visualiza en estrategias terapéuticas centradas en hospitalizaciones y prescripción de psicofármacos (Sacristán, 2009). En efecto, diversas investigaciones han constatado la existencia de una prescripción diferencial de psicofármacos en función del sexo, vinculada con estereotipos de género que impregnan la relación médico/a-consultante (Burín, 1990; Moreno et al., 2000; OMS, 2001; Markez et al., 2004; Ruiz-Cantero & Verdú-Delgado, 2004; Gil et al., 2005; Valls-Llobet, 2009).

Los aportes detallados hasta aquí han sido sustanciales



para dar cuenta de que las ideas médico-científicas no son neutrales y que en numerosas ocasiones dan sustento a prácticas de control social; no obstante en ocasiones corren en riesgo de caer en análisis victimistas que consideran a las mujeres como receptoras pasivas de las ideas médicas, riesgo que puede ser evitado si se incorpora una perspectiva de agencia de las mujeres frente los procesos de medicalización (Ortiz Gómez, 2004).

### *Invisibilización de los cuerpos femeninos*

Otra línea de investigación feminista en salud mental es aquella que alerta sobre la invisibilización de las mujeres en la investigación biomédica y farmacológica, preocupación que se hace presente en la bibliografía científica desde principios de 1990 (Ruiz-Cantero & Verdú-Delgado, 2004). Dicha invisibilización se manifiesta en la exclusión sistemática de mujeres en investigaciones biomédicas y en la aplicación mecánica y directa de los resultados obtenidos en varones a ellas (Matud Aznar, 2008; Valls-Llobet, 2009; Gaviria & Alarcón, 2010; Galaverna, 2010; Ortega Ruiz, 2011). Tales características de la investigación biomédica han sido conceptualizadas por algunas investigaciones en términos de sesgo de género (Ruiz-Cantero & Verdú-Delgado, 2004) que consistiría en considerar que más allá del aspecto reproductivo, las diferencias en la salud-enfermedad entre varones y mujeres no existen o son irrelevantes (Cerón-Mireles et al., 2006).

De acuerdo a estos estudios, la exclusión de las mujeres en los ensayos biomédicos y farmacológicos es explicada en términos sexistas, por las potenciales “distorsiones” que introducirían los ciclos hormonales en la recolección y procesamiento de datos de investigación (Gaviria y Alarcón, 2010; Galaverna, 2010; Ortega Ruiz, 2011). Asimismo, señalan que en las ocasiones en que incluyen a mujeres, los datos no se analizan por sexo y se asume que no hay diferencias fisiológicas relevantes con los hombres (Gaviria & Alarcón, 2010). “En consecuencia, se conocen mucho menos los procesos fisiológicos normales de las mujeres que los de los hombres” (Sen et al; 2005: 28). De esta manera, los estudios basados en modelos masculinos y sin pruebas convincentes de aplicabilidad a las mujeres, generan que los diagnósticos, tratamientos y rehabilitación de diversas enfermedades “no



se adapten a las características y las necesidades específicas de las mujeres en general y, mucho menos, a las mujeres en diversas circunstancias socioeconómicas o antecedentes culturales” (Sen, et al; 2005: 29).

Los efectos más nocivos de tales sesgos van desde errores médicos hasta diagnósticos errados, subtratamientos, subregistros y medicalización (Galaverna, 2010). Por ejemplo, producto del desconocimiento de la forma en que la fisiología femenina afecta la absorción de ciertos fármacos, las mujeres sufren más sus efectos adversos que los varones (Ruiz-Cantero & Verdú-Delgado, 2004; Ortega Ruiz, 2011).

En síntesis, las contribuciones feministas muestran que la medicina homogeniza los cuerpos de varones y mujeres, bajo la predominancia del cuerpo masculino, producto de la persistencia de nociones androcéntricas. A su vez, evidencian que la biomedicina continúa considerando al cuerpo masculino como modelo de ser humano y al cuerpo femenino como un duplicado defectuoso del primero. Tal situación provoca no solo errores médicos, sino también la reproducción de las desigualdades de género en el ámbito de la salud.

### *Las desigualdades de género y los padecimientos subjetivos*

Los estudios reunidos en esta línea de investigación analizan la forma en que factores sociales y condiciones de vida de las mujeres afectan su salud mental. En el contexto de sociedades patriarcales, es habitual que las mujeres enfrenten experiencias de discriminación; violencia física, psicológica y/o simbólica; dificultades para acceder en condiciones de igualdad al mercado de trabajo; doble o triple jornada laboral; sobrecarga de actividades de cuidado; desigualdad en el acceso a sus derechos y a la justicia; limitaciones para decidir sobre su propio cuerpo; entre otros factores que van modelando formas específicas de padecimientos subjetivos. Así, esta perspectiva se preocupa por las experiencias, situaciones, contextos que llevan a padecer de modos diferenciales a mujeres y varones, como también a desarrollar con mayor prevalencia cierto tipo de padecimientos.

El supuesto general sostenido por estas investigaciones es que la salud de hombres y mujeres es diferente y también desigual, “diferente porque existen factores de tipo biológico y fisiológico que tienen distintas implicaciones en su

salud; desigual porque hay factores sociales que establecen diferencias evitables, y por ello injustas, en la salud de ambos sexos” (Ruiz Cantero, 2011: 11). Entre otros aspectos señalan que los roles asignados a las mujeres y los estereotipos dominantes de feminidad contribuyen a producir formas de subjetividad susceptibles a ciertos padecimientos mentales, refieren a ello las nociones de “subjetividades femeninas vulnerables” y de “patologías de género femenino” propuestas por Burín (1990). Para la autora, los roles tradicionalmente asignados a las mujeres como esposa, madre y ama de casa se caracterizan por requerir de altruismo, servilismo, capacidad de contención emocional, inhibición de la agresividad, entre otros. Asimismo, implican tareas repetitivas, carentes de estatus e invisibilizadas en cuanto a su importancia social (Andreani, 1998; Sacristán, 2009). Todo lo mencionado contribuye a ubicar a las mujeres en posiciones de subordinación, desempoderamiento y falta de recursos materiales y simbólicos (Sacristán, 2009) configurando condiciones perjudiciales para preservar su salud mental (Burín, 1990).

Otras autoras (Dio Bleichmar, 1992; Andreani, 1998) indican que los estereotipos reinantes de feminidad en nuestras sociedades constituyen factores de riesgo para la salud mental de las mujeres. Características como la autodesvalorización, la represión de los impulsos activos fuera del campo de la vida privada, la dependencia, la autoculpabilización, la supuesta debilidad y la represión de la ira se imponen socialmente como rasgos típicos de la subjetividad femenina e implican mayor vulnerabilidad frente a la depresión (Dio Bleichmar, 1992; Andreani, 1998; Matud Aznar, 2008). Asimismo se destaca como factor de riesgo para el desarrollo posterior de cuadros depresivos las situaciones de violencia física, simbólica y sexual a las que se ven expuestas las mujeres (Matud Aznar, 2008). Justamente, en la actualidad, la patología depresiva constituye el malestar psíquico y la causa de discapacidad más frecuente en las mujeres, con una prevalencia femenina de dos por uno en relación con los varones (Valls-Llobet, 2009).

Los aportes detallados hasta aquí han resultado sustanciales para revisar prácticas y teorías en el campo de la salud mental, no obstante en ocasiones pueden sobrevalorar ciertas implicancias del género, o bien subvalorar otros factores sociales implicados en los procesos de salud/



enfermedad. Algunas autoras señalan que aun cuando hace tiempo que los feminismos tienen en cuenta la importancia de factores como la clase social, la etnia, la nacionalidad, parece tratarse de “un planteamiento más teórico que práctico ya que en general ha primado y prima la idea de la diferencialidad entre hombres y mujeres, el verlos como colectivos homogéneos y perfectamente diferenciables” (Esteban, 2003: 28). Ello nos invita a introducir los análisis de los feminismos antirracistas, desde los cuales es posible poner en discusión algunas de las reflexiones feministas volcadas hasta aquí, como también analizar aspectos ignorados o poco explorados por tales perspectivas.

### *Feminismos antirracistas e interseccionalidad. Re-lecturas del campo de la salud mental*

<sup>7</sup> Utilizamos el término “feminismos antirracistas” para referirnos tanto a las producciones del feminismo negro estadounidense y británico, como a las del antirracismo feminista latinoamericano. Realizamos esta elección debido a que el antirracismo es una característica que comparten cada una de las líneas mencionadas. A riesgo de caer en una homogeneización, no constituyen los fines de este trabajo dar cuenta de las fronteras entre unos y otros.

<sup>8</sup> Desde los feminismos antirracistas se utiliza la categoría de raza, no así etnia o étnico. Si bien las investigaciones han constatado que genéticamente no hay razas humanas, la opresión social basada en la ideología racista es una realidad cotidiana para millones de mujeres y varones del mundo, y como tal debe ser nombrada. “Las categorías son reales aun cuando se puedan criticar como esencialistas. El racismo y el sexismo existen [...] son significativas y tienen consecuencias” (Lugones, 2005: 68).

Los feminismos antirracistas<sup>7</sup> tienen su antecedente en el pensamiento feminista negro estadounidense, cuyos textos iniciales salieron a la luz en Estados Unidos en la década de 1980 (Hill Collins, 1998); en éstos indicaban que “las mujeres negras no fueron constituidas en la sociedad norteamericana de la misma manera que las mujeres blancas” (Jabardo, 2012: 34). De allí comenzaron a cuestionar el propio concepto de género, por considerarlo parte del sistema de relaciones jerárquicas de raza<sup>8</sup>. Sobre esas bases, el feminismo negro estadounidense desplegó una línea teórica original y crítica del feminismo dominante en Occidente (Dietz & Mansuy, 2005), sustentada primordialmente en la articulación de las categorías de opresión: raza, género y clase.

Por su parte, el antirracismo feminista latinoamericano surge en 1980 mostrando una cierta continuidad con el feminismo negro estadounidense, pero incluyendo diversas miradas que van desde los desarrollos de feministas indígenas, afrodescendientes y decoloniales, como los denominados “feminismos del tercer mundo” (Lugones, 2008; Espinosa, 2013). Si bien constituyen líneas diversas, en todas ellas subyace la preocupación por la dominación (neo)colonial persistente en los discursos del feminismo hegemónico y el análisis de las construcciones de género y sexualidad ligadas a la herencia colonial (Espinosa, 2010).

Los feminismos antirracistas cuestionan al feminismo que denominan occidental, hegemónico, burgués y blanco, por el racismo que comporta la presunta universalidad de



la categoría “mujeres”. Sostienen que las feministas blancas burguesas han supuesto la existencia de solo dos géneros, dentro de los cuales “mujer” tiene un significado unívoco, coincidente con un grupo reducido de mujeres (Lugones 2008, 2005). Asimismo, objetan al feminismo hegemónico por su poca eficacia para dar cuenta de la realidad de mujeres racializadas y provenientes de territorios colonizados, en tanto que utilizan el género como categoría fundamental para explicar la subordinación (Espinosa, 2013). Señalan que por negar o secundarizar las conexiones entre género, clase, raza y sexualidad generan teorías ajenas a la actuación histórica del racismo y la colonialidad (Lugones, 2008; Espinosa, 2013).

Cabe aclarar que el feminismo hegemónico con el que discuten no constituye un cuerpo homogéneo. Hay significativas diferencias entre las corrientes denominadas existencial, liberal, socialista-marxista y psicoanalítica (Dietz & Mansuy, 2005). Particularmente, las feministas socialistas ha teorizado sobre la relación entre clase y género; no obstante, desde el feminismo negro autoras como hooks (2004) señalan que estas perspectivas tienden a menospreciar la raza en sus análisis.

Más allá de sus contrapuntos con otras corrientes feministas, los feminismos antirracistas desarrollaron una línea teórica abocada al análisis las situaciones de mujeres racializadas y que ocupan posiciones sociales subalternas. Aquí, retomamos una categoría específica desarrollada por diversas autoras de esta perspectiva: la interseccionalidad de las opresiones. Entre estas autoras, recuperamos la propuesta de Kimberlé Crenshaw (2012), quien conceptualiza la noción de interseccionalidad en dos sentidos, uno estructural y otro político. En su sentido estructural, refiere a las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, generando múltiples dimensiones que conforman las experiencias y afectan la vida de las mujeres negras, que no pueden comprenderse si se miran por separado la raza y el género. En ese sentido fundamenta:

(...) en el nivel más simple, encontraríamos que raza, género y clase están interrelacionados, como evidencia la fuerte correlación entre ser mujer de color y ser pobre. Más aún, el acceso dispar a la vivienda y al empleo –o sea, la discriminación como fenómeno– están ligados a sus identidades raciales y de género (Crenshaw, 2012:91).

Las categorías de raza y género organizan la distribución de los recursos sociales y producen diferencias de clase



<sup>9</sup> La expresión “mujeres de color”, en palabras de Lugones (2008), constituye un término unificador en contra de las opresiones múltiples, originado en Estados Unidos por mujeres víctimas de dominación racial. No se trata simplemente de un marcador racial, sino que señala una coalición orgánica entre mujeres víctimas de la colonialidad del género.

observables; siendo posible visualizar dentro de la clase económica más baja, el modo en que las estructuras de género y raza constituyen formas concretas de vivir la pobreza que diferencian a las mujeres de color<sup>9</sup> de otros grupos sociales. Esta subordinación interseccional interactúa con otras vulnerabilidades existentes, creando un mayor desempoderamiento que redundo en menores posibilidades de satisfacer sus necesidades respecto de las mujeres con privilegios raciales.

La interseccionalidad en su sentido político, refiere al hecho de que las mujeres de color están situadas dentro de –al menos– dos grupos subordinados, que suelen perseguir agendas políticas enfrentadas. Mientras que el feminismo que no se pregunta por aspectos raciales y despliega estrategias de resistencia que pueden reforzar la subordinación de personas de color, del mismo modo el antirracismo ignora las implicancias del patriarcado y tiende a reproducir la subordinación femenina (Crenshaw, 2012). De tal manera, “se produce un desempoderamiento interseccional, al que los hombres de color y las mujeres blancas rara vez se tienen que enfrentar” (Crenshaw, 2012: 98).

Crenshaw sostiene que la interseccionalidad también nos permite pensar otras formas de marginación, en tanto posibilita encontrar y reconocer las diferencias entre las y los sujetos. En relación con lo anterior puntualiza: “[...] las intersecciones primarias que exploro están entre raza y género, el concepto puede y debe extenderse para ser aplicado a cuestiones tales como clase, orientación sexual, edad y color” (Crenshaw, 1995, citado en Lugones, 2005: 68). Efectivamente, el análisis interseccional posibilita captar realidades concretas en las que diversas opresiones toman jerarquías distintas.

Ahora bien, si nos valemos de los aportes mencionados hasta aquí, podemos visualizar algunos nudos problemáticos de los análisis feministas sobre salud mental presentados en el apartado anterior. Por una parte, las producciones feministas que analizan fenómenos de medicalización realizan una importante contribución crítica de ciertos discursos hegemónicos en el pensamiento biomédico y psiquiátrico, sin embargo en ocasiones reproducen algunas generalizaciones y esencialismos que puntualizaremos a continuación.

Ciertamente la medicina y la psiquiatría han sido fuente



de discurso sexista, pero de la misma manera han producido discursos racistas. En ese sentido, Menéndez (2005<sup>a</sup>: 16) indica que

[...] el racismo interviene en la constitución y funcionamiento de las sociedades capitalistas avanzadas así como en determinadas características de su producción científica, y especialmente de la biomedicina. Frecuentemente, el biologicismo del saber médico y el racismo social se potenciarán para fundamentar las prácticas discriminatorias institucionalizadas de la acción médica hacia determinados grupos sociales.

Por otra parte, al referirnos a procesos de medicalización dirigidos a mujeres resulta inconveniente disociarlos de los procesos de medicalización de diversos grupos subalternos. Analizar la medicalización de las mujeres sin vincularla con la de sus grupos sociales de pertenencia, nos impide visualizar que mujeres racializadas, lesbianas, pobres pueden ser objeto de lo que podríamos mencionar como una doble medicalización, no solo por su condición de género sino también por su sexualidad, clase y/o raza. Si partimos del supuesto de que las construcciones socio-históricas de “lo normal y lo patológico” se encuentran anudadas a las relaciones de poder dominantes en el campo social, constituye un artificio abstraer las relaciones de género de otras relaciones de poder que se producen en la sociedad.

Puntualmente, tanto mujeres lesbianas como transexuales sufren severos procesos de medicalización e invisibilización en el sistema sanitario, fruto de la heteronormatividad que impregna las concepciones y prácticas de agentes de salud (Perrotta, 2014). Ello es particularmente visible en relación con la salud reproductiva de mujeres lesbianas, quienes enfrentan serios obstáculos en el acceso a servicios de ginecología y obstetricia vinculados a políticas o lógicas de invisibilización, es decir al heterosexismo naturalizado y la falta de producción teórica sobre relaciones sexuales entre mujeres (Brown et al., 2014). Para el caso de la población transexual, el discurso de la enfermedad y la consecuente medicalización de este grupo resultó creciente desde la década de 1970, con la inclusión del transexualismo como trastorno en la Clasificación Internacional de Enfermedades y en el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (Tena, 2013), redundando en un modelo clínico de la transexualidad centrado en la transformación corporal quirúrgica. De tal modo vemos que la medicalización de



ciertos grupos se construye no solo en base al género, sino también por la configuración de su sexualidad.

Por otra parte, cuando se indica que las mujeres son objeto de terapéuticas diferenciales que suponen una mayor hospitalización y prescripción de medicamentos, conviene visibilizar que esta afirmación refiere solo a algunas mujeres que frente a situaciones de padecimiento psíquico acceden al sistema de salud. Diferentes investigaciones indican que el acceso al sistema de salud no es una posibilidad generalizada (Knipper, 2010); por el contrario, las posibilidades de recibir atención sanitaria y su calidad se encuentran demarcadas por razones socioeconómicas, geográficas, de género, raciales, entre otras (Arcos et al 2010). Por ello, si bien es posible que algunas mujeres sufran mayores hospitalizaciones, probablemente mujeres pobres, pobladoras rurales, migrantes enfrenen serios obstáculos para acceder a servicios de salud mental.

Los análisis referidos a la invisibilización de las mujeres en la investigación biomédica también presentan algunas de las dificultades señaladas hasta aquí, ya que dejan de lado que estas investigaciones suelen excluir a diversos grupos subalternos, entre los que se encuentran mujeres. Diversos estudios y declaraciones (FIP<sup>10</sup>, 2001; Sen et al, 2005; Oliveira, 2006; Ávila Vázquez, 2007; Gaviria & Alarcón, 2010) llaman la atención sobre los sesgos de los ensayos clínicos en medicina, los cuales relegan a diversos grupos etarios, étnicos y socioeconómicos (niños/as y ancianos/as, latinos y afrodescendientes, poblaciones rurales y pobres). Esta exclusión no solo se basa en concepciones discriminatorias hacia dichas poblaciones, sino también en intereses mercantiles de los laboratorios que financian gran cantidad de investigaciones médicas. Al respecto Oliveira (2006: 76) señala:

[...] las enfermedades prevalentes en blancos han sido suficientemente estudiadas y existe tratamiento farmacológico para ellas. Sin embargo, la industria farmacéutica, la cual no responde al apelativo de institución de caridad, no se interesaba en fabricar medicamentos para las enfermedades prevalentes en las poblaciones pobres, dentro de las cuales no es posible no incluir a los negros.

Efectivamente, las relaciones que se constituyen entre investigadores biomédicos y sujetos/as de investigación reeditan las relaciones de hegemonía/subalternidad y las desigualdades estructurales de las sociedades en las que

<sup>10</sup> Fédération Internationale Pharmaceutique.

se producen (Menéndez, 2003). De modo que la dinámica visibilización/invisibilización en investigaciones biomédicas se produce no solo por la posición de género, sino también y fundamentalmente por la condición de clase y raza. De hecho, las mujeres de color y pobres no solo han sido históricamente excluidas de las investigaciones en salud, sino que en las ocasiones en que se ha propiciado su inclusión ha sido en condiciones abusivas, discriminatorias e inhumanas (Oliveira, 2006; Ávila Vázquez, 2007)<sup>11</sup>.

Por otra parte, las nociones de “patologías de género” o “subjetividades femeninas vulnerables” presentan dificultades para ser aplicadas a las realidades que atraviesan mujeres de diversos contextos. Efectivamente, en sociedades patriarcales las mujeres experimentan condiciones de vida adversas que afectan su psiquismo, sin embargo difícilmente se pueda homogeneizar sus situaciones vitales. Por el contrario, cabe indicar que las trayectorias femeninas se caracterizan más bien por la diversidad, ligada a la ubicación de cada mujer en determinada posición de clase, raza y sexualidad.

Presumiblemente, los roles de ama de casa, esposa y madre explican el desarrollo posterior de patologías como la depresión, pero tales roles no se experimentan de igual modo en distintos sectores sociales. En efecto, el estereotipo de ama de casa-esposa-madre está presente en las representaciones sociales dominantes que suelen establecer una asociación directa entre mujer y madre; sin embargo no se materializa igualmente para todas, por el contrario históricamente se reconocen divergentes modelos de maternidad y familia según la clase social (Donzelot, 1998). Asimismo, las investigaciones que refieren a los estereotipos dominantes de feminidad y su impacto en la salud mental (Burin, 1990; Dio Bleichmar, 1992) realizan una generalización que podríamos indicar como “excesiva”, ya que la caracterización de la mujer como frágil, débil de cuerpo y mente, recluida en lo privado y sexualmente pasiva, constituyen un estereotipo que ha sido dirigido solo a mujeres blancas burguesas (Lugones, 2008, 2005). En Occidente solo las mujeres pertenecientes a ese grupo han sido visualizadas como mujeres, mientras que las racializadas no han sido incluidas en dicha construcción social de la feminidad; por el contrario han sido “[...] vistas y tratadas como animales [...] en el sentido profundo de ser seres ‘sin género’, marcadas sexualmente como hembras,

<sup>11</sup> Entre innumerables ejemplos del racismo que opera en las investigaciones biomédicas, Oliveira (2006: 78) señala las realizadas en el Congo sobre sida donde “se dio el caso abusivo e inhumano de utilización de prisioneros políticos y de lactantes seronegativos, cuyos padres habían “fallecido de sida” y las madres eran seropositivas, como “conejiillos de Indias” para recibir una vacuna experimental [...] tales investigaciones niegan sistemáticamente la continuidad del tratamiento a las personas participantes después de terminada la investigación. Sobre la utilización de poblaciones subalternas por parte de la investigación biomédica, véase el libro de Sonia Shah y Ricardo Pérez *Cazadores de cuerpos*. La experiencia farmacéutica con los pobres del mundo, Madrid, 451 editores, 2009.



pero sin las características de la femineidad” (Lugones, 2008: 94).

Así, algunas de las conclusiones a las que arriban los estudios feministas que presentamos en el apartado anterior solo son aplicables a un grupo reducido de mujeres; ello no es cuestionable en sí mismo, sino porque se presentan dichas apreciaciones con una cierta pretensión de universalidad. Al respecto, bell hooks (2004) sostiene que “[...] las identidades de raza y clase crean diferencias en la calidad, en el estilo de vida y en el estatus social que están por encima de las experiencias comunes que las mujeres comparten” (2004: 36). Por ello, resultaría de especial relevancia analizar las condiciones de vida y la incidencia en el psiquismo, de mujeres racializadas, campesinas, pobres.

Los aportes y contrapuntos mencionados hasta aquí señalan la necesidad de ampliar los análisis sobre las condiciones de vida de las mujeres que afectan su salud mental, estableciendo diálogos entre los distintos elementos que constituyen la posición social y las experiencias cotidianas de las y los sujetos en una sociedad. En este sentido, reflexionar sobre la interseccionalidad de las opresiones permite evitar ciertas universalizaciones que ocultan el modo en que los distintos dispositivos de poder que producen desigualdades (Amigot y Pujal, 2009) funcionan de manera articulada e inseparable. Tal como señala Esteban (2003), no se trata de descartar la categoría de género o mujeres, sino de “introducir las reflexiones, interrogantes y cambios necesarios que nos permitan unos diagnósticos de la realidad menos lineales y simples” (2003: 26). Para ello es necesario partir desde la experiencia vivida por las y los sujetos en contextos socio-históricos específicos y evitar homogenizaciones (Macleod, 2014).

## Conclusiones

La biomedicina se ha constituido en un saber hegemónico en el campo de la salud en general y en la salud mental en particular, apoyada por el avance de las estrategias de medicalización, las investigaciones farmacológicas y el mercado construido en torno a la compra-venta de bienes y servicios de salud. Esta hegemonía produce la exclusión de saberes y conocimientos alternativos, que se caracterizan por utilizar lógicas explicativas menos restrictivas y más



complejas, como también por considerar la salud como resultado de la interacción de múltiples determinaciones sociales, políticas, culturales y económicas.

Los estudios feministas y de género se inscriben en este grupo de saberes alternativos. Como tales, han producido significativas rupturas con la biomedicina, que van desde explicitar los vínculos entre saberes médico-psiquiátricos y patriarcado, pasando por cuestionar las investigaciones biomédicas debido a la exclusión de mujeres, hasta incorporar elementos culturales y sociales para explicar los padecimientos subjetivos. Sin embargo, algunas de estas producciones corren el riesgo de replicar ciertos rasgos esencialistas, similares a los que denuncian.

Por su parte, los feminismos antirracistas han constituido un punto de inflexión para el pensamiento feminista –entre otros motivos– por explicitar las relaciones de dominación que se reproducen entre las propias mujeres, como también por señalar la invisibilización de las condiciones de vida de las mujeres de color y su consecuente opresión. Asimismo, desde la perspectiva de la interseccionalidad han analizado el funcionamiento articulado e inseparable de clase, género, raza y sexualidad, comenzando a otorgar visibilidad a las mujeres excluidas de numerosos análisis feministas.

En el campo de la salud mental, la lógica interseccional permite identificar que junto con la clase, el género y la raza, se anuda la construcción de lo normal y lo patológico, que no funciona de manera independiente de las categorías que producen desigualdades. Normalidad y anormalidad se construyen ligadas a las relaciones de poder que constriñen a ciertos grupos sociales, que habitualmente son objeto de procesos de patologización (jóvenes, migrantes, homosexuales, grupos racializados). Estos aportes permiten poner en relieve el modo en que se enlazan condiciones de vida, experiencias cotidianas e identidades colectivas de las y los sujetos, con la producción de ciertas formas de padecimiento subjetivo. A su vez, constituyen una herramienta crítica que permite complejizar los análisis del campo de la salud mental y considerar de modos menos absolutos las situaciones de las mujeres que, además de ocupar lugares subalternos en la estructura social, sufren algún padecimiento mental. Finalmente, los feminismos antirracistas y la lógica interseccional permiten visualizar no solo las profundas vinculaciones entre biologismo y sexismo, sino también los



lazos de ambos con el racismo y las desigualdades de clase.

## Bibliografía

- ALLEGUE, Rosario; CARRIL, Elina (2000). "El Género en la Construcción de la Subjetividad. Un Enfoque Psicoanalítico". En DE SOUZA, L.; GUERRERO, L; MUÑIZ, A. (comp.). *Femenino-Masculino. Perspectivas teórico-clínicas*. Montevideo: Editorial Psicolibros.
- AMIGOT LEACHE, Patricia; PUJAL I LLOMBART, Margot (2009). "Una lectura del género como dispositivo de poder". En *Sociológica*. Vol. 24, N° 70, México, pp. 115-151.
- ANDREANI, Flor (1998). "Mujer, Cultura y Malestar Psíquico". En *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*. Vol. IV, N°2, pp. 189-206.
- ARCOS GRIFFITHS, Estela; MOLINA VEGA, Irma; ALVARADO QUEZADA, Carolina (2010). "Equidad en salud reproductiva en mujeres mapuche". En *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, N° 5, pp. 97-118.
- ÁVILA VÁZQUEZ, Medardo (2007). Globalización e identidades médicas en los ensayos clínicos. En *Salud Colectiva*. Vol. 3, N° 3. Buenos Aires, pp. 235-245.
- BERNABEU-MESTRE, Josep; CID SANTOS, Ana Paula; ESPLUGUES, Josep Xavier & GALIANA-SÁNCHEZ, María Eugenia (2008). "Categorías diagnósticas y género: Los ejemplos de la clorosis y la neurastenia en la medicina española contemporánea (1877-1936)". En *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*. Vol. LX, N° 1, pp. 83-102.
- BROWN, J. L., PECHENY, M., TAMBURRINO, M. C., LUCIANI CONDE, L., PERROTTA, G. V., CAPRIATI, A., y otros (2014). "Atención ginecológica de lesbianas y bisexuales: notas sobre el estado de situación en Argentina". *Interface*, 18 (51), pp. 673-684.
- BURÍN, Mabel (1990). *El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- CARDACI, Dora (2006). "Ordenando Relatos. Investigaciones sobre Salud y Género en programas mexicanos de Estudios de la Mujer". En *Salud Colectiva*. Vol. 2, N°1, Buenos Aires, pp. 21-34.
- CERÓN-MIRELES, Prudencia; SÁNCHEZ-CARRILLO, Constanza; ROBLEDO-VERA, Cecilia; DEL RÍO-ZOLEZZI, Aurora; PEDROSA-ISLAS, Laura; REYES-ZAPATA, Ilda; CERÓN-MIRELES, Berta;

- ORDAZ-HERNÁNDEZ, Guadalupe; OLAIZ-FERNÁNDEZ, Gustavo (2006). "Aplicación de la perspectiva de Género en artículos publicados en cuatro revistas nacionales de salud, 2000-2003". En *Salud Pública de México*. Vol. 48, N° 4, México, pp. 332-340.
- COMELLES, Josep (2003). "Cultura y salud. De la negación al regreso de la cultura en medicina". En *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*. N° 19, pp. 111-131.
- COMELLES, Josep; MARTÍNEZ, Ángel (1997). "Paradojas de la antropología médica europea". En *Nueva Antropología*. Vol. XVI, N°53-52, México, pp. 187-214.
- CONRAD, Peter (1982). "Sobre la medicalización de la anormalidad y el control social". En *Psiquiatría Crítica. La política de la salud mental*. Barcelona: Grijalbo, pp. 129-159.
- CRENSHAW, Kimberlé (2012). "Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color". En PLATERO, Raquel (Lucas) (ed.), "Intersecciones, cuerpos y sexualidades en la encrucijada". España: Ediciones Bellaterra, pp. 87-122.
- DIÉGUEZ GÓMEZ, Antonio (1999). "Psiquiatría y género: el naciente discurso médico-psiquiátrico en España y el estatuto social de la mujer". En *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*. Vol. XIX, N° 72, pp. 637-652.
- DIETZ, M. G., & MANSUY, C. O. (2005). "Las discusiones actuales de la teoría feminista". *Debate Feminista*, pp. 179-224.
- DIO BLEICHMAR, Emilce (1992). La depresión en la mujer. En *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Vol. 11, N° 39, pp. 283-289.
- DONZELOT, J. (1998). *La policía de las familias*. Madrid: Pre-textos.
- ESPINOSA, Yuderkys (2010). "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Vol. 14, N° 33, pp. 37-54.
- ESPINOSA, Yuderkys (2013). "El feminismo descolonial como epistemología contrahegemónica". En Seminario Internacional Fazendo Gênero 10 - Desafíos Actuales de los Feminismos, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.
- ESTEBAN, Mari Luz (2003). "El género como categoría analítica. Revisiones y aplicaciones a la salud". En *Cuadernos de Psiquiatría Comunitaria*. Vol. 3, N° 1, 22-39.
- FEDERACIÓN INTERNACIONAL FARMACÉUTICA (2001). Declaración de Principios de la FIP. Investigación Farmacéutica en



## Pacientes Geriátricos.

- FOUCAULT, Michel (1990). *La vida de los hombres infames*. Madrid: Ed. La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1999). *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Volumen II. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- GALAVERNA, Andrea (2010). “La invisibilidad de las mujeres en la medicina”. En Foro Nacional Interdisciplinario Mujeres en Ciencia, Tecnología y Sociedad. San Carlos de Bariloche, Río Negro, Argentina.
- GAVIRIA, Silvia; ALARCÓN, Renato (2010). “Psicopatología y género: visión longitudinal e histórica a través del DSM”. En *Revista Colombiana de Psiquiatría*. Vol. 39, N°3, pp. 389-404.
- GALENDE, Emiliano (2008). “Salud mental y psicofármacos. La ilusión de no ser”. En *Revista Digital Intercanvis*. N° 20, pp. 25-35.
- GIL GARCÍA, E.; ROMO AVILÉS, N.; POO RUIZ, M.; MENESES FALCÓN, C.; MARKEZ ALONSO, I., y VEGA FUENTE, A. (2005). “Género y psicofármacos: la opinión de los prescriptores a través de una investigación cualitativa”. En *Atención primaria. España*. Vol. 35, N° 8, pp. 402-407.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, Yuliuva (2006). “Acerca del género como categoría analítica”. En *Nómadas*, revista crítica de ciencias sociales y jurídicas. Madrid. Vol. 13, N° 1, pp. 111-120.
- HILL COLLINS, Patricia (1998). “La política del pensamiento feminista negro”. En NAVARRO, Marysa; STIMPSON, Catherine (comps.) *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HOOKS, Bell (2004). “Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista”. En HOOKS, Bell; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria; LEVINS MORALES, Aurora; BHAVNANI, Kum-Kum; COULSON, Margaret; ALEXANDER, Jacqui; TALPADE MOHANTY, Chandra (eds.) *Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- ILLICH, Iván (1975). *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Barcelona: Barral Editores.
- JABARDO, Mercedes (2012). “Construyendo puentes: en diálogos con/desde el feminismo negro”. En JABARDO, Mercedes (ed.) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Editorial Traficante de Sueños.
- KNIPPER, Michael (2010). “Más allá de lo indígena: salud e interculturalidad a nivel global”. En *Revista Peruana de*

- Medicina Experimental y Salud Pública*. Vol. 27, N° 1, pp. 94-101.
- LAURELL, A. C. (1994). “La salud: de derecho social a mercancía. Nuevas tendencias y alternativas en el sector salud”. En *Nuevas tendencias y alternativas en el sector salud*, México, Fundación Friedrich Ebert, pp. 9-31.
- LUGONES, María (2005). “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”. En *Revista Internacional de Filosofía Política*. España. N° 25, pp. 61-76.
- LUGONES, María (2008). “Colonialidad y género”. En *Tabula Rasa*. Bogotá. N° 9, pp. 73-101.
- MACLEOD, Morna (2014). “De apariencias y resistencias: el traje de las mujeres mayas guatemaltecas como ámbito de disputa”. En *INTERdisciplina*. Vol. 2, N° 4, pp. 161-178.
- MARKEZ, Iñiqui; PÓO, Mónica; ROMO, Nuria; MENESES, Carmen; GIL, Eugenia; VEGA, Amando (2004). “Mujeres y psicofármacos: la investigación en atención primaria”. En *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*. N° 91, pp. 37-61.
- MATUD AZNAR, María Pilar (2008). “Género y salud”. En *Suma Psicológica*. Vol. 15, N° 1, Chile: Universidad de Santo Tomás, pp. 75-93.
- MENÉNDEZ, Eduardo (2003). “Modelos de atención de los padecimientos: exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”. En *Ciência & Saúde Coletiva*. Vol. 8, N° 1, Brasil, pp. 185-207.
- MENÉNDEZ, Eduardo (2005a). “El modelo médico y la salud de los trabajadores”. En *Salud Colectiva*. Vol. 1, N° 1. Buenos Aires, pp. 9-32.
- MENÉNDEZ, Eduardo (2005b). “Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos”. En *Revista de Antropología Social*. N° 14. Madrid, pp. 33-69.
- MIQUEO, Consuelo (2008). “¿Feminismo en la comunidad científica médica?” En *Isegoría*. Revista de Filosofía moral y Política. Vol. 38, N° 1, España, pp. 155-167.
- MORENO-ALTAMIRANO, Laura (2007). “Reflexiones sobre el trayecto salud-padecimiento-enfermedad-atención: una mirada socioantropológica”. En *Salud Pública de México*. N°49, pp. 63-70.
- MORENO LUNA, M.; CLEMENTE LIROLA, E.; PINERO ACÍN, M.; MARTÍNEZ MATÍAS, M.; ALONSO GÓMEZ, F.; RODRÍGUEZ ALCALÁ, F. (2000). “Influencia del género del paciente en el manejo de cuadros ansioso/depresivos”. En *Atención primaria*. Vol.



- 26, N° 8, España, pp. 554-558.
- OLIVEIRA, Fátima (2006). "Condición socioeconómica, de género y raza/etnia en las investigaciones biomédicas". En KEYEUX, Genoveva (coord.) *Ética de la investigación en seres humanos y políticas de salud pública*. UNESCO. Red Latinoamericana y del Caribe: Universidad Nacional de Colombia.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2001). Informe sobre la salud en el mundo. Salud Mental: Nuevos conocimientos Nuevas esperanzas.
- ORTEGA RUIZ, Cristina (2011). "Las mujeres y la enfermedad mental. Una perspectiva de género a través de la historia contemporánea". En *Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género*. Vol.1, N° 4. Madrid, pp. 208-223.
- ORTIZ GÓMEZ, Teresa (2004). "Interacciones entre salud, historia y feminismo. Una revisión historiográfica". En *Diálogo Filosófico*, N° 59, España, pp. 229-244.
- PERROTTA, G. (2014). "Concepciones de sujeto/paciente en salud sexual y reproductiva: acceso de mujeres lesbianas y bisexuales". VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. Buenos Aires: Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires.
- RAMÍREZ, José; BECERRA, Juan Ignacio (2011). "Globalización, salud y cultura: aspectos emergentes: propuestas para el análisis desde la antropología social". En *Saúde Soc*. Vol. 20, N° 2, Sao Paulo, pp. 273-286.
- RUIZ CANTERO, María Teresa (2011). "Salud pública desde la perspectiva de Género: hitos e innovación". En *Feminismo/s*. N° 18, Alicante, pp. 11-14.
- RUIZ CANTERO, María Teresa & Verdú-Delgado, María (2004). "Sesgo de género en el esfuerzo terapéutico". En *Gaceta Sanitaria*. N° 18 (Supl. 1), Barcelona, pp. 118-25.
- SACRISTÁN, Teresa (2009). "Aportaciones sociológicas al estudio de la salud mental de las mujeres". En *Revista Mexicana de Sociología*. N°4, pp. 647-674.
- SÁNCHEZ, Dolores (2008). "El discurso médico, piedra angular de la construcción de las relaciones de género en la época contemporánea". En *Asclepio*. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia. Vol. LX, N° 1, España, pp. 63-82.
- SEN, Gita; GEORGE, Asha; ÖSTLIN, Pirooska (2005). "Incorporar la perspectiva de género en la equidad en salud: un análisis de la investigación y las políticas". En ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD, Harvard Center for Population



- and Development Studies, Publicación Ocasional, N° 14.
- SHAH, Sonia; PÉREZ, Ricardo (2009). *Cazadores de cuerpos: la experimentación farmacéutica con los pobres del mundo*. Madrid: 451 Editores.
- STOLKINER, A. (2010). “Derechos humanos y derecho a la salud en América Latina: la doble faz de una idea potente”. *Medicina Social*, 5 (1), Nueva York, pp. 89-95.
- STOLKINER, A. (2012). “Infancia y medicalización en la era de ‘la salud perfecta’”. En *Propuesta Educativa*. FLACSO Argentina. Año 21, Vol. 1, N° 37, pp. 28-38.
- TENA, F. (2013). “Sacudirse la tutela médica. Hacia la despatologización de la transexualidad”. *Revista Andaluza de Antropología*, pp. 35-65.
- VALE NIEVES, Otomie (2012). “Foucault, el poder y la psicopatologización de las mujeres: coordenadas para el debate”. En *Teoría y crítica de la psicología*. N°2. Michoacán, pp. 148-159.
- VALLS LLOBET, Carme (2009). *Mujeres, salud y poder*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Fecha de recepción: 24 de julio de 2015  
Fecha de aceptación: 24 de agosto de 2015



Mónica Solange de Martino Bermúdez

*monica.demartino@cienciassociales.edu.uy*

Universidad de la República - Uruguay

## POLÍTICAS DE TRANSFERENCIA DE RENTA CONDICIONADA

NOTAS SOBRE FAMILIA Y POBREZA

**Resumen:** *El presente artículo intenta problematizar algunos aspectos de los conceptos de pobreza y familia que subyacen en este tipo particular de políticas sociales. Su tesis central es que a la hora de pensar la pobreza se olvidan sus condiciones estructurales y pasa a ser comprendida como una serie de atributos compactos imputados ontológicamente a aquellos seres humanos que la sufren. En lugar de ser analizada estructuralmente, es pensada de manera antropologizada. Respecto de la familia, ésta se torna absolutamente heteronormativa y el lugar dejado a las mujeres es el antiguo espacio del cuidado y la administración doméstica.*

**Palabras clave:** *Transferencia de renta, Programas sociales, Familia, Pobreza*

### **Conditional cash transfer policies. Notes on family and poverty**

**Abstract:** *This article tries to question some aspects of the concept of poverty and family underlying this particular type of social policies. The central thesis of this work is that when thinking about poverty, its structural conditions are forgotten and turned into a series of compact attributes ontologically charged to those human beings who suffer it. In this case, poverty is thought from an anthropological view instead of being analyzed structurally. The concept of family becomes quite heteronormative; the place left for women is the traditional role of looking after children and dependant people, and household management.*

**Keywords:** *Conditional cash transfer, Social programs, Family, Poverty*



## Introducción

Los supuestos básicos del Consenso de Washington son por todos conocidos. No es necesario reiterarlos. Pero, desde nuestra opinión, Denis Merklen (2005: 100 y ss.) realiza una muy buena síntesis desde una particular perspectiva. Para el autor, en América Latina, a lo largo de las décadas de los 80 y 90, se produce un cambio en los modos de concebir la cuestión social. Se puede resumir brevemente como la mutación de la problemática del trabajador hacia la problemática del pobre: del mundo del trabajo al de la pobreza. Las transformaciones concernientes al conjunto de la sociedad comienzan a ser tratadas, principalmente, como problemas de pobreza. Este corrimiento se expresa en una reorientación de programas y poderes públicos invertidos en materia social; la agenda social comienza a ser pensada en términos de lucha o combate contra la pobreza. Junto a lo señalado, otros agentes cobran mayor fuerza en el campo de la cuestión social: los organismos internacionales (Banco Interamericano de Desarrollo y Banco Mundial). Éstos actúan ya no solo como organismos financieros sino a nivel intelectual, adoptando una posición de liderazgo tanto en la producción de datos como de herramientas conceptuales orientadas al diseño de políticas públicas.

En este marco, desde mediados de los años 90, una nueva modalidad de política pública se instala en el continente latinoamericano: las políticas de transferencia de renta condicionada (PTC). Se trata de programas altamente focalizados, muy especialmente en la pobreza y la indigencia y que, como su nombre lo indica, condicionan la recepción de la transferencia monetaria al cumplimiento de ciertos compromisos de parte de los beneficiarios (generalmente la asistencia al sistema educativo y los servicios de salud). Apuntan a reducir el impacto de la escasez de ingresos en el plazo inmediato (atacar la pobreza actual) y también la pobreza en el largo plazo, a partir de acrecentar el capital humano de pobres e indigentes.

En esta oportunidad no nos detendremos en el análisis de las transformaciones acontecidas desde la década de los ochenta, con matices diferenciados a lo largo del tiempo, en términos de la nueva ingeniería social de nuestras matrices de protección social. Existe amplia bibliografía que analiza el pasaje de una matriz de protección social anclada en políticas de carácter universal a otro centrado en políticas altamente



focalizadas, dirigidas a poblaciones objetivo cada vez más detalladas. El ejercicio del poder político se afina más para definir con mayor precisión la población a la cual apuntan este tipo de políticas o de programas. Es ya un dato de la realidad latinoamericana que nuestras matrices de protección social se caracterizan básicamente por políticas y programas focalizados, aun dentro de aquellas políticas universales más clásicas.

Cabe preguntarse si son solo eso, esto es, políticas focalizadas o son un instrumento para habilitar a los sectores más rezagados de la sociedad para el pasaje hacia el pleno goce de sus derechos en términos de políticas universales. Por cierto hay distintas lecturas sobre ese fenómeno. Podemos pensar que las políticas focalizadas han venido para quedarse como una forma de gestionar la pobreza más cruda. O pensar que han venido para que la población más pobre y rezagada transite sus problemáticas hasta poder incluirse de manera más exitosa, más robusta a las políticas universales. Este último punto hace parte de los discursos programáticos de los gobiernos progresistas de la región. Pero no nos interesa aquí dilucidar este punto. Este tipo de políticas y programas apuntan básicamente a la pobreza e indigencia, a su gestión puntillosa y para focalizar apelan a instrumentos cada vez más sofisticados y con alta incorporación de tecnología. Esta es otra característica de la nueva matriz de protección social: la incorporación de alta tecnología para definir poblaciones objetivo y regular la permanencia en los programas asistenciales.

El presente documento, sin embargo, enfatizará dos abordajes. Nos referiremos al concepto de pobreza que alimenta este tipo de programas focalizados y los imaginarios que refuerzan en términos de familia. El artículo aborda cada uno de estos enfoques en ítems separados, si bien, al finalizar lo relativo a los imaginarios familiares subyacentes en este tipo de programas se realiza una síntesis global de lo discutido a lo largo del texto. Básicamente nuestros supuestos se resumen, en primer lugar, en una suerte de antropologización de la pobreza, procesada por estos programas, al entenderla como un conjunto de atributos imputados a un conjunto específico de individuos (los pobres). El discurso del enriquecimiento del capital social deja paso a un concepto de pobreza que fija los problemas estructurales en los problemas conductuales de ciertos segmentos sociales. Una verdadera proeza intelectual

que debe ser denunciada. En segundo lugar, no es casual que los programas que transfieren renta, reproduzcan la familia heteronormativa y patriarcal, dejando el espacio del cuidado y de la administración a la mujer. El reconocerla como titular no significa su reconocimiento como ciudadana con derecho a relaciones de igualdad en el seno familiar. Hechas estas breves anotaciones, nuestro debate y esquema conceptual se ordena de la manera siguiente.

### **Sobre el concepto de pobreza que subyace en este tipo de programas**

En las décadas de los ochenta y los noventa, América Latina ha sido vanguardia en la elaboración de propuestas teórico-metodológicas que superen la mera asociación de pobreza con insuficiencia de ingresos. La combinación de enfoques directos (Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), Línea de Pobreza (LP) con indirectos fue la base de propuestas innovadoras provenientes básicamente de Argentina, Uruguay y México. Beccaria y Minujin (s/f) Katzman (1989) y Boltovich (1990, 1991) respectivamente realizaron diversas propuestas que provocaron debates y alineamientos diversos, teniendo como ejes institucionales la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)<sup>1</sup>. Al respecto, remitimos al lector a nuestra somera bibliografía. Los aportes de tales autores pueden resumirse en la combinación de: (I) una dimensión fáctica (ingresos o NBI) que evalúa hechos (enfoques directos); y (II) y una dimensión potencial (recursos/ ingresos) que intenta evaluar la capacidad de generar bienestar o de satisfacer necesidades. Tales autores apuntaban a analizar la pobreza de manera multidimensional incorporando el análisis y medición de carencias en las diversas fuentes de bienestar de los hogares. (Boltovich, 2013).

Esta mirada, que quiso ser innovadora, derivó en una continua apelación a los ingresos y en diversos indicadores sociales sin la suficiente articulación y conceptualmente poco derimidos. Tal es la evaluación sintética que realiza Boltovich (2013). Pero este debate y esta evaluación deben ser contextualizadas en la década de los 90 a nivel latinoamericano.

La crítica a la ortodoxia neoliberal de los 90 estuvo asociada a esta interpretación compleja y multidimensional

<sup>1</sup> Remitimos también a la lectura de los artículos de CEPAL y PNUD de los años 1990 que figuran en la bibliografía.



de la pobreza, destacándose el protagonismo del Enfoque del Desarrollo Humano, vinculado al PNUD, basado en el enfoque de capacidades desarrollado por Amartya Sen (1985) con aportes de Mahbub Ul Haq (1976). De este modo, la visión “renovada” de lo social reafirma la idea que la “inversión en las capacidades” del individuo aumentará su “productividad”, y en consecuencia, producirá mayores niveles de bienestar en su vida y en la de su familia (Cardoso Da Motta, Vânia; 2007; Álvarez Leguizamón, Sonia, 2008).

De acuerdo a este enfoque, la única forma de eliminar la pobreza, de manera sustentable, sería aumentar la productividad/recursos de los pobres, previa satisfacción de sus necesidades básicas y estimulación de sus diferentes atributos positivos (capacidades). Esta nueva formulación entiende la pobreza y su superación como una ampliación de las opciones de las personas en diversas esferas de lo social: ocio, participación social, acceso a la información, etc. (Sen, Amartya, 1984; 1999a; PNUD, 1990). Tal como Amartya Sen (1999b) lo expone, a propósito de la pobreza en Estados Unidos:

... la necesidad de ir más allá de la información sobre ingresos para llegar a las diferencias de circunstancias y de características sociales quedan bien ilustrados por la naturaleza de estos terribles problemas. El entorno social se ve influido profundamente por la insuficiencia de instalaciones sanitarias, los violentos modos de vida en la ciudad, la ausencia de ayuda social y otros factores semejantes. La insuficiencia de los ingresos es solo un factor entre muchos otros de la extensión de la pobreza en Estados Unidos (Sen, Amartya, 1999b:131).

Una lectura generalizada de Amartya Sen (1999a, 1999b) indica que la pobreza no se limita a la distribución de ingresos, por el contrario se ubicaría en la dialéctica libertad-bienestar-capacidades, dejando de lado todo razonamiento “igualitarista”. Para el autor, nacemos en condiciones y somos en términos de capacidades básicamente desiguales. La pobreza podría ser vista como déficits en la libertad y en el bienestar necesarios para que las personas desarrollen sus capacidades para decidir y elegir cómo superar tal situación. O, en sus propias palabras:

La creencia de que la libertad es importante no puede estar en conflicto con la idea de que debe crearse un orden social para fomentar la igualdad de libertades que poseen los individuos... La libertad se encuentra en los posibles campos de aplicación de la igualdad y la igualdad se halla entre los posibles

esquemas distributivos de la libertad (Sen, 1999b:35).

Este enfoque no ha quedado libre de críticas obviamente. Para Antonio Hidalgo (1998: 237), es una respuesta pragmática al urgente problema de la pobreza, entendiendo su reducción como un objetivo fundamental del desarrollo económico:

... este enfoque adolece de un desarrollo analítico profundo que vaya más allá de las declaraciones políticas y los programas de ayuda internacional; como también carece de un sustrato teórico importante en qué basar todas las políticas de satisfacción de las necesidades básicas...

Podríamos agregar otras críticas más elementales: su definición de la pobreza vinculada a la libertad abandona la idea marxista que ésta solo comienza cuando se supera la satisfacción de las necesidades o el mundo de la necesidad, pues el autor piensa la pobreza sin pensar en su opuesto: la riqueza y su acumulación. Desde otra perspectiva parece que Sen imputa al ser humano tan solo intereses económicos autocentrados (Williams, Jhon; 2003), para dar inicio a ese proceso de plasmar sus capacidades, aun en la pobreza, ampliando así sus márgenes de libertad. Más allá del enfoque multidimensional de la pobreza podemos indicar que

En sus ejemplos, Sen alude con frecuencia a si alguien tiene o no la capacidad económica para adquirir/producir los alimentos que necesita para estar bien nutrido, dadas sus características personales. Incluso en sus ejemplos de no sentir vergüenza o de participar en la vida de la comunidad, siempre está hablando de las exigencias económicas que se requieren para cumplir estas *capabilities*. Sen nunca da ejemplos (porque no están en el eje conceptual en que implícita pero realmente se mueve) de capacidades cognitivas, técnicas, intelectuales, etc. (Boltvinik, Julio, 2012: 20).

Pero lo que nos interesa rescatar es que bajo la ambigüedad establecida entre *capabilities* y *capability*, se inicia un proceso de antropologización de la pobreza, de la forma de vivir en pobreza. De acuerdo con Sen, “la categoría de *capabilities* resulta idónea para reflexionar sobre la idea de la libertad para hacer”, puesto que “la *capability* para funcionar refleja lo que la persona puede hacer”. Así, “el concepto de *capabilities* es una noción cercana a la de ‘libertad’” (Cohen, Enrique; Franco, Roberto; 2006:432). Libertad para hacer y vivir de la forma en que las personas lo deseen.

En el discurso de apertura del lanzamiento del nuevo informe La infraestructura al servicio de los pobres elaborado, por el PNUD y el gobierno de Japón, Amartya Sen se lució con estas palabras: “Una perspectiva de la pobreza exclusivamente centrada



en los ingresos pasa inevitablemente por alto muchos aspectos importantes de la causalidad de la pobreza. La pobreza puede considerarse la privación de la verdadera libertad de la persona para vivir de la forma en que con toda razón desea vivir” (Umpierrez, Francisco, 2006).

Va de suyo que a partir de este principio la pobreza puede ser entendida como un estilo de vida libremente elegido, acorde a los procesos de individualización indicados por los Teóricos de la Modernización Reflexiva (Beck, Ulrich; Guiddens, Anthony; Lash, Scott, 1997). También que la pobreza así entendida pasaría a ser un problema de individuos y un problema de atributos. Una lectura estructural de la misma queda bloqueada de manera absoluta.

### *El Plan de Equidad Social – Uruguay*

Ahora nos remitimos al Plan de Equidad Social (PES), “buque insignia” (sic) del gobierno progresista en cuanto a políticas sociales se refiere. Dicho plan tiene como objetivo general:

Asegurar el pleno ejercicio de los derechos ciudadanos de todos los habitantes del territorio nacional, en especial de aquellos quienes se encuentran en una situación de vulnerabilidad social. A través de la nivelación de sus oportunidades de acceso en lo que refiere a servicios sociales universales, ingresos a través del trabajo digno y a prestaciones sociales básicas (Plan de Equidad Social, 2008:17)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Remitimos a los/las lectores/as a dicho documento, disponible en [http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/913/1/plan\\_equidad\\_def..pdf](http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/913/1/plan_equidad_def..pdf)

Si analizamos el texto del PES, podemos señalar, en una primera instancia, que se encuentra informado por el enfoque de Amartya Sen, en lo que a pobreza refiere. Leemos textualmente:

Resulta importante subrayar que en los cambios que vienen realizándose se asumió un enfoque multidimensional de la pobreza y la vulnerabilidad incorporando no solo la insuficiencia de ingresos, sino también las dimensiones psicosociales, culturales e institucionales (Plan de Equidad, 2008:59).

<sup>3</sup> Hay autores que indican que si bien se habla de vulnerabilidad, el documento no se aleja de una visión economicista del fenómeno (De Martino, Mónica, 2009).

El enfoque mutidimensional que informa las políticas focalizadas se inscribe en un abordaje teórico que trata de captar e identificar diversos aspectos de la vida individual y familiar para caracterizar y medir la pobreza o vulnerabilidad<sup>3</sup>. Se incorporan variables vinculadas a la esfera privada, referidas a decisiones sobre la salud, la educación, la economía-doméstica, entre otras. Además de aquellas más públicas como son los vínculos con los servicios de asistencia,

formas de acceso, condiciones, tiempo. Específicamente el componente asistencial del PES señala:

...los grupos o sectores sociales cuyas condiciones de vida se encuentran por debajo de la Línea de Pobreza, equivalente al momento de la presentación de este documento a aproximadamente el 25% de la población total del país según las últimas estimaciones del INE para el año 2006. A su vez se considerarán hogares en situación de vulnerabilidad socioeconómica es decir que presentan incapacidad o serias dificultades para hacer frente a los riesgos sociales y a los requerimientos de la integración social (Plan de Equidad, 2008:18).

Esta concepción hegemónica de política social califica la pobreza y la desigualdad como un problema de “buena o mala capacidad” de los individuos de utilizar correctamente los recursos para responder a la integración respecto del mercado (Cattani, Allegra, 2008). De ahí que la Red de Asistencia que el PES propone, se focaliza “...en particular a aquellos sectores socioeconómicos que tienen restringidas sus oportunidades de incorporarse al mercado de empleo por diversas razones” (Plan de Equidad, 2008:10).

Por tanto, el pobre es entendido como un individuo incapaz que no logra integrarse al mercado de trabajo, y por ende, con dificultades para garantizar su sobrevivencia. Del mismo modo parecería que los pobres tampoco saben con exactitud qué es lo que necesitan o qué hacer con sus recursos, aspecto éste que será analizado en profundidad en la dimensión Familia.

Siendo así, es coherente que la intervención del Estado tienda a desarrollar tanto estrategias vía transferencia de renta como capacitadoras, dirigidas a los individuos en condición de pobreza, entendidas como inversión en “capital humano”, con la finalidad que éstos logren su desarrollo individual en el mercado. De este modo, la explicación de la pobreza remite a la “falta de capacidad” individual para integrarse y competir en el mercado.

En las nuevas versiones de programas de transferencias condicionadas implementadas en América Latina a partir de la década de 1990 se busca lograr ciertos comportamientos por parte de los hogares, como asistencia al sistema educativo de los niños y niñas y cuidados de la salud de los niños, niñas y de las embarazadas. El objetivo del sistema sería entonces proporcionar una transferencia de ingresos a los hogares con niños, niñas y/o adolescentes a cargo a cambio de contrapartidas sencillas en salud y educación (Plan de Equidad, 2008:33).

Tomemos como ejemplo las PTC, como las asignaciones



familiares en nuestro país. Su origen se remonta a 1943, fuertemente asociadas al mundo del trabajo. Aunque a partir del PES se asocian también a situaciones de pobreza y exclusión del mercado laboral. Esta mutación de las asignaciones familiares en nuestro país refleja con claridad la observación de Denis Merklen (2005) con la que iniciamos este artículo. Apuestan a la inversión en capital humano mediante transferencias monetarias y el cumplimiento, por parte de las familias beneficiarias, de las condiciones que establecen (asistencia al sistema educativo y control sanitario de niños/as y adolescentes). Otro de sus supuestos es que tales transferencias alentarían a individuos y familias a cambios comportamentales y conductuales. La idea básica que expresan es que individuos y familias poseen un capital social que pueden desarrollar gracias a conductas racionales que les permitirán definir estrategias de superación de su condición de pobreza.

...los programas de transferencias monetarias son elementos esenciales para la conformación de un piso social que permita mejorar los ingresos de los hogares pobres y con población joven a cargo; a la vez que contribuye a invertir en capital humano en la medida que incentiva a consumir bienes sociales públicos esenciales para el desarrollo de las capacidades ciudadanas como educación y salud (Consejo Nacional de Política Social, 2009:106).

De esta forma, el enfoque de pobreza que orienta estas políticas explica el fenómeno a partir de la esfera individual y/o familiar dado el énfasis en las capacidades, en los rasgos y decisiones personales consideradas “inadecuadas o insuficientes”. Mantiene un enfoque economicista que se expresa en la persistente focalización de la población pobre (por ingresos) y en la centralidad que continúa adjudicando al funcionamiento del mercado en tanto agente de integración por excelencia.

Desde otra perspectiva, la postura de Amartya Sen ha sido criticada por Paul Streeten (1984), quien ha señalado que este enfoque fue excesivamente pragmático, en detrimento de su potencial intelectual. En el artículo citado, el autor identifica aquellas preguntas sin respuestas generadas en este marco analítico. A saber: (1) quién define las necesidades; (2) si la meta es “el florecimiento humano” o “la satisfacción de las necesidades básicas”; (3) cuál es el papel de la participación; (4) cuáles son las necesidades que las instituciones pueden legítimamente planear satisfacer, y (5) cómo coordinar los

recursos internacionales para satisfacer las necesidades básicas. O, de acuerdo con Marta Nussbaum (1993), el pragmatismo del autor se refleja también en una ausencia de cualquier referente colectivo, en una ausencia de toda forma de evaluación que apele al bien común aristotélico.

Entonces la pobreza, en lugar de poseer raíces estructurales, es una suerte de atributos negativos imputados a aquellos que viven en condiciones objetivas desfavorables. Nacer y vivir en condiciones de pobreza se transforma en la configuración de un nuevo *anthropos*: *el homus pauper*, humanamente deficitario, humanamente irracional, humanamente “inorgánico”. Los sustentos de este tipo de programas parece que fortalecen este tipo de construcción de la noción de pobreza, altamente individualizada.

Filosóficamente la economía clásica y neoclásica acuñó la expresión *homo economicus* como forma de denotar una manera de ver al ser humano, entendido como una persona racional, capaz de decidir y actuar con conocimiento de causa y que persigue alcanzar ciertos beneficios siguiendo principios de menor esfuerzo y mayores logros. En otras palabras, un ser humano que racionalmente sigue principios de costo-beneficio, instrumentalmente hablando. Es también el hombre al cual apela Sen.

Pero si el *homo economicus* se caracterizó por ser hombre, blanco, racional, inserto en el mercado laboral, el *homo pauper* se fragmenta en múltiples identidades. Hace referencia a la mujer y al hombre, madres y padres de familia pobres. Ella, sospechosa de abandonar o de descuidar a sus hijos; el otro, de malgastar los magros ingresos familiares. Es un *anthropos* sexualizado y que ha procreado, porque ser padre/madre de numerosa prole es otra característica ontológica de la pobreza. Tenemos así, un *homo pauper* dicotómicamente sexuado, procreador irresponsable, con sus rostros teñidos por diferentes etnias y sus respectivas mezclas. Por último, un *homo pauper* sin la disciplina del trabajo, a veces, con la (in)disciplina de los trabajos zafrales y de las changas cuyos ingresos se disipan no se sabe a ciencia cierta de qué manera.

## **Sobre las familias según estos programas**

Si sostenemos la tesis de que tales políticas antropologizan la pobreza, es decir, transforman la pobreza en una condición ontológica de seres particulares, queremos complementarla



ahora desde una perspectiva de género. Este tipo de política también generiza a la pobreza de manera tradicional. La mujer pobre debe remitirse al medio doméstico y privado. El hombre debe intentar insertarse en el mercado laboral o debe limitar los rasgos de una masculinidad asociada a una vida disipada (alcoholismo, otros).

Desde otra perspectiva, ya sabemos que el hogar es asociado al núcleo de convivientes a la hora de realizar todo tipo de medición poblacional (censos, encuestas continuas de hogares) o toda medición de la pobreza. Pero la familia supera y desborda el hogar y estos programas no dan cuenta de ello, presentando limitaciones conceptuales importantes y una postura cosificante del ámbito familiar.

Por ejemplo, no retoman que ya es habitual señalar que, en la década de los 80, se impone el uso del plural para hablar de familia. Esto expresó el proceso que permitió superar aquella imagen de familia naturalizada y tradicional, compuesta por padre, madre e hijos viviendo bajo el mismo techo y reconocer otras formas familiares consideradas, hasta entonces, como desviadas, disfuncionales o fallidas (Beck Gernsheim, Elizabeth 2003). La desnaturalización de la familia nuclear hizo visibles otros modelos de organización familiar y permitió cuestionar también el tipo de organización patriarcal en el cual el jefe de familia tiene poder de control y decisión sobre los otros miembros (Jelin, Elizabeth, 2000). La familia, a su vez, dejó de ser vista *a priori* como lugar de felicidad (Míoto, Regina, 2001), también pasó a ser vista como lugar de conflictos, tensiones y abusos. Especialmente cuando los procesos de individuación y autonomía personal, tanto de mujeres como jóvenes, minaron el poder patriarcal y colocaron a la familia como espacio de expresión de marcadas opciones individuales (Esquivel, Valeria; et al, 2012; Jelin, Elizabeth, 2000). La bibliografía disponible permite realizar algunas precisiones respecto de tales procesos de individuación. Así, por ejemplo, la construcción de biografías más flexibles y autónomas, que hace a relaciones de género más equitativas, se asociaría a segmentos sociales privilegiados, en los que la familia implica un espacio de encuentro y negociación de proyectos de vida de adultos autónomos, en desmedro de la asociación mujer/maternidad/cuidado del hogar (Ariza, Marina; de Oliveira Olinda, 2007; Arriagada, Irma, 2002; Cabella, Wanda, Peri, Andrés, y Street, María, 2005;). Por otro lado, podríamos indicar que

se hace más difícil encontrar los puntos de encuentro entre intereses individuales y colectivos, entre intereses femeninos y masculinos en los sectores pobres.

Pierre Bourdieu (1997) aporta una forma de lectura de la familia sumamente enriquecedora para el análisis de la relación familias/PTC al discernir familia como categoría social o como estructura objetiva; y, por otro lado, como cuerpo y como campo social. En tanto cuerpo hace referencia a su producción y reproducción en tanto grupo integrado a partir del sentimiento de unidad que transmite a sus miembros. Hace referencia a su condición de sujeto colectivo que transmite su capital tanto en términos de estructura y volumen. Como campo, la familia asume las características de todo campo: puede ser pensada como un espacio donde se entretajan relaciones antagónicas de fuerza a partir de las diversas estructuras y volúmenes de capital que poseen los miembros. Tales luchas se dan para conservar y transformar esas relaciones de fuerza (Bourdieu, Pierre, 1997; Alonso Benito, Luis, Criado, Martín, y Moreno Pestaña, José Luis, 2004). La familia tiende a funcionar como campo pero la construcción de un “espíritu de familia”, del “sentimiento familiar” habilita y legitima su funcionamiento como “cuerpo”. Como campo y como cuerpo, habilitada como sujeto colectivo, la familia cumple un papel fundamental en el mantenimiento y la reproducción del orden social. Pero no es en estos rasgos de la familia como reproductora de “familias de clase”, de modos de vida de clases (Bertaux, Daniel, 1979) en los que únicamente se basa la apuesta de los PTC a los núcleos familiares. Como veremos más adelante, parece que los PTC observan a la familia como unidades administrativas, material y simbólicamente hablando, del conjunto de “activos y pasivos” familiares apostando a su mejor “rendimiento” frente a las oportunidades del mercado.

De la lectura de los fundamentos del Plan de Equidad Social (PES) se desprende la sinergia entre tres tipos de procesos que ahora solamente separamos a los efectos del análisis. En primer lugar a que desde hace décadas se registran en nuestro continente, en términos de familia, cambios objetivos en sus estructuras y dinámicas así como el proceso de desintitucionalización de las formas tradicionales de familia (nuclear) y de los lazos afectivos (vínculos estables). En segundo lugar, también se registra desde la década de los 80 y particularmente desde la década de los 90, que los



PTC desempeñan un papel central en las reformadas y resignificadas matrices de protección social. Tales programas colocan en la familia una responsabilidad fundamental: la ruptura de la reproducción intergeneracional de la pobreza, como veremos más adelante. Por último, un tercer proceso nos habla de las mutaciones en el mercado de trabajo y la presencia innegable e irreversible de los “inútiles para el mundo” sobre los cuales Robert Castel (1997) nos habla. Pero, en líneas hipotéticas, podríamos pensar que tales procesos se han dado de manera, en cierto modo, independiente. Es decir, el discurso político y académico sobre la pluralidad de arreglos familiares y la necesidad de relaciones de género más igualitarias estaría perdiendo la oportunidad de materializarse en esta nueva generación de políticas sociales y, del mismo modo, poco se expresa sobre la transformación de la naturaleza de las políticas sociales destinadas a familias en función de las transformaciones en el mundo del trabajo.

El énfasis colocado en las transferencias monetarias y contrapartidas “conductuales” significó un importante cambio en términos de diseño y concepción de las políticas sociales. Las transferencias apelan a dos supuestos básicos: (i) que la familia es una unidad racional de administración de recursos y (ii) si bien puede asociarse la relativa “libertad” en términos de consumo (Martínez Franzoni, Juliana y Voorend, Koen 2008), esto plantea una tensión por si son los hogares los que saben mejor cómo usar sus recursos.

Respecto del primer punto, Pierre-André Chaippori, (1993) propone dos modelos familiares. Un modelo unitario, donde la familia y sus tensiones son naturalizadas a partir de la idea que tienen una sola persona que toma las decisiones, sin tener en cuenta las relaciones asimétricas de género y generaciones. Modelo que ha recibido diversas denominaciones: altruista, de preferencias comunes o del dictador benévolo. El otro modelo es denominado como modelo colectivo de provisión de recursos que tiene en cuenta las preferencias individuales que abrevan en una decisión colectiva. Este último modelo se diferencia entre modelo colectivo cooperativo y no cooperativo. Los recursos unificados requiere el ejercicio del principio de autoridad por parte de un miembro de la familia que tenga el poder de controlar a sus miembros y sancionar a aquellos que no cumplan las reglas colectivas. Desde un punto de vista político, estos modelos tienen consecuencias importantes a la hora

del diseño de programas y políticas sociales. Entonces parece que los PTC adhieren al modelo unitario, pensando que no importa a quién está dirigida la iniciativa, una vez conocida, el efecto es independiente del titular. Pero lo hacen colocando a la mujer como responsable de ejercer tal autoridad –que no sabemos si la tiene– o como responsable de cumplir las tareas de cuidado que las contraprestaciones obligan.

Estos programas se basan en y refuerzan capacidades genéricamente construidas, así por ejemplo, la mujer como administradora de recursos y cuidadora de los pequeños/as. De ello deriva que las mujeres sean valoradas en tanto tales cualidades y no en tanto ciudadanas o trabajadoras (Zibecchi, Carla, 2010; Goren, Nora, 2011).

Por ejemplo, el Nuevo Régimen de Asignaciones Familiares es muy claro al respecto. Incluso, se sustenta técnicamente la preferencia de la mujer en tal papel.

Estudios especializados dan cuenta de que, cuando recae en la mujer la calidad de administrador de transferencias en favor de niños y adolescentes, por lo general la prestación se utiliza más directamente en provecho del beneficiario. Es por ello que el Proyecto de referencia da preferencia a la titularidad femenina en lo que de ningún modo supone hacer caso omiso de quién tiene al beneficiario a su cargo, ya que dicha preferencia opera únicamente cuando dos personas de diferente sexo ostentan aquella condición al mismo tiempo (Exposición de Motivos del Proyecto de Ley AFAM-Anexo II Plan de Equidad, 2008:68).

El énfasis colocado en el rol de la mujer como administradora no está ajeno a la nueva naturaleza de las políticas, es decir, a su vinculación con la pobreza y su “combate”, tampoco a la morfología demográfica de la pobreza. A saber, el 90% del total de hogares pobres latinoamericanos son hogares con hijos (CEPAL, 2005). En Uruguay, 75% del total de los hogares pobres tiene hijos menores de 14 años, de acuerdo a la Encuesta Continua de Hogares 2014<sup>4</sup>. Es sobre estos hogares que es necesario “inyectar” contribuciones en aras del bienestar de niños/niñas y adolescentes que integran hogares vulnerables desde una perspectiva socio-económica. Ante la presencia de un discurso político basado en la Convención Internacional de los Derechos del Niño (CIDN), la percepción de la infancia y adolescencia como sujeto de derechos no es ajena a esta propuesta.

En resumidas cuentas, es razonable pensar que para los hogares pobres, la inestabilidad familiar tiende a profundizar

<sup>4</sup> Agradecemos a Daniel Macadar, del Banco de Datos de nuestra facultad, quien nos ha aportado los datos que se citan sobre nuestro país, recientemente actualizados. De acuerdo a CEPAL (2005), la asociación entre pobreza e infancia es particularmente difícil en Uruguay. “Uno de los ejemplos más notables del vínculo entre niñez y pobreza del hogar se presenta en



Uruguay, donde el porcentaje de hogares pobres con niños excede más de dos veces al que se observa en los demás hogares”. De acuerdo a los datos recibidos del Banco de Datos, en la Encuesta Continua de Hogares 2014, dentro del total de hogares no pobres, 31,5% tiene menores de 15 años. Como ya se dijo, en los hogares pobres el guarismo asciende a 75%. Puede observarse que de 2005 a 2014 se mantiene aproximadamente la relación indicada por CEPAL.

las desventajas de este sector de población en la medida en que la disolución de uniones implica la pérdida de un proveedor o bien la pérdida de una economía de escala, afectando sobre todo a los niños y niñas presentes en estos hogares. Evidentemente, esto se asocia o remite a un sistema basado en el adulto productivo y proveedor, si el sistema socializara la responsabilidad respecto de las nuevas generaciones, con contribuciones inversamente proporcionales al nivel de ingreso de los adultos referentes, se atenuaría el efecto de la inestabilidad sobre los procesos de crecimiento y chances de las y los menores dependientes (Plan de Equidad Social, 2008:13).

En términos de Pierre Bourdieu, se apela a la familia como cuerpo, al espíritu de familia, a la confianza y apoyos mutuos intergeneracionales, anulando la lectura de la familia como campo, como espacio social marcado por diferencias y luchas materiales, subjetivas y simbólicas. A la hora de la definición de familia pesa tanto el pragmatismo como una visión idealista y abstracta de la misma. Más allá de la feminización e infantilización de la prestación y de un discurso basado en derechos, a la hora del diseño de la política, la familia sigue siendo pensada, instrumentalmente, como unidad administradora e intergeneracionalmente confiable.

Ya no genéricamente confiable, ante los avances de la violencia doméstica, “una de las expresiones más flagrantes de la discriminación a la interna de las familias” (Plan de Equidad Social, 2008:12). Pero sí intergeneracionalmente confiable a partir de la figura femenina que aseguraría mejor los cuidados.

Si en el primer apartado sosteníamos la tesis de que tales políticas antropologizan la pobreza, es decir, transforman la pobreza en una condición ontológica de seres particulares, en el presente apartado es necesario complementarla. La pobreza también se genera de manera tradicional. La mujer pobre debe remitirse al medio doméstico y privado, subrayándose su rol de administradora del hogar. El hombre pobre debe intentar insertarse en el mercado laboral o mitigar los rasgos de una masculinidad asociada a una vida disipada (alcoholismo, etc.)

Además de desmaterializar la pobreza, asociándola a capacidades personales y familiares, las PTC refuerzan el ámbito doméstico limitado al hogar, manteniendo estereotipos de género tradicionales y un concepto de familia

asociado a los convivientes, limitando las potencialidades de las redes familiares o vecinales. Y lo hace subrayando un rasgo de la cultura de este capitalismo tardío: la individualización de los problemas socio-estructurales y el fomento de una soledad ontológica al responsabilizar al pobre de su destino en situaciones de alta adversidad.

## Bibliografía

- ALONSO BENITO, Luis; CRIADO, Martín; MORENO PESTAÑA, José Luis (2004). *Pierre Bourdieu. Las herramientas del sociólogo*. Madrid: Fundamentos.
- ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia (2008). *Focopolítica y Gubernamentalidad Neoliberal, las políticas sociales. Prácticas Sociales y Pensamiento crítico*. II Encuentro Argentino y Latinoamericano Córdoba: Escuela de Trabajo Social Universidad Nacional de Córdoba.
- ARRIAGADA, Irma (2002). "Cambios y desigualdad en las familias latinoamericanas". En *Revista de la CEPAL*, N° 77, Santiago, pp. 143-161.
- ARIZA, Marina; DE OLIVEIRA, Orlandina (2007). "Familias, pobreza y desigualdad social en Latinoamérica: una mirada comparativa". En *Estudios Demográficos y Urbanos*. México. Vol. 22, N° 001, 9-42.
- BECCARÍA, Luis; MINUJIN, Alberto (s/f). *Métodos alternativos para medir la evolución del tamaño de la pobreza*. Buenos Aires: Documentos del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC).
- BECK GERNSHEIM, Elizabeth (2003). *La reinención de la Familia. En busca de nuevas formas de convivencia*. Barcelona: Paidós.
- BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony; LASH, Scott (1997). *Modernización Reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- BERTAUX, Daniel (1979). *Destinos Pessoais e Estrutura de Classe*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BOLTVINIK, Julio (1990). *Pobreza y necesidades básicas. Conceptos y métodos de medición*. Caracas: PNUD. RLA/86/004.
- BOLTVINIK, Julio (1991). "La medición de la pobreza en América Latina". En *Comercio Exterior*. Santiago de Chile. Vol.41, N° 5, mayo, pp. 423-428.
- BOLTVINICK, Julio (s/f). *Evaluación crítica del enfoque de 'capabilities' de Amartya Sen* (Segunda parte); recuperado el 23 de marzo de 2013 de <http://www.mundosigloxxi>.



- ciecas.ipn.mx/pdf/vo4/13/02.pdf
- BOLTNIVICK, Julio (2013). "Medición Multidimensional de la Pobreza. América Latina: de precursora a rezagada". En *Revista Sociedad & Equidad*. Santiago de Chile. N°5, pp. 4-29.
- BOURDIEU, Pierre (1997). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- CABELLA, Wanda; PERI, Andrés; STREET, María (2005). "Buenos Aires y Montevideo: ¿dos orillas y una transición? La segunda transición demográfica en perspectiva biográfica". En Torrado, S. (dtra) *Trayectorias nupciales, familias oculta*. Buenos Aires: CIEPP-Miño y Dávila, pp. 207-232.
- CATTANI, Allegra (2008). "Riqueza sustantiva y relacional: un enfoque diferenciado para el análisis de las desigualdades en América Latina". En CIMADAMORE A. y CATTANI, A. (coords). *Producción de pobreza y desigualdad en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 205-231.
- CARDOSO DA MOTTA, Vânia (2007). *Da ideologia do capital humano à ideologia do capital social: as políticas de desenvolvimento do milênio e os novos mecanismos hegemônicos de educar para o conformismo*. Tesis de doctorado en Servicio Social. Universidad Federal de Rio de Janeiro.
- CHAIPPORI, Pierre-André (1993). "Unitary vers. Collective. A case for shifting from the unitary to the collective model Models of the Household. Time to Shift the Burden of Proof?". En *The World Bank Ghana Resident Mission, Policy Research Working Paper*, pp. 12-17.
- CEPAL-PNUD (1992). "Procedimientos para medir la pobreza en América Latina con el método de línea de pobreza". En *Comercio Exterior*. Santiago de Chile. Vol.42, Nro. 4, abril, pp. 340-353.
- CEPAL-PNUD (1990). *Magnitud de la pobreza en América Latina en los años ochenta*. Santiago de Chile: CEPAL-PNUD.
- CEPAL (2005). *Objetivos de Desarrollo del Milenio: una mirada desde América Latina y el Caribe*. Santiago: Chile. Recuperado el 30 de agosto de 2015 de [http://www.oei.es/genero/documentos/internacionales/ODM\\_AL.pdf](http://www.oei.es/genero/documentos/internacionales/ODM_AL.pdf)
- COHEN, Enrique y FRANCO, Roberto (coord) (2006). *TRANSFERENCIAS CON CORRESPONSABILIDAD. UNA MIRADA LATINOAMERICANA*. México: FLACSO.
- CONSEJO NACIONAL DE COORDINACIÓN DE POLÍTICAS SOCIALES (2008).

- Plan de Equidad. Uruguay: Presidencia de la República.
- CONSEJO NACIONAL DE POLÍTICAS SOCIALES (2009). *Balance y perspectivas 2005-2009*. Uruguay: Presidencia de la República.
- DE MARTINO, Mónica (2001). “Políticas Sociales y Familia”. En *Fronteras*. Montevideo. N° 4, pp. 103-114.
- DE MARTINO, Mónica (2009). “Vulnerabilidad como economización de lo social”. En *Revista Perspectivas*. Santiago de Chile. Año XIV, N°20, pp. 103-114.
- ESQUIVEL, Valeria; FAUR, Eleonor; JELIN, Elizabeth (eds) (2012). *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*. Buenos Aires: IDES – UNFPA – UNICEF.
- GOREN, Nora (2011). “La Asignación Universal por Hijo .¿Conquista de nuevos Derechos? ¿Viejas o nuevas identidades femeninas?” En 10 Congreso Nacional de Estudios del Trabajo-ASET. Buenos Aires.
- HIDALGO, Antonio (1998). *El pensamiento económico sobre desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*. Huelva: Universidad de Huelva.
- JELIN, Elizabeth (2000). *Pan y Afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires: FCE.
- KAZTMAN, Rubén (1989). “La heterogeneidad de la pobreza. El caso de Montevideo”. En *Revista de la CEPAL* N° 37. Santiago de Chile, pp. 141-152.
- LEY 10.449. Recuperado el 15 de abril de 2011 de [www.parlamento.gub.uy/leyes/ley10449.htm](http://www.parlamento.gub.uy/leyes/ley10449.htm)
- LO VUOLO, Rubén (2019). “Las perspectivas de Ingreso Ciudadano en América Latina. Un análisis en base al Programa Bolsa Família, de Brasil, y la Asignación Universal por Hijo para Protección Social, de Argentina”. Documento de Trabajo N°75. Buenos Aires: CIEPP.
- MARTÍNEZ FRANZONI, Juliana; VOOREND, Koen (2008). “Transferencias condicionadas e igualdad de género: ¿blancos, negros o grises?”. En *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. IV, N° 122. San José de Costa Rica, pp. 115-131.
- MERKLEN, Denis (2005). “Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)”, Buenos Aires: Gorla.
- MIDAGLIA, Carmen; SILVEIRA, Milton (2011). “Políticas sociales para enfrentar los desafíos de la cohesión social: los nuevos programas de transferencias condicionada de renta en Uruguay”. En BARBA SOLANO; Carlos; COHEN; Néstor (coord.) *Perspectivas críticas sobre la cohesión social*.



- Desigualdad y tentativas fallidas de integración social en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- MIOTO, Regina (2001). "Novas propostas e velhos principios". En *Fronteras*. N°4, Montevideo: DTS –FCS, pp. 93- 102.
- MOGROVEJO MONASTERIOS, Rodrigo (2012). *Desarrollo: enfoque y dimensiones*. Recuperado el 08.03.2014 de <http://www.cebem.org/cmsfiles/publicaciones/Desarrollo.pdf>
- NUSSBAUM, Marta (1993). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. En NUSSBAUM, M., y SEN, A. (eds.). *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press, pp. 242-269.
- PAUTASSI, Laura; ZIBECCHI, Carla (2010). *La provisión de cuidado y la superación de la pobreza infantil. Programas de Transferencias de Condicionadas en Argentina y el papel de las organizaciones sociales y comunitarias*. Serie Políticas Sociales N° 159. Santiago: CEPAL.
- PAUTASSI, Laura; ZIBECCHI, Carla (2011). "Programas de transferencias condicionadas de ingresos. ¿Quién pensó en el cuidado? La experiencia Argentina". En RICO, N. y MALDONADO, C. (edts.). *Las familias latinoamericanas interrogadas. Hacia la articulación del diagnóstico, la legislación y las políticas*. CEPAL/UNFPA, pp. 153-162.
- PLAN DE EQUIDAD SOCIAL. Recuperado el 15 de abril de 2011 de [http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/913/1/plan\\_equidad\\_def.pdf](http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/913/1/plan_equidad_def.pdf)
- PNUD (1990). *Human Development Report*. Oxford University Press, Nueva York.
- PREBISCH, Raúl (1949). *Estudio económico de América Latina*. Nueva York: Naciones Unidas.
- RODRÍGUEZ ENRÍQUEZ, Corina (2011). "Programas de transferencias condicionadas de ingreso e igualdad de género. ¿Por dónde anda América Latina?". En *Serie Mujer y Desarrollo*, N° 109. Santiago de Chile: CEPAL.
- SEN, Amartya (1984). *Resources, values and development*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- SEN, Amartya (1985). *Commodities and capabilities*. Amsterdam: Elsevier Science.
- SEN, Amartya (1995). *Nueva Economía del Bienestar. Escritos Escogidos*. Valencia: Universitat de València.
- SEN, Amartya (1999a). *Development as freedom*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- SEN, Amartya (1999b). *Nuevo Examen de la Desigualdad*. Madrid: Alianza.
- STREETEN, Paul (1977). "The distinctive features of a basic needs

- approach to development". En *International Development Review*, Vol. 19, N° 3, pp. 8-16.
- STREERTEN, Paul (1984). "Basic needs: some unsettled questions". En *World Development*, Vol. 12, N° 9, pp. 973-978.
- UL HAQ, Mahbub (1976). *The poverty curtain: choices for the third world*. Columbia: Columbia University Press.
- UMPIERREZ, Francisco (2006). *Conceptos de pobreza (Reflexión crítica sobre las ideas de Amartya K. Sen)*. Recuperado el 11 de abril 2013 de <http://www.gestiopolis.com/canales7/eco/conceptos-y-criticas-sobre-la-pobreza.htm>
- VILLATORO, Pablo (2007). "Las transferencias condicionadas en América Latina: luces y sombras". Presentado en el *Seminario Internacional Evolución y desafíos de los programas de transferencias condicionadas*. Brasilia. 20-21 de noviembre de 2007.
- WILLIAMS, John (2003). "Robust monetary policy with competing reference models". En *Journal of Monetary Economics*, Vol. 50, N°5, pp. 945-975.
- ZIBECCHI, Carla (2010). "Programas Sociales y responsabilidades del cuidado infantil: un abordaje desde las estrategias de los actores". En PAUTASSI, L. (org). *Perspectivas de Derechos, políticas públicas e inclusión social: Debates actuales en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, pp. 179-220.

Fecha de recepción: 16 de julio de 2015  
Fecha de aceptación: 28 de agosto de 2015



# Luis Eduardo Espinoza Almonacid

*lespinozaalmonacid@gmail.com*

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNCuyo

## EL POLO INDUSTRIAL QUINTERO-VENTANAS

¿HACIA DÓNDE FUE EL DESARROLLO?

**Resumen:** *En el siguiente artículo se analizan las principales consecuencias que ha tenido la instalación del polo industrial en la bahía de Quintero, la cual se ha visto altamente afectada ambiental, social y económicamente. El análisis se centra en estos dos últimos aspectos, puesto que con la consolidación y expansión del polo industrial las actividades productivas de ambas comunas variaron en su conjunto. Del mismo modo se analiza la instalación de este polo industrial en la bahía, que no estuvo exenta de polémicas y expectativas, bajo una ideología del desarrollo que terminó por socavar el territorio y catapultar a la bahía de Quintero como una de las principales zonas de sacrificio de Chile.*

**Palabras clave:** *Contaminación, Desarrollo, Polo industrial*

### **Industrial site Quintero-Ventanas. Consequences of development**

**Abstract:** *The following article analyzes the major consequences that result from the installation of the industrial site in the bay of Quintero area, which has been highly affected environmentally, socially and economically. The analysis focuses on the two latter aspects, in view of the fact that with the consolidation and expansion of the industrial site, the productive activities of both communities varied as a whole. Additionally, we analyze the installation of this industrial site in the bay which was not free of controversies and false promises, since under an ideology of development in ended up undermining the territory and sinking Quintero bay as well as registering the zone as one of the most important damaged areas of Chile.*

**Keywords:** *Pollution, Development, Industrial site*



## Introducción

Según Enrique Leff (2010), la crisis ambiental que vive el planeta no es una catástrofe ecológica o una falla geológica; es una crisis eminentemente social: una crisis de la razón y el pensamiento; de los modos de pensar, de actuar y de producir. En este sentido, el siguiente artículo se inscribe en un esfuerzo por desarrollar la problemática ambiental, desde un punto de vista que relacione el modo de producción imperante en Chile, su lugar en el sistema mundo moderno/colonial y el impacto ambiental, económico, social y político que ha ejercido sobre una de las zonas donde se concentra una de sus principales actividades industriales.

Para este fin, cabe destacar que el desarrollo de las economías latinoamericanas ha estado enormemente condicionado por la colonización del continente y la consecuente condición de colonialidad que yace sobre la región, que desde sus principios se ha visto sometida y dominada por los requerimientos de las economías desarrolladas.

La exportación de materias primas y la sobreexplotación de los recursos naturales, muchos de ellos no renovables, no es una condición que existió solamente durante los tiempos de la colonización, sino que ha estado incorporada en gran parte del desarrollo económico latinoamericano, y que se ha visto enormemente profundizada en el último tiempo con la expansión vertiginosa del modelo exportador extractivista en el continente.

Sin embargo, la evolución del modo de producción latinoamericano no corresponde a un proceso que yace solamente en sus condiciones económicas y materiales, sino que para su implantación tuvo un papel fundamental la inculcación de una nueva racionalidad que disfraza e invisibiliza su condición histórica de dependencia y dominación. Esta racionalidad es parte de un proyecto más grande, el proyecto de la Modernidad, que según el filósofo Enrique Dussel (1994) tuvo su génesis en la conquista del continente y la implantación de su “mito”, mediante el cual las naciones desarrolladas ocuparon la cúspide de la actual economía-mundo. Constituyente al “mito” de la Modernidad existe lo que el autor denomina la “falacia desarrollista”, según la cual las sociedades latinoamericanas deben transitar el recorrido histórico de las sociedades desarrolladas, en una visión unilineal de la historia que permitirá a través del



crecimiento económico llegar a ser en algún momento una sociedad desarrollada acorde a su par occidental, sin importar los sacrificios y esfuerzos con tal de llegar a esta meta.

De este modo, hemos querido analizar el discurso desarrollista desde la óptica de Arturo Escobar y su concepción de “posdesarrollo”, en cuanto a la forma en que se ha expresado este discurso como una forma de sentir y actuar, que se constituye en base a una institucionalidad y prácticas que la respalda y reproduce, y que posee en las economías del tercer mundo, su biodiversidad y sus habitantes los principales damnificados. Con el fin de determinar el discurso desarrollista y el impacto sobre la zona hemos dividido este artículo en cuatro apartados diferentes. En primer lugar, realizamos un acercamiento hacia la bahía de Quintero, junto a una breve revisión histórica de su llegada a la zona y las polémicas que la han rodeado, sobre todo en el aspecto ambiental y la contaminación que ha producido. Posteriormente hemos realizado una revisión histórica del debate del desarrollo en las ciencias sociales y el modo en que este discurso estuvo presente en la llegada del parque industrial a la bahía. En tercer lugar, presentamos un breve estudio demográfico de las consecuencias del parque industrial en la población de las comunas de Quintero y Puchuncaví. Todo lo anterior nos permitirá finalmente acercarnos a las condiciones en que fue instalado el parque industrial y el fuerte sesgo desarrollista que acompañó a la bahía de Quintero en su constitución como uno de los parques industriales más grandes e importantes de Chile, pero al mismo tiempo uno de los más contaminados y damnificados.

<sup>1</sup> “Zonas de sacrificio” es un término acuñado por la ONG Oceana para reflejar aquellos lugares que concentran una gran cantidad de industrias contaminantes y que afectan siempre a aquellas comunidades más pobres o vulnerables. Ver más en <http://chile.oceana.org/nuestro-trabajo/zonas-de-sacrificio/campa%C3%B1a>

<sup>2</sup><http://www.edicionesespeciales.elmercurio.com/hoy/detalle/index.asp?idnoticia=201301171189827&idcuerpo=952>

<sup>3</sup> Cabe destacar el lugar que ha tenido el cobre en la economía chilena, el cual fue considerado durante décadas como “el sueldo de Chile” y que en palabras de Machado (2009) “tiene de por sí una relevancia (en la economía chilena) equivalente a lo que constituye la OPEP en el mercado mundial del petróleo”.

### **Génesis de una zona de sacrificio<sup>1</sup>**

En el sector centro-norte de la región de Valparaíso, compartida por las comunas de Quintero y Puchuncaví se encuentra la bahía de Quintero. En este lugar se emplaza uno de los polos industriales más grandes e importantes de Chile, su actividad es fundamental en el desarrollo de la economía nacional, donde se realizan diversas actividades, tanto en el aspecto portuario (siendo uno de los puertos que traslada la mayor parte de las exportaciones, junto a San Antonio y Valparaíso)<sup>2</sup>, como en la fundición de cobre<sup>3</sup> y metales asociados, la generación de energía, recepción y distribución de gases, entre otras actividades.



Sus inicios se remontan a principios de la década del 60 con la llegada de inversiones de capital a la zona, representada en proyectos tales como la planta termoeléctrica de Chilgener SA (Aes Gener), la Fundición y Refinería de ENAMI Ventanas (actualmente Codelco División Ventanas), Gasmar, y el puerto mecanizado de Ventanas, convirtiéndose de este modo en uno de los polos industriales más importantes de la zona<sup>4</sup>.

La primera industria que se instaló en la zona fue la fundición de cobre perteneciente a la Empresa Nacional de Minería (ENAMI), esto luego de una ardua disputa entre distintas comunas, que veían en la instalación de este polo industrial un beneficio y una oportunidad de mayor desarrollo y progreso para la zona.

Las actividades desarrolladas en este polo industrial fueron en aumento con el pasar de los años. En 1987 tras la modificación del plan regulador intercomunal<sup>5</sup> empezaron a llegar más empresas contaminantes y de características tóxicas y peligrosas a la zona, tales como Oxiquim, Gasmar, Moliendas de Cementos, ENAP, entre otras (Buschmann y Jacob, 2013). La modificación del plan regulador intercomunal terminó por ratificar la condición de sacrificio que cierne sobre estas comunas, incluyendo nuevos proyectos industriales a una zona que presentaba serios problemas ambientales con anterioridad.

Los hitos que marcaron a este polo industrial se pueden resumir en la siguiente tabla (Tabla 1) extraída del estudio desarrollado por la consultora PGS para el Ministerio de Medio Ambiente (PGS, 2015).

<sup>4</sup> Plan de desarrollo comunal Puchuncaví 2009-2012.

<sup>5</sup> Se trata de un instrumento constituido por un conjunto de normas y acciones para orientar y regular el desarrollo físico del área correspondiente. Fuente: [www.minvu.cl](http://www.minvu.cl)



**Tabla 1. Hitos históricos del parque industrial Quintero-Ventanas**

Año	Hito
1958	Instalación Chilectra
1964	Puesta en marcha de la Fundición ENAMI Ventanas
1966	Puesta en marcha de Termoeléctrica Ventanas I. Potencia de 120 MW. Funciona a vapor y carboncillo. Primera chimenea de termoeléctrica
1966	Establecimiento de unidad de electrorefinación de cátodos de Cobre en Refinería Ventanas, y Planta de Metales Nobles
1966	Se construye Puerto Ventanas (Chilgener)
1968	La chimenea de ENAMI Ventanas se alarga a 70 m
1977	Puesta en marcha de Termoeléctrica Ventanas II. Potencia de 220 MW. Funciona a vapor y carboncillo.
1981	Terminal marítimo de Oxiquim
1991	Instalación Planta de Recuperación de ácido sulfúrico (división CODELCO Ventanas)
1991	Puerto Ventanas pasa a ser Puerto Ventanas S.A y se amplía su capacidad
1991	ENAMI Y GENER proponen red de monitoreo de SO <sub>2</sub> y MP10
1992	Se construye el terminal marítimo GASMAR para distrución de gas licuado
1995	Se implementa Plan de descontaminación Ventanas
1995	Se construye bodega par graneles limpios de Puerto Ventanas S.A
1996	Empresa Melón construye domo de almacenamiento
2000	Se construye Terminal de Asfaltos y Combustibles Cordex (almacena y distribuye petróleo y derivados)
2001	Se construye bodega de almacenamiento de cobre en Puerto Ventanas (contrato con Angloamerican)
2004	COPEC Planta de lubricantes Loncura
2006	Se instala Central Termoeléctrica Nueva Ventanas (Gener)
2008	Se instala Central Termoeléctrica Campiche (empresa eléctrica Campiche)
2009	Entra en funcionamiento GNL Quintero, terminal marítimo de gasificación de gas licuado (ENAP)
2010	Entra en Funcionamiento la termoeléctrica Nueva Ventanas (Gener)
2013	Ampliación Terminal Marítimo Quintero Oxiquim S.A.

En la actualidad los proyectos industriales han ido en aumento, esto sin importar la gran carga ambiental que posee la zona, con proyectos como la termoeléctrica Energía Minera impulsada por ENAP y Codelco o el nuevo puerto de Oxiquim que se encuentran aún en carpeta a la espera por su oportunidad para ser ejecutados .

Al día de hoy, entre las industrias más importantes de la zona se pueden contar las siguientes:

- Refinería Codelco división Ventanas
- AES Gener
- GNL Quintero SA
- Puerto Ventanas
- Planta Lubricantes COPEC
- Planta de resinas Oxiquim
- Terminal marítimo Oxiquim
- Planta polímeros Oxiquim
- Terminal de combustibles y asfalto PACSA
- Terminal acopio cemento Melón
- Terminal GASMAR
- Minera Montecarmelo-Tocopilla-Catamutún

- Petróleo marino Chile (ENAP)

**Figura 1. Mapa de ubicación de las principales empresas y actividades industriales de la bahía de Quintero.**



Fuente: (CENMA, 2013)

## **Impacto ambiental y social del polo industrial en la zona**

Debido a las actividades industriales realizadas en la bahía de Quintero y su impacto ambiental en la zona, es que para 1993 la bahía fue declarada como zona saturada por anhídrido sulfuroso ( $SO_2$ ) y material particulado. En aquella oportunidad se señaló que “el Complejo Industrial Ventanas, compuesto por la Refinería y Fundición Ventanas, de la Empresa Nacional de Minería (ENAMI), y por la Central Termoeléctrica de Chilgener, instaló una red de monitoreo en su zona circundante, para medir las concentraciones ambientales de anhídrido sulfuroso y material particulado respirable. Que los resultados de las mediciones efectuadas hasta la fecha y que se han recibido en el Servicio de Salud Viña del Mar-Quillota y Servicio Agrícola y Ganadero V Región, han permitido concluir que la zona se encuentra en la situación prevista por el artículo 9 del Decreto Supremo



Nº185 de 1991, del Ministerio de Minería, suscrito además por los ministerios de Salud, Agricultura y Economía, Fomento y Reconstrucción” (TERRAM, 2013).

Al respecto, se observa que las empresas han cumplido con los niveles de calidad del aire permitidos por la norma (en el caso de las normas primarias). Sin embargo, los niveles determinados por la norma distan mucho de la realidad de la zona, con niveles que han implicado un daño significativo a la salud de las personas y del medioambiente, como puede observarse en los casos de la escuela La Greda, los continuos episodios de contaminación por varamiento de carbón en las costas de Ventanas, los dramáticos casos de cáncer que afectan a ex trabajadores de la Empresa Nacional de Minería (ENAMI) (TERRAM, 2013) o el último caso de derrame de 38.700 litros de petróleo en la bahía en setiembre de 2014. Lo anterior representa un grave problema en el aspecto normativo, puesto que aunque se cumple la norma dictada desde el Ministerio de Medio Ambiente, su aplicación no ha disminuido los pesares que ha llevado este polo industrial sobre la salud de los pobladores de Quintero y Puchuncaví, e incluso se alejan bastante de los estándares impuestos por normas como la canadiense, estadounidense, europea o incluso china.

Este problema se ve ratificado en el último estudio realizado por la consultora PGS Chile, encargado por el Ministerio de Medio Ambiente, donde se pudo observar en las muestras tomadas de distintos tipos de suelos y a diferentes escalas, que la acumulación de metales pesados tales como cobre, arsénico, mercurio, plomo, cadmio y hierro sobrepasan 99% lo permitido por la norma canadiense (PGS, 2015). Cifras que son por lo menos alarmantes y que según los resultados obtenidos por la propia consultora, la concentración de tales metales en los suelos de esta zona corresponderían en su mayoría a procesos industriales derivados de la fundición de cobre de la división CODELCO Ventanas y las centrales termoeléctricas de AES Gener.

La problemática ambiental ha sido y es en la actualidad un problema que no ha podido tener solución<sup>7</sup>, pero el problema no subyace solamente en el aspecto ambiental y la contaminación producida. Otra arista importante y que va de la mano en algunos casos con este problema es la transformación social y económica que ha tenido la población.

En la década de 1950 la comuna de Puchuncaví era eminentemente rural, donde las principales actividades

<sup>7</sup> Las soluciones que se han llevado a cabo en el último tiempo han sido ineficaces y no han estado exentas de polémicas, como ejemplo están la iniciativas del CRAS, que según miembros del propio consejo “no va hacia ninguna parte” y el plan Reencantante con Quintero que ha tenido acusaciones de malversación de fondos y fraude al fisco.

económicas eran la agricultura y la pesca artesanal. Sin embargo, luego de la instalación de la fundición de cobre de ENAMI y las centrales termoeléctricas de AES Gener la situación cambió paradigmáticamente (Cordero, 2011).

A comienzos de 1968, los agricultores de Puchuncaví, por intermedio de la municipalidad, se dirigieron en repetidas ocasiones al Ministerio de Agricultura denunciando que las emanaciones de la fundición estaban produciendo graves perjuicios a los cultivos agrícolas. Ante esto el ministerio encargó un informe al Servicio Agrícola y Ganadero, los cuales reconocieron la contaminación por metales pesados que existía en la zona (sobre todo por  $SO_2$ ), sin embargo, no se tomaron medidas mitigatorias hasta 1990, a pesar de las múltiples quejas acontecidas (Folchi, 2010).

La contaminación industrial ha afectado del mismo modo a la pesca artesanal. Los pescadores de Ventanas han debido cambiar su oficio al de recolectores de algas, ante la escasez de peces y mariscos que antes abundaban en la bahía<sup>8</sup>. Lo mismo acontece con la comuna de Quintero, la cual era reconocida por su actividad pesquera y agrícola, la que en la actualidad se ha visto en franco declive (Sabatini, Mena y Vergara, 1996).

## El debate del desarrollo

El desarrollo es un debate que sigue vigente en América y que posee una vasta trayectoria en el recorrido del pensamiento social del continente. Hasta bien entrado el siglo XX no existía lugar político e ideológico desde el cual oponerse al irresistible credo del progreso, ya que se desconocían o bien se desestimaban las consecuencias destructivas que podía generar una modernización sin freno (Svampa, 2011). Esta visión fue sostenida por los diversos gobiernos latinoamericanos, tanto por los Estados desarrollistas como por los de raigambre nacional-popular, así como por las distintas corrientes de pensamiento (tanto conservadoras como marxistas) que veían en la industrialización y modernización el fin último de la sociedad latinoamericana.

Sin embargo, para finales de la década del 50 y principios del 60, se empezaron a forjar distintas críticas y visiones alternativas al paradigma del desarrollo, especialmente en respuesta a la teoría de la modernización, a través de teorías desarrolladas en un principio por intelectuales de la CEPAL

<sup>8</sup> Informe de observación Puerto Puchuncaví-Ventana. Observadores de Derechos Humano Casa José Domingo Cañas. Disponible en: [http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/informe\\_visita\\_puerto\\_ventana.pdf](http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/informe_visita_puerto_ventana.pdf)



(que poseían como referentes al argentino Raúl Prebisch o al brasileño Celso Furtado) y posteriormente con el surgimiento de la teoría de la dependencia que representó una ruptura con la forma en que se pensaba el continente, desenmascarando la dependencia histórica en el ámbito económico, político y social de las estructuras de los países latinoamericanos.

La crítica hacia la “esencia” del desarrollo tuvo su génesis a finales de la década del 80 en la postura que fue conocida como “posdesarrollo”, esta postura posee entre sus principales referentes al colombiano Arturo Escobar y al mexicano Gustavo Esteva. Estos autores critican el desarrollo desde una perspectiva postestructuralista, entendiendo que el desarrollo se había expandido hasta convertirse en una forma de actuar y sentir (Gudynas, 2012). Esto quiere decir que el desarrollo no solamente cubría la superficie de las relaciones económicas, políticas y sociales, sino que también las ideas y conceptos organizados, junto a una institucionalidad y prácticas que lo respaldan y reproducen.

Esta crítica hacia el desarrollo además de representar una ruptura respecto de la visión progresista y unilineal que predominaba en los análisis de las sociedades latinoamericanas, obligó a abordar el problema de la Modernidad, puesto que los elementos vertebrales de este programa se encuentran presentes en el discurso del desarrollo. El análisis de la Modernidad es entendido desde el programa de investigación modernidad/colonialidad (Escobar, 2003) que integra a distintos intelectuales latinoamericanos y latinoamericanistas que ponen en cuestión los análisis intraeuropeos que predominan sobre el asunto. Los orígenes de la Modernidad son pensados desde la colonización del continente y la condición de colonialidad que pesa sobre América Latina. En este punto posee gran relevancia la noción de colonialidad del poder (Quijano, 2000) y del saber (Mignolo, 2007) que señalan la imposición de una nueva forma de dominación social, material e intersubjetiva, donde los colonizados fueron relocalizados en nuevas identidades, consolidando a los países desarrollados como centro y portadores exclusivos de los atributos de la modernidad. En este sentido, nuevas ideas sobre la sociedad, la historia, el conocimiento y con ello el desarrollo son impuestas sobre la sociedad latinoamericana.

Lo que vino de aquí en más fue el proyecto de una Modernidad eurocentrada, que presentó a las sociedades

desarrolladas como el modelo a seguir por los países subdesarrollados, los cuales debían seguir su curso por distintas etapas (y de forma significativa a través de la industrialización) sin importar el sacrificio y consecuencias que pueda haber con tal de llegar a la meta del desarrollo. El antropólogo Arturo Escobar grafica claramente esto en el siguiente párrafo:

La premisa básica era la creencia del papel de la modernización como única fuerza capaz de destruir las supersticiones y relaciones arcaicas, sin importar el costo social, cultural y político. La industrialización y la urbanización eran consideradas rutas progresivas e inevitables hacia la modernización. Solo mediante el desarrollo material podría producirse el progreso social, cultural y político. Esta opinión determinó la creencia de que la inversión de capital era el elemento más importante del crecimiento económico y el desarrollo (Escobar, 2007: 78).

El desarrollo, por lo tanto, era y sigue siendo en gran parte un enfoque arriba-abajo, etnocéntrico y tecnocrático que trata a la gente y a la cultura como conceptos abstractos, como cifras estadísticas que se pueden mover de un lado a otro en las gráficas del “progreso”. No resulta sorprendente que el desarrollo se convirtiera en una fuerza tan destructiva para las culturas del tercer mundo, irónicamente en nombre de los intereses de su gente (Escobar, 2007: 86).

## **La evolución del discurso desarrollista en el continente**

Con la instalación de las diversas dictaduras en el cono Sur latinoamericano y la consecuente consolidación de las perspectivas neoliberales y neoconservadoras, el debate sobre el desarrollo perdió sentido, puesto que se asumía que el mercado generaría más o menos espontáneamente la marcha del desarrollo; la planificación y la intervención no tenían cabida e incluso se presentaban peligrosas para estos fines (Gudynas, 2012). En este sentido el debate sobre el desarrollo se diluyó y se confió a las recetas del Consenso de Washington, que colocó en el centro de la agenda la valoración financiera y conllevó una política de ajustes y privatizaciones que terminó por redefinir al Estado como un agente meta-regulador (Svampa, 2008).

Sin embargo, a finales de la década del 90 con la llegada de diversos gobiernos autodefinidos de izquierda o “progresistas”



el escenario latinoamericano cambió drásticamente. Este proceso es producto de las críticas y reacciones frente a las estrategias neoliberales, que junto a la emergencia de los movimientos indígenas (muchas de sus demandas se vieron plasmadas en constituciones como las de Ecuador y Bolivia) y/o campesinos, volvieron a poner en carpeta la lucha por los derechos de los pueblos indígenas, así como los derechos de la Naturaleza y la preocupación por el medioambiente. No obstante, a pesar de sus reivindicaciones, el accionar de estos gobiernos se encuentra lleno de contradicciones, entre las que ocupa un lugar destacado el discurso desarrollista y el cuidado del medioambiente.

Estas contradicciones se deben principalmente a que en conjunto a estos gobiernos se vivió una expansión vertiginosa del modelo exportador extractivista basado en la sobreexplotación de los recursos naturales, que acompañado de los grandes proyectos de infraestructura de la cartera del IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana) dispararon una nueva “ilusión desarrollista” en la región. Cabe destacar que, a diferencia de los años 90, las economías latinoamericanas se vieron enormemente favorecidas por los altos precios internacionales de los productos primarios (*commodities*), que influyó considerablemente en el modelo económico latinoamericano y la consecuente reprimarización de su economía (Svampa, 2011).

En esta coyuntura favorable por los precios de los productos primarios, no son pocos los gobiernos latinoamericanos que han relegado en un segundo plano o sencillamente escamoteado las discusiones acerca de los modelos de desarrollo posibles, habilitando así el retorno en fuerza de una visión productivista del mismo. Todos defienden el crecimiento económico como sinónimo de desarrollo y conciben que éste se logra aumentando las exportaciones y maximizando las inversiones. De este modo, la idea del desarrollo propia de las décadas de 1960 y 1970 reaparece bajo un nuevo ropaje (Gudynas, 2012), donde se desestiman o simplemente se niegan los impactos sociales, económicos y ambientales de este modelo.

Machado (2009) destaca el lugar significativo que ha tenido Chile en la consolidación del modelo exportador extractivista en el continente, dado que durante la dictadura de Pinochet (1973-1988) el país oficiaría como escenario social

de experimentación e implementación paradigmática del conjunto de reformas institucionales<sup>9</sup> que funcionarían como los dispositivos legales del nuevo gran saqueo minero de los años 90. Estas reformas se aplicarían luego como “modelo exitoso” en los restantes países latinoamericanos con el fin de abrirlos a las grandes corporaciones mineras transnacionales y crear políticamente las condiciones de rentabilidad de sus procesos extractivos. De este modo, las inversiones mineras avanzaron de forma significativa durante los años 90 con el ingreso de las transnacionales, avanzando las inversiones en exploración minera de 200 millones en 1990 a 1.300 millones de dólares anuales en 1998. El avance extractivista ha tenido tal significado en Chile, que según datos de la CEPAL de cada 100 dólares que son exportados por el país, 90 son materias primas prácticamente sin ninguna transformación (Cuenca, 2014).

En este sentido, Chile se presenta tal como lo dice Cuenca (2014) como “el modelo del modelo”, un país donde el extractivismo no es solamente parte de un modelo económico, sino que es pilar de la política pública. El extractivismo se encuentra arraigado en la Constitución, donde se establece la manera de gestionar el negocio minero, la privatización del agua y la protección de este modelo de desarrollo.

Como es posible observar, el discurso desarrollista ha pasado por distintas fases en el recorrido histórico latinoamericano, pero a pesar de su mutación, la matriz del discurso es prácticamente la misma. La apropiación y explotación de la naturaleza, el desarrollo asociado al crecimiento económico y la visión unilineal de la historia y el progreso siguen estando en el centro del discurso.

Este discurso es fácilmente observable en los principios del parque industrial y la disputa que se vivía entre las comunas de Papudo, Los Vilos, Guayacán, La Calera y Puchuncaví por la instalación de la fundición de cobre (ENAMI) en su localidad (Sabatini, Mena y Vergara, 1996). A esto se sumaba la expectación de la prensa local de aquellos años que miraba con ansias y determinación la instalación del parque industrial como sinónimo de progreso y desarrollo para el país y la comuna sin importar las consecuencias que podría traer a futuro sobre la población. Un fragmento de *El Mercurio de Valparaíso* de 1957 deja en claro esta postura:

Los vecinos deben mirar este problema con ánimo patriótico y aceptar algunos sacrificios; de

<sup>9</sup> Entre las reformas que facilitaron la implementación del modelo extractivista en el país, Machado (2009) destaca el Decreto Ley 600 que sanciona un nuevo Estatuto de Inversión Extranjera (1974), la Ley Orgánica Constitucional sobre Concesiones Mineras (Ley 18.907, 1981), la reforma del Código de Aguas (1981) y la reforma del Código de Minería (1983).



otra manera no se podría instalar la fundición en ninguna parte del país. Las naciones que se han industrializado han aceptado estos sacrificios. Es el precio del progreso. La lluvia es indispensable para la agricultura, pero cuando llueve algunos tienen que mojarse (*El Mercurio de Valparaíso*, edición de 17 de julio de 1957).

La fundición de cobre se construyó con pleno conocimiento del problema de contaminación que generaría, y con plena conciencia de que la única forma de solucionarlo era captar el anhídrido sulfuroso (SO<sub>2</sub>) y transformarlo en ácido sulfúrico, lo que presentaba un problema debido a la enorme cantidad de recursos que se requería para su construcción, lo que para ENAMI era imposible de sustentar (Folchi, 2010). A pesar de esto, se abogaba por la construcción de la fundición en Puchuncaví por sobre otras comunas, principalmente por las características geográficas de la zona, que se encargaría por sí sola de resolver cualquier conflicto ambiental. Esta opinión era igualmente respaldada por los periódicos de la época:

...(la bahía) no ofrece peligros de contaminación por gases atmosféricos. Posee excelentes condiciones meteorológicas, agricultura menos importante y más lejana que otros sitios; está distanciada convenientemente de la población y cuenta en el mar con desagües de aguas servidas sin riesgo que se produzca contaminación de las corrientes de agua. Permitirá además la expansión de la fundición y refinería y el agregado a la industria sin afectar la salud pública; el puerto está cercano o sea se conjuga el importante factor transporte (*El Mercurio de Valparaíso*, edición de 21 de febrero de 1961).

Entre las disputas de la época para establecer la fundición de cobre y el parque industrial en la comuna de Puchuncaví, lo que decantó en la elección de esta localidad fue precisamente el factor ambiental que mencionábamos con anterioridad, tomando en cuenta la información otorgada por los técnicos de la época que destacaban la capacidad de la zona de dispersar los gases tóxicos en comparación a otras localidades. Al respecto la prensa y la opinión pública respaldaban la decisión, desestimando cualquier consecuencia negativa de la fundición sobre la población.

Siguen llegando a ENAMI solicitudes emanadas de personas sin la preparación técnica necesaria, que opinan a favor o en contra de tal o cual ubicación para la fundición y refinería de cobre, de cuya acertada ubicación depende el provenir minero de la zona central del país... Crean los firmantes que una visita tal vez muy superficial impidió a la comisión técnica valorar la importancia agrícola de la zona

de Quintero. No hay tal, los técnicos conocen la producción agropecuaria de la región y la aprecian en todo su valor (*El Mercurio de Valparaíso*, 17 de julio de 1957).

Incluso cabe destacar las expectativas que se tenían en torno a la instalación de la fundición de cobre en la bahía, que apoyada en la refinería de petróleo ubicada en la comuna vecina de Con-Con a unos 30 kilómetros traería nuevos proyectos para la zona, lo que redundaría en riqueza y trabajo, sinónimos del progreso y sus beneficios:

Las industrias que se generarían al complementarse la refinería y fundición de cobre con la refinería de petróleos de Con-Con. La primera produciría ácido sulfúrico en abundancia, que aprovechándolo con subproductos del petróleo, dará margen a la creación de numerosas industrias subsidiarias, entre otras de plástico y pinturas, lo cual redundará en riqueza y trabajo (*El Mercurio de Valparaíso*, 30 de septiembre de 1964).

El respaldo de parte de las autoridades, la prensa y la población sobre la instalación de la fundición de cobre en la bahía de Quintero no hace más que afirmar el afán desarrollista que se vivía en la época, que veían necesario cualquier sufrimiento y malestar sobre la población con tal de lograr el tan ansiado desarrollo. Desde la instalación de la fundición era sabido que la contaminación iba a afectar de manera significativa la zona, tanto a nivel ambiental, como social y económico. Sin embargo, el sacrificio se veía como algo necesario e incluso representaba un orgullo para las comunas que albergaban estas industrias. Un ejemplo claro es la presencia de la chimenea de ENAMI en el escudo de la I. Municipalidad de Puchuncaví como parte importante del desarrollo y como uno de los símbolos representativos de la comuna.



Escudo de la I. Municipalidad de Puchuncaví

El proyecto moderno implicó, de este modo, un ejercicio del biopoder sobre la naturaleza, entendido como poder sobre los espacios físico-geográficos, los suelos y los subsuelos, los recursos naturales, flora y fauna, el aprovechamiento de las condiciones climáticas, pero también poder sobre los cuerpos subalternizados por la dominación (Alimonda, 2011).



Puesto que la expropiación de los territorios corresponden del mismo modo a la expropiación de los cuerpos, intentar separar la territorialidad de los cuerpos es parte de este proyecto que intenta ver las distintas dimensiones separadas e inconexas (Machado, 2009). Esto cabe destacarlo, puesto que no debe verse el problema ambiental, social y económico como problemas por separados, sino que se debe entender cada una de estas aristas como parte de un todo, como parte de un proyecto moderno que ha sido profundizado luego de la dictadura neoliberal, con la consecuente profundización del modelo exportador extractivista en la región.

### Impacto demográfico del parque industrial

Quintero y Puchuncaví comparten la bahía de Quintero y uno de los parques industriales más grandes del país. Se tratan de comunas que han tenido un crecimiento sostenido de la población a través de los años, con un crecimiento que supera con creces los porcentajes a nivel regional y país.

**Tabla 2. Población residente y variación intercensal**

Comuna	Censo 1992	Censo 2002	Censo 2012 (preliminar)	Variación intercensal (1992-2002)	Variación intercensal (2002-2012)
Quintero	17.153	21.015	27.485	22,5	30,8
Puchuncaví	10.025	12.830	15.537	28,0	21,1
Región de Valparaíso	1.373.095	1.539.852	1.795.765	11,5	12,6
País	13.265.563	15.116.435	17.398.632	13,5	10,1

Fuente: [www.ine.cl](http://www.ine.cl)

El aumento de la población puede definirse en base a múltiples factores, sin embargo, por la transformación de las actividades económicas de la zona y el aumento de actividades en el polo industrial se puede inferir que un factor que ha tenido relevancia en este crecimiento ha sido precisamente la inmigración producida por la búsqueda de trabajo y que es originada en su mayoría por población en edad activa.

Para este caso, quisimos estudiar la inmigración que se ha producido hacia las comunas de Quintero y Puchuncaví, y cómo ha evolucionado a través de los años. Por motivos de la información recopilada y los censos realizados, tomamos como referencia los censos poblacionales de 1982, 1992 y 2002.

Por migración se entiende un movimiento de población que cruza un límite geográfico definitorio, involucrando un cambio de residencia habitual. Este límite geográfico puede definirse entre países (migración internacional) o en el interior de un mismo país (migración interna)(INE, 2009). Para este caso, investigamos la inmigración total hacia las comunas de Quintero y Puchuncaví desde diversas latitudes del territorio nacional. Se pudo constatar que desde 1982 hasta 2002 la inmigración fue en franco aumento, sobre todo en la comuna de Puchuncaví que avanzó de tener una tasa de 20,67 en 1982 hasta 38,42 para el 2002.

**Tabla 3. Migración total censos Quintero 1982-1992-2002**

Año	Comuna	Inmigrantes	Emigrantes	Migración neta	Tasa Inmigración	Tasa Emigración	Tasa migración neta
1982	Quintero	2.374	2.549	-175	36,22	38,89	-2,67
1992	Quintero	2452	2.189	263	33,35	29,78	3,58
2002	Quintero	3.564	2.497	1.067	38,84	27,21	11,63

Fuente: www.ine.cl

**Tabla 4. Migración total censos Puchuncaví 1982-1992-2002**

Año	Comuna	Inmigrantes	Emigrantes	Migración neta	Tasa Inmigración	Tasa Emigración	Tasa Migración neta
1982	Puchuncaví	775	792	-17	20,67	21,12	-0,45
1992	Puchuncaví	1090	802	288	25,52	18,78	6,74
2002	Puchuncaví	2.085	913	1172	38,42	16,82	21,60

Fuente: www.ine.cl

Este aumento considerable de la población, acompañada de altas tasas de migración hacia las comunas, infiere que gran parte de la población que inmigra está en edades productivas y debería ser un aporte a la economía de los lugares, aumentando no solamente el consumo en el interior de las comunas, también una mayor productividad en el seno comercial e industrial de la zona. Esta información la podemos ver apoyada en la etapa del bono demográfico en que se encuentra cada comuna.

Por bono demográfico se entiende a la etapa de la



<sup>10</sup>En la mayoría de los estudios que se realizan sobre el bono demográfico se toma como población activa a la población que oscila entre los rangos de 14-59 años. Para efectos de este estudio lo realizaremos entre los rangos de 15-64 años debido a la factibilidad de la información recopilada.

transición demográfica en la cual, debido al descenso sostenido de la fecundidad, la población infantil y juvenil se ha reducido sustancialmente en términos relativos, mientras que aún no es muy acelerado el crecimiento de la población de mayor edad y, por lo tanto, la principal proporción de población se concentra en las edades activas<sup>10</sup> (Martínez, 2013).

Este período es también conocido como “ventana demográfica de oportunidades”, en referencia a las posibilidades que ofrece el poseer una mayor cantidad de pobladores en edad activa para aumentar las tasas de crecimiento per cápita y mejorar los niveles de bienestar de la población.

América Latina se encuentra en su conjunto en un momento favorable del período de bono demográfico, en que la relación de dependencia alcanzó niveles relativamente bajos (dos personas dependientes por cada tres activas (2/3). En Chile se esperaba que se mantuviera el momento favorable hasta entrado el 2011, en el cual se empezaría a descender (Saad, Miller, Martínez y Holz, 2012). En el caso de la comuna de Quintero y Puchuncaví, nos encontramos que para 2012 y 2020 la etapa favorable del bono demográfico se mantendría, incluso con un leve ascenso, con 66% de la población activa respecto de la población dependiente (en otras palabras, 2/3).

**Tabla 5. Etapa del bono demográfico Quintero**

Edad	Año	%	Año	%	Año	%	Año	%
	1992		2002		2012		2020	
0 a 14	5.077	29	5.513	26	5.871	22	5.970	20
15 a 64	11.824	66	13.483	64	16.895	65	19.654	66
65 y más	895	5	2.178	10	3.423	13	4.307	14
Total	17.796	100	21.174	100	26.189	100	29.931	100

Fuente: [www.ine.cl](http://www.ine.cl)

**Tabla 6. Etapa del bono demográfico Puchuncaví**

Edad	Año	%	Año	%	Año	%	Año	%
	1992		2002		2012		2020	
0 a 14	2.878	27	3.222	25	3.364	20	3.717	19
15 a 64	6.888	65	8.445	65	11.440	69	13.133	67
65 y más	895	8	1.287	10	1.745	11	2.722	14
Total	10.661	100	12.954	100	16.549	100	19.572	100

Fuente: www.ine.cl

La gran cantidad de industrias residentes en estas comunas, más la cantidad de población y la etapa del bono demográfico en que se encuentran debieran mostrarnos un mejor panorama de ambas comunas, con un bienestar de la población que sea acorde a las expectativas que llevó la instalación del parque industrial en la zona.

Sin embargo, nos encontramos con cifras alarmantes respecto de su bienestar. Quintero y Puchuncaví al día de hoy son consideradas como una de las comunas más pobres de la Quinta Región, tanto es así que hasta el 2011 Puchuncaví no contaba con sistema de alcantarillado ni de agua potable. Lo mismo sucede con gran parte de las localidades rurales de Quintero y con zonas como Loncura y el Cristo de Ritoque que no cuenta con los servicios básicos recién mencionados.

**Tabla 7. Niveles de pobreza de la comuna de Quintero**

Pobreza en las Personas	2003	2006	2009	% según Territorio (2009)		
				Comuna	Región	País
Pobre Indigente	2.177	911	1.280	5	3	4
Pobre no Indigente	4.915	2.918	3.260	13	12	11
No Pobre	17.328	20.068	20.599	82	85	85
Total	24.420	23.897	25.139	100	100	100

Fuente: Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN), Ministerio de Desarrollo Social.



**Tabla 8. Niveles de pobreza de la comuna de Puchuncaví**

Pobreza en las Personas	2003	2006	2009	2011	% según Territorio (2011)		
					Comuna	Región	País
Pobre Indigente	393	129	1.170	1.887	12	3	3
Pobre no Indigente	887	2.325	1.054	1.231	8	14	12
No Pobre	12.440	12.250	13.564	13.044	81	83	86
Total	13.720	14.704	15.788	16.162	100	100	100

Fuente: Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN), Ministerio de Desarrollo Social.

Del mismo modo, junto con la pobreza, las comunas de Quintero y Puchuncaví se han perfilado en el último tiempo como una de las comunas más inseguras de la región, con cifras realmente alarmantes (18% y 20% respectivamente) y que superan con notoriedad las alcanzadas a nivel región y país (15%).

**Tabla 9. Tasa de denuncias de Delitos de Mayor Connotación Social Quintero<sup>11</sup>**

Territorio	2008	2009	2010
Comuna de Quintero	4.980	4.893	5.169
Región de Valparaíso	2.894	3.186	3.127
País	2.715	2.890	2.780

Fuente: Subsecretaría de Prevención del Delito, Ministerio del Interior

**Tabla 10. Tasa de denuncias de Delitos de Mayor Connotación Social Puchuncaví**

Territorio	2008	2009	2010	2011	2012
Comuna de Puchuncaví	4.203	4.665	4.636	5.330	5.185
Región de Valparaíso	2.894	3.186	3.127	3.347	3.000
País	2.715	2.890	2.780	3.010	2.720

Fuente: Subsecretaría de Prevención del Delito, Ministerio del Interior

La información recopilada nos ofrece un panorama general del impacto demográfico que ha tenido la consolidación del parque industrial en la bahía de Quintero. En este sentido, las expectativas provocadas por la instalación del parque industrial y los lamentables índices demográficos

<sup>11</sup> Cantidad de denuncias de los delitos de robo con violencia, robo con intimidación, robo por sorpresa, robo con fuerza, robo de vehículos, robo en lugar habitado, robo en lugar no habitado, hurto, lesiones, homicidio y violación por cada 100 mil habitantes. Fuente: Subsecretaría de Prevención del Delito - Ministerio del Interior, en <http://bcn.cl/a26i>.

que se muestran no se condicen de forma alguna.

## Conclusiones

El fantasma del progreso ha pasado y solo ha dejado contaminación, pobreza e inseguridad en la zona, con una transformación de las actividades productivas de Quintero y Puchuncaví que en años anteriores a la instalación de la fundición de cobre en 1964 se destacaba por su incipiente actividad agrícola-ganadera y pesquera. Hoy en día esa historia es pasada, la decisión fue tomada desde los centros neurálgicos del país y estas comunas se han convertido en el patio trasero de la actividad económica chilena.

Desde los principios del parque industrial el pueblo quinterano y puchuncavino fue empujado por los medios de comunicación, el Estado y las autoridades comunales a aceptar con ánimo patriótico los pesares que traería este conjunto de industrias sobre la población en pos del desarrollo de sus comunas y el país. En este sentido, el parque industrial de la bahía de Quintero se presenta como un claro ejemplo de las zonas sacrificadas para la instauración de los sucesivos modelos de desarrollo en el país.

El discurso desarrollista ha evolucionado en el recorrido histórico del continente, pero la matriz del discurso sigue siendo la misma. La visión unilineal de la historia, el desarrollo vinculado al crecimiento económico y la sobreexplotación de los recursos naturales no renovables con sus dañinas consecuencias en materias ambientales, sociales y económicas se encuentran absolutamente presentes en la zona.

Hoy en día la actividad industrial en la bahía de Quintero en materia minera, energética y portuaria resulta clave para el funcionamiento de la economía nacional que posee un claro enfoque extractivista. Los pobladores se encuentran sujetos a este modelo de desarrollo, mientras las autoridades regionales y estatales se encuentran cómodas, celebrando el buen momento de los precios de las materias primas, ignorando e invisibilizando sus consecuencias negativas.

La contaminación ambiental provocada por la actividad industrial en la zona se presenta como uno de los principales problemas para las comunidades, donde no se presenta una norma que aplaque de forma efectiva los terribles efectos que ha tenido esta actividad sobre la salud de sus habitantes y el



ambiente. En algunos lugares la presencia de metales pesados dobla lo que se permite en países como Canadá, Estados Unidos y Europa. Sin embargo, no es la única consecuencia que se observa sobre el territorio, como lo pudimos explicitar durante el estudio, la contaminación ambiental se encuentra acompañada de distintas consecuencias producto de la instauración de este modelo de desarrollo.

La instauración del parque industrial trajo consigo la transformación de las actividades productivas de la zona, que conllevó a una transformación en la estructura económica y social que derivó justamente en lo contrario a lo que prometía en sus inicios. El parque industrial no trajo el éxito y progreso prometido, sino que por el contrario, llevó a un progresivo abandono de las actividades que un día se destacaron en la zona; los trabajadores agrícolas, ganaderos y de la pesca fueron cediendo su lugar a las actividades industriales que afectaron de forma significativa su labor. Del mismo modo, el aumento de la población en conjunto a las migraciones hechas desde distintos lugares resultó en la transformación de la estructura etárea de las comunas. Este hecho tiene como resultado el favorable momento del bono demográfico de las comunas que debería derivar en un mayor beneficio económico. Sin embargo, Quintero y Puchuncaví se presentan como unas de las comunas más pobres y peligrosas de la región, con muchas de sus localidades que no cuentan con alcantarillado y agua potable, que son insumos básicos para su existencia.

Nos encontramos realmente con un trato hacia personas del segundo o tercer orden, seres humanos inferiorizados, subalternizados e invisibilizados. La bahía de Quintero se presenta como un claro ejemplo de la geopolítica neoliberal y la profundización del modelo extractivista en la región, que posee en el Estado chileno al ejecutor de una tanatopolítica que prioriza entre quienes viven y quienes mueren en un modelo que sigue prometiendo desarrollo, pero solo ha traído penurias, enfermedades y muerte a su población.

Esta situación es solo la punta del iceberg, existe un modelo país que luego de la dictadura y la consecuente reprimarización de la economía sigue vendiendo sus materias primas a precios bajísimos, con normas flexibles que resultan un paraíso para la inversión de capitales extranjeros, acompañados de los gobiernos de la últimas décadas que han otorgado las mismas facilidades y han profundizado un

modelo que ya avizora sus principales síntomas de cansancio.

A pesar de lo difícil del panorama, las movilizaciones sociales no han podido cambiar la situación de la bahía. Según Sabatini, Mena y Vergara (1996) las principales movilizaciones contra la contaminación hasta la vuelta a la democracia fueron las rogativas de las cofradías de chinos, las cuales no representaban medida de presión alguna sobre el gobierno. Con la vuelta a la democracia se pudieron observar movilizaciones que tuvieron mayor impacto teniendo al Club de Rotarios de Puchuncaví como motor de la movilización. En base a estas movilizaciones, para 1992 se ejecutó el plan de descontaminación, donde se realizaron estudios de impacto ambiental y la creación de fondos concursables para financiar pequeños proyectos presentados por organizaciones y/o personas de la comunidad. Sin embargo, esta estrategia terminó por desperfilar el movimiento mediante cooptaciones y la renuncia de muchos de sus dirigentes (Folchi, 2006).

En los últimos años, y sobre todo con el impulso del último derrame de petróleo ocurrido en setiembre de 2014 en la bahía de Quintero, se ha podido observar el nacimiento de nuevas fuerzas sociales que buscan impactar en el modelo de desarrollo de la zona. Sin embargo, estas fuerzas aún no logran cristalizar sus peticiones en un apoyo masivo de la población y en políticas de Estado que vayan a significar un cambio significativo de la situación. Es momento de una comunidad informada y empoderada, que cuente con la información necesaria y pida al Estado las soluciones que realmente merecen. El modelo extractivista está arrasando con el medioambiente, las economías y la salud de las personas, y solamente la ciudadanía, con un discurso único, empoderada e informada, avanzando unida hacia una hegemonía política y cultural va a encontrar las vías alternativas a esta perspectiva desarrollista.

Esperamos que este esfuerzo, sumado a otras líneas de análisis que pudiese abrir esta investigación tales como la relación del Estado y los movimientos sociales que han surgido en la bahía (cuestión que desborda los esfuerzos de este artículo), las nuevas formas de cooptación de las industrias sobre la población (dependencia laboral o el surgimiento de diversos fondos concursables, por ejemplo.) o alternativas al modelo de desarrollo que pueda surgir desde la comunidad, por solo nombrar algunos ejemplos, puedan otorgar una mayor comprensión del fenómeno con



el objetivo de no solamente aprender más sobre la materia, sino de buscar otras formas o alternativas a este modelo, que tengan como fin mejorar la calidad de vida del territorio y sus habitantes.

## Bibliografía

- ALIMONDA, Héctor (2011). "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana". En ALIMONDA, Héctor (coord.) *La Naturaleza Colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, p.21-58.
- BUSCHMANN, Josefina, y JACOB, Daniela (2013). "Arqueología de una controversia: El centro industrial Ventanas". Recuperado el 22 de julio de 2015, de [www.issuu.com/doblevinculo/docs/doble\\_vinculo\\_4\\_final1/34](http://www.issuu.com/doblevinculo/docs/doble_vinculo_4_final1/34)
- CENMA (2013). "Evaluación de exposición ambiental a sustancias potencialmente contaminantes presentes en el aire, comunas de Con-con, Quintero y Puchuncaví". Recuperado el 20 de julio de 2015, de [http://www.mma.gob.cl/1304/articles-55902\\_InformeFinal\\_CENMA.pdf](http://www.mma.gob.cl/1304/articles-55902_InformeFinal_CENMA.pdf)
- CORDERO, Eduardo (2011). "Ordenamiento territorial, justicia ambiental y zonas costeras". *Revista de Derecho*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Año XXXVI, p.209-249.
- CUENCA, Lucio (2014). "Proyecciones del Chile extractivista". En Memoria Seminario Internacional Extractivismo en América Latina... Agua que no has de beber. Santiago: Editorial Quimantú.
- DUSSEL, Enrique (1994). 1492 *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- ESCOBAR, Arturo (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". En *Tabula Rasa* N°1. Bogotá. pp.51-86.
- ESCOBAR, Arturo (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: Editorial el perro y la rana.
- FOLCHI, Mauricio (2006). "Historia ambiental de los labores de beneficio en la minería del cobre en Chile. Siglos XIX y XX". Tesis doctoral sin publicar. Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona.
- FOLCHI, Mauricio (2010). "La gestación de la política ambiental

- minera antes de la revolución ambiental de los noventa”. En ALISTE, Enrique, y URQUIZA, Anahí (comps.) *Medioambiente y sociedad. Conceptos, metodologías y experiencias desde las ciencias sociales y humanas*. Santiago. Ril Editores, pp.177- 207.
- GUDYNAS, Eduardo (2012). “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa”. En LANG, Miriam, y MOKRANI, Dumia (comps). *Más allá del desarrollo. Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo*. México DF, México: Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala.
- PGS (2015). “Muestreo de suelos para las comunas de Quintero y Puchuncaví”. Recuperado el día 22 de julio de 2015 de <https://dl.dropboxusercontent.com/u/76210901/Adjuntos%2011348%20y%2011349/Informe%20PGS%20Muestreo%20de%20Suelo%20PQ.pdf>
- INE (2009). *Población y sociedad. Aspectos demográficos*. Santiago, Chile: INE.
- LEFF, Enrique (2010). “Presentación. Construyendo nuevas miradas sobre lo ambiental”. En ALISTE, Enrique, y URQUIZA, Anahí (comps.) *Medioambiente y sociedad. Conceptos, metodologías y experiencias desde las ciencias sociales y humanas*. Santiago: Ril Editores, pp.15- 20.
- MACHADO, Horacio (2009). “El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo”. En ALIMONDA, Héctor (coord.) *La Naturaleza Colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina*. Buenos Aires. Ediciones CICCUS, pp.21-58.
- MARTÍNEZ, Ciro (2013). “Descenso de la fecundidad, bono demográfico y crecimiento económico en Colombia, 1990-2010”. Recuperado el 18 de julio de 2015 de <http://www.profamilia.org.co/encuestas/Profamilia/Profamilia/images/stories/ENDS%201990%20-2010/Estudio%20Bono%20Demografico.pdf>
- MIGNOLO, Walter (2007). “La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial”. Barcelona: Editorial Gedisa.
- QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, pp. 219-264.



- SAAD, Paulo; MILLER, Tim; MARTINEZ, Ciro, y HOLZ, Mauricio (2012). *Juventud y bono demográfico en Iberoamérica*. Madrid, España: CEPAL, UNFPA Y OIJ.
- SABATINI, Francisco; MENA, Francisco, y VERGARA, Patricio (1996). “Otra vuelta a la espiral: el conflicto ambiental de Puchuncaví bajo democracia”. En *Ambiente y desarrollo*. Santiago. Vol. XII, N°4. (p. 30-40).
- SVAMPA, Maristella (2008). “Consenso de los Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento Crítico en América Latina”. En *Revista del Observatorio Social de América Latina*. Año XIII, N°32, Buenos Aires. pp.15-39.
- SVAMPA, Maristella (2011). “Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial”. En ALIMONDA, Héctor (coord.) *La Naturaleza Colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina* (p.21-58). Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- TERRAM (2013). “Bahía de Quinteros, Zona de sacrificio ambiental: Obligaciones internacionales del Estado en materia de Derechos Humanos y Medio Ambiente. Análisis de la normativa ambiental de Derecho Interno”. Recuperado el 19 de julio de 2015 de [http://www.terram.cl/wp-content/uploads/2014/04/Puchuncavi\\_lesgislacionambiental.pdf](http://www.terram.cl/wp-content/uploads/2014/04/Puchuncavi_lesgislacionambiental.pdf)

Fecha de recepción: 24 de julio de 2015  
Fecha de aceptación: 27 de agosto de 2015



