

MILLCAYAC



REVISTA DIGITAL DE CIENCIAS SOCIALES

www.millcayacdigital.uncu.edu.ar

LÍNEAS TEMÁTICAS
DE ESTA EDICIÓN

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

"Humanos tensores" - Óleo sobre tela. Por Aníbal Anganuzzi



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FCPYS
FACULTAD DE
CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CPu

CENTRO DE
PUBLICACIONES

Millcayac

Revista Digital de Ciencias Sociales

VOLUMEN III - NÚMERO 4 - MARZO 2016



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 III - Número 4 - 2016

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: Lic. Esp. Andrea Blazsek

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

Editora Técnica: Victoria Pasero

Colaborador Técnico: Nicolás Ríos

Soporte técnico: Bib. Adrián Méndez

Diseñado, diagramación y compaginación de texto: Victoria Pasero y Nicolás Ríos

Traducción español-inglés: Téc. Camila Berthold

Traducción francés-español: Lic. Corinne Toupin

Comunicación e 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

Dra. Anahí Viviana Mastache. Universidad de
Buenos Aires. Argentina

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

Dra. Eva Rodríguez Agüero. Universidad Nacional
de Cuyo. Mendoza. Argentina

Mgter. Ana Marcela Ficcardi. Universidad Nacional
de Cuyo. Mendoza. Argentina

Mgter. María del Pilar Rodríguez. Universidad
Nacional de Cuyo. Mendoza. Argentina

Dra. Miriam Bilbao. Universidad Nacional de Cuyo.
Mendoza. Argentina



COMITÉ DE EVALUADORES/AS

Dra. Ana Clarisa Agüero. Universidad Nacional de Córdoba. CONICET. Argentina

Dra. Ana María Bach. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género - Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Jaqueline Barbosa Murta. Universidade Aberta do Brasil. Fundação Universidade do Tocantins. Brasil

Dra. Annie Beneviste. Université Paris 8. Francia

Lic. María Isabel Bertolotto. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Andrea Bocco. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina

Esp. María Eugenia Burgos. Centro de Investigaciones Sociales y Educativas del Norte argentino. Universidad Nacional de Salta. Argentina

Dr. Roberto Nicolás Bustos. Universidad Nacional del Sur. Argentina

Dra. Agustina Corica. Universidad de Buenos Aires. Universidad del Salvador. FLACSO. Argentina

Dra. Corina Echavarría. Universidad Nacional de Córdoba. CONICET. Argentina

Dra. Ornela Fabani. CONICET. Argentina

Dra. Florencia Gentile. Pontificia Universidad Católica Argentina. Argentina

Dra. Veronica Giordano. Universidad de Buenos Aires. CONICET. Argentina

Dr. Silas Guerriero. Pontificia Universidad Católica de San Pablo. Brasil

Dr. Gustavo Guevara. Universidad Nacional de Rosario. Argentina

Dra. Palmira La Riva González. Université Paris 8. Francia

Dra. Diana Lenton. Universidad de Buenos Aires. CONICET. Argentina

Dr. Gustavo Javier Motta. Universidad Nacional de San Martín. CONICET. Argentina

Dra. Susana Murillo. Universidad de Buenos Aires. Universidad de Comahue. CONICET. Argentina

Prof. Dra. Graciela Natansohn. Universidade

MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales / Vol. III / N° 4 / 2016. ISSN: 2362-616x. . (pp. 1-8)
Centro de Publicaciones. FCPyS. UNCuyo. Mendoza

Federal da Bahia. Brasil

Dr. Fernando Pedrosa. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Mgter. María Lidia Piotti. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina

Dr. Raúl Antonio Rodríguez. Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Nacional de Villa María. Argentina

Dr. Diego Roldán. Universidad de Rosario. Argentina

Dr. Pablo Federico Seman. Universidad Nacional de San Martín. CONICET. Argentina

Mgter. Gabriela Soria. Universidad Nacional de Salta. Argentina

Dra. Mariana Araceli Soto. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Marita Soto. Universidad Nacional de las Artes. Argentina

Dra. Gloria Trocello. Universidad Nacional de San Luis. Argentina

Dr. Pablo Vommaro. Universidad de Buenos Aires. CONICET. CLACSO. Argentina



ÍNDICE

EDITORIAL

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

GÉNERO Y DERECHOS HUMANOS

Artículo: Mujeres Mapuce, Extractivismo y Kvme Felen (Buen Vivir): la lucha por los bienes comunes en Neuquén.	15
<i>Suyai Malen García Gualda</i>	
Artículo: Derechos del niño y privación de libertad: la persistencia de la coerción	41
<i>Cecilia Zsögön</i>	
Relato de experiencias: Feminismo comparados. Un debate poscolonial entre Túnez y Europa sobre el uso del cuerpo desnudo de las mujeres. La experiencia de Amina.	65
<i>Tiziana Chiappelli</i>	

ESTADO Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN NUESTRA AMÉRICA

Artículo: Le métissage paradoxal dans “Nuestra América” de José Martí	83
<i>Victorien Lavou Zoungbo</i>	
Artículo: El mestizaje paradoja en “Nuestra América” de José Martí	97
<i>Victorien Lavou Zoungbo</i>	
Artículo: Movimientos estudiantiles por la democracia y por la vida en México	111
<i>Anna María Fernández poncela</i>	
Artículo: Fidel Castro y la confianza política. Un nuevo enfoque desde y para Nuestra América	141
<i>Manuel de J. Verdecia Tamayo</i>	



Artículo: Sobre espectros y memorias subalternas en “Pedro Páramo” de Juan Rulfo <i>Carlos Sergio Aguirre Aguirre</i>	163
Artículo: El arte como espacio de encuentro: desafíos de la Filosofía Intercultural <i>Federica Scherbosky</i>	177
Reseña: Catolicismo y política en la Argentina: Una mirada sobre el largo plazo <i>María Teresa Brachetta</i>	193
BIENES COMUNES Y SOCIEDAD	
Artículo: La economía descalza a la luz del “a priori antropológico” <i>Andrés Carlos Gabriel Pérez Javaloyes</i>	201



PRÓLOGO

Millcayac reúne en este cuarto número una serie de textos que se organizan en los ejes de Género y Derechos Humanos, Estado y Movimientos Sociales en Nuestra América y Bienes Comunes y Sociedad.

Los artículos incluidos en cada eje presentan una gran diversidad y proceden de campos disciplinares diversos de las ciencias sociales y refieren a temáticas no vinculadas entre sí. El lector o lectora se verá invitado/a a atender cuestiones tan heterogéneas como las políticas extractivistas, la brecha entre los derechos de niños, niñas y adolescentes y la garantía real, los diálogos, tensiones y contradicciones entre feminismos, los movimientos estudiantiles en México, el legado político de Fidel Castro.

Prevalece una mirada crítica, descolonial, desde las perspectivas interculturales, recuperando el pensamiento y las ideas latinoamericanas, para el abordaje de la complejidad latinoamericana y caribeña, de los controles, dominios y expropiación de los sujetos subalternizados/as y de los bienes naturales, como la consideración de las estrategias de resistencia de las mujeres indígenas, de los/as jóvenes y las manifestaciones propias de las expresiones artísticas.

Suyai Malen García Gualda nos dice que interrogar el pasado y la actualidad de los/as mapuce contribuye a reconstruir y recuperar una historia negada. Su artículo “Mujeres Mapuce, Extractivismo y Kvme Felen (Buen Vivir): La lucha por los bienes comunes en Neuquén” abre la sección de Género y Derechos Humanos.

La autora analiza en qué consiste el Kvme Felen y el rol que desempeñan las mujeres dentro de dicho sistema y de cara a los conflictos basados en la lucha contra el extractivismo. Hace un recorrido por la situación de opresión histórica, por las múltiples discriminaciones, y muestra cómo en momentos críticos y conflictivos han sido las mujeres quienes han tomado la palabra y conducido a sus comunidades, convirtiéndose en importantes referentes y lideresas políticas. Cómo a partir de su autorreconocimiento como “mujeres mapuce”, sujetas de derecho, han comenzado a ocupar la arena pública y, al mismo tiempo, a politizar el espacio doméstico-privado en un contexto donde la criminalización y judicialización de la lucha mapuce es moneda corriente durante las últimas dos décadas en el Norte patagónico donde la actual etapa de acumulación de capital reedita viejas prácticas de despojo, depredación, hostigamiento, negación y saqueo.

García Gualda marca que la tríada identidad-territorio-autonomía constituye la base sobre la que se sustenta y justifica el Kvme Felen, y que es posible pensar que el valor del “vivir bien” para los/as mapuce encuentre su principal sustento en su concepción comunitaria y colectiva del trabajo, lo que abre la posibilidad a diálogos interculturales, pendientes y necesarios, entre la realidad de los pueblos de América Latina, la academia y el mundo de la y lo político. Pues, el “buen vivir” entendido y pensado como una crítica al desarrollo capitalista nos coloca ante nuevos y numerosos interrogantes.

En el segundo artículo, Cecilia Zsögön afirma que la institucionalización constituye una forma de controlar a la niñez y adolescencia empobrecidas. “Derechos del niño y privación de libertad: la persistencia de la coerción” es el nombre del texto que pone el foco en la idea de que



el encierro, aun cuando se produzca en instituciones específicas diferenciadas de las de los/as adultos, vulnera el desarrollo integral y estigmatiza a los niños, niñas y adolescentes como delincuentes.

El trabajo analiza la historia, los contextos y las contradicciones tras la implementación, en 2008 de la Ley Nacional 26061 de Protección Integral de Niños, Niñas y Adolescentes en la provincia de Mendoza, Argentina.

Las políticas para la infancia deberían estar centradas, argumenta la autora, en la prevención y no en la represión, mediante el fortalecimiento de redes de contención y socialización. Niños y niñas tienen derecho al respeto, la dignidad y la libertad, entre otras garantías que, a pesar de ser básicas, están lejos de ser efectivas. Si hay un derecho vulnerado es debido a la falencia en alguna institución del mundo de los/as adultos, por lo que serían éstas las que se encuentran en “situación irregular”, y no los niños y niñas.

Zsögön plantea la necesidad de que el cambio jurídico vaya acompañado de una modificación en las prácticas sociales e institucionales que permita finalmente cerrar la brecha entre los derechos y la realidad, ya que los sectores más vulnerables no tienen sus derechos garantizados. Nos marca que algunos obstáculos a superar para la construcción de la ciudadanía para los niños, niñas y adolescentes son la discriminación de la que son víctimas, la burocracia administrativa estatal y la incompreensión a la hora de un abordaje integral de su situación específica.

Tiziana Chiappelli nos presenta –en el tercer artículo de esta revista– en “Relato de experiencia: Feminismo comparados. Un debate poscolonial entre Túnez y Europa sobre el uso del cuerpo desnudo de las mujeres. La experiencia de Amina” la interacción entre el movimiento FEMEN y el contexto tunecino durante la denominada Primavera Árabe. Tomará como hilo conductor el rol desarrollado por una militante de FEMEN en el país del norte africano, y las consecuencias, reacciones y el debate que se generó tras la publicación de una imagen de la joven con los pechos desnudos en Facebook.

Además de los testimonios, la autora explica quienes constituyen el movimiento denominado FEMEN, cómo surgió, cómo se ha expandido más allá del país donde nació. Reflexiona sobre la imagen social de la intervención de Amina, de su trayectoria en la organización FEMEN y su posterior distanciamiento del movimiento; además realiza un análisis del trabajo de campo y de los debates desarrollados en los grupos de discusión. El texto evidencia la construcción social de las imágenes de las mujeres y de la compleja relación entre feminismo, feminismos y feminismos poscoloniales. Performatividad, estrategias comunicativas y mediática, visibilidad. El uso de la desnudez, que sin duda es la base de la amplia difusión de las acciones y eventos de las FEMEN, se analiza y se descompone, se critica y se pone en diálogo con las formas de lucha más tradicionales atravesados por las acusaciones de “islamofobia” y de “imperialismo colonial”.

En el eje Estado y Movimientos Sociales en Nuestra América se presenta en su versión original en francés y su traducción al castellano del sugestivo artículo de Victorien Lavou Zoungbo, titulado “Le métissage paradoxal dans Nuestra América de José Martí”. En dicho trabajo, el autor elude la comodidad de las exégesis destacadas y realiza una revisión no convencional y provocadora de *Nuestra América*, decide transitar por los espinosos y escurridizos senderos de la revisión crítica y se anima a desmitificar a José Martí y su obra,



para ello toma como clave de lectura las nociones de “regímenes de historicidad” de François Hartog y “regímenes de verdad” desarrollados por Michel Foucault, en privilegio de recuperar momentos precisos que determinan posicionamientos y compromisos políticos.

La versión dual del sujeto colonial presentado por José Martí, “el criollo exótico” y “el mestizo auténtico”, y su opción preferencial por el segundo que plantea edificar una “transnacionalidad (latinoamericana) imaginada”, sintetizada por la potencia transformadora y la conciencia política que puede contener un anclaje indigenista, previa a la colonia. Desde otra perspectiva, como la caribeña o la antillana, la pregunta por la presencia histórica de los/as Negros/as no debe soslayarse, sin dejar traslucir residuos coloniales y racistas.

“Hablar de emociones parece una moda, pero nombrar la ética como que no tanto. Emoción, pensamiento y ética van de la mano”, nos aclara Anna María Fernández Poncela en su artículo “Movimientos estudiantiles por la democracia y por la vida en México”.

Tras una revisión del contexto nacional e internacional, de algunos hitos históricos y presentes, la autora ahonda en el surgimiento y desarrollo de dos movimientos estudiantiles en México: Yo Soy 132, de 2012, y Todos Somos Ayotzinapa, de 2014. Ambos surgidos como consecuencia y respuesta a las crisis sociales y económicas, como también a la desconfianza política. En ambos fue la indignación y la solidaridad el “pegamento” emocional y moral que los caracterizan.

Expone cómo la historia reciente de México encuentra a la juventud lanzada a las calles, por la democracia unos y por la vida otros (tras la muerte y desaparición de los y las normalistas), seguidos luego por diversos sectores sociales que los acompañan y se van ampliando las demandas y las simpatías ciudadanas. Además, contextualiza las protestas juveniles que, como en otros países, parecen apuntar a la necesidad de un recambio intergeneracional en el espacio político. La indignación, el entusiasmo de la unión, el placer de expresar el sentimiento de injusticia y la posibilidad de cambio forman el denominador común. Se trata de una nueva generación que no busca la toma del poder sino solucionar problemas concretos, abrir espacios democráticos de justicia y libertad. Explica Fernández Poncela que el objetivo es transformar las ideologías y con ello las mismas formas de vida.

Se trata de dos movimientos que han sembrado una semilla de experiencia, de organización y que han recibido una respuesta interclasista, intergeneracional, interétnica, internacional. Son símbolo de dignidad, solidaridad, sensibilidad y conciencia social necesaria. Lograron despertar la mirada y crítica social hacia no solo la falta de democracia y justicia, sino la deshumanización total. Como se decía en uno de los videos del 132: “Cuando ellos tenían todas las respuestas nosotros les cambiamos todas las preguntas”.

Por su parte Manuel de J. Verdecia Tamayo plantea la necesidad que desde y para América Latina deba construirse una nueva definición del término “confianza política” que posea como característica general lo inclusivo, en vez de la exclusión; lo que prefigura la asimilación de fundamentos epistémicos bolivarianos y martianos desde un prisma de los de abajo. Y afirmará que la ciencia política producida en América Latina está urgida de contribuir a la universalización de la definición de confianza política, por cuanto asumir “los de abajo” como nuevos sujetos históricos implica también su comprensión como objetos y sujetos de la confianza política y una nueva valoración de las relaciones, consecuente con el referente real que permita su resignificación como fuente y validación para la reflexión teórica y la



transformación práctica de la realidad. Apuesta a una nueva conceptualización de la confianza política: como actitud política relativamente estable de disposición y apoyo, resultante de la integración sistémica de componentes cognoscitivos, afectivos y valorativo-conductuales con sus propias influencias, organizaciones, comportamientos y relaciones.

En su artículo “Fidel Castro y la confianza política. Un nuevo enfoque desde para Nuestra América”, demuestra que en el discurso del líder cubano hay formulaciones que fundamentan una nueva visión de la confianza política, la que puede adoptarse como referente para procesos sociales y políticos que ahora acontecen en Nuestra América.

La producción y reproducción del poder en base a la legitimidad, estabilidad y gobernabilidad está presente en el discurso de Castro. Tiene un carácter histórico-concreto, en tanto evoluciona de acuerdo al contexto y la realidad en que se desarrolla e interactúa. Discursos que expresan una dialéctica de continuidad, ruptura y superación. La gobernabilidad encuentra un contenido ético, político y económico articulando intereses individuales con los sociales, y al promulgar los objetivos de la sociedad como interés del Estado y del gobierno.

Siguiendo con la sección de Estado-Movimientos Sociales en Nuestra América, volvemos a México con el texto de Carlos Sergio Aguirre Aguirre “Sobre espectros y memorias subalternas en *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo”. El autor ahonda en la complejidad narrativa de la icónica novela escrita en 1955. Tomará la figura del espectro propuesta por Jaques Derrida, y la relación entre producción cultural y producción social, material que reflexiona Raymond Williams.

La obra de Rulfo, en su carácter crítico, articula una historia de espectros donde se yuxtaponen diversas temporalidades que entran en tensión conflictiva con la historia mexicana. El autor propone discutir cómo la figura del espectro que habita en *Pedro Páramo* fragmenta el presente “vivo general” y recupera las múltiples memorias ocultas, las intimidades enmudecidas, esos murmullos del pasado que se resisten a ser subsumidos por la linealidad y la certeza de las narrativas hegemónicas.

“El espectro también disgrega, atormenta, desajusta y pone en riesgo el presente al violentarlo y llenarlo de fantasmas”. En *Pedro Páramo* el tiempo de la muerte es el tiempo que permite increpar al poder. En la novela, en los intersticios de lo histórico los personajes construyen sus crueldades y sus sufrimientos. Los personajes en estado mortuario son los que cuestionan un pasado que tensiona los pilares históricos de la institucionalización de la Revolución Mexicana. Son esos vencidos los que en su forma espectral nos empujan a que despertemos a los muertos para reparar lo destruido.

Federica Sherbosky nos propone (a proponernos), enmarcado en la filosofía intercultural, un pensar conjunto, un pensar con el otro, con lo que el otro tiene para decirme, para mostrarme, intentando eliminar –o poner entre paréntesis– los supuestos mediante los cuales construyo al otro, para dejarlo que se manifieste. Un pensar que no solo se refleja a través de la palabra sino que abarca numerosas manifestaciones. Nos propone pensar el arte en cruce, como experiencia epistemológica, que renueva la forma de interrogar, de abrir espacios que abarcan otras fuentes, en función de otros modos de dialogar en este sistema-mundo tan profundamente desigual.

La autora enmarca su artículo “El arte como espacio de encuentro: desafíos de la Filosofía Intercultural” desde la perspectiva de Raúl Fornet-Betancourt: las principales líneas de su propuesta implican una crítica y consecuente modificación de la filosofía occidental



tradicional. Se busca romper el discurso monológico. Otro de los objetivos del trabajo es analizar lo artístico como posible ámbito de encuentro intercultural, en el cual se materializan las diferentes cosmovisiones. Todo esto implicará otro modo de diálogo con la alteridad a partir de una ampliación de sujetos y fuentes del filosofar. Estos otros lenguajes implican además una modificación epistemológica, ya que se produce un cruce interdisciplinar de campos.

Se postula al arte, en el artículo de Scherbosky, como una posibilidad de espacio y tiempo de libertad, como el resquicio donde se materializan visiones de mundo en pie de una mayor igualdad. Ámbito de expresión, de imaginación, de mostración plena. Será el arte una posibilidad de crítica al desarrollo de la racionalidad moderna-colonial, y la posibilidad de realización de su anverso liberador.

“Catolicismo y política en la Argentina: una mirada sobre el largo plazo” es el título de la reseña que María Teresa Brachetta hace del libro de Fortunato Mallimacci, *El Mito de la Argentina laica* (Buenos Aires, Capital intelectual, 2015).

El volumen ofrece tres contribuciones notables, nos alerta Brachetta: recoge, sistematiza y compila un conjunto notable de evidencias empíricas construidas por diversas investigaciones. Instala ante los lectores una larga historia de vínculos, cercanía, negociación, instrumentación de la religión entre diversos actores de la política, el Estado y el universo católico. Pone en contacto, virtuosamente, el campo académico con diversos públicos y estimula la reflexión crítica de un “sentido común” que ha naturalizado el vínculo entre la religión católica, el Estado y la nación.

Plantea la hipótesis de que en el país ha existido, por largo tiempo, una matriz política religiosa hegemónica que vincula religión católica y política, se despliega en un análisis que recorre desde fines del siglo XIX hasta entrada el siglo XXI. El artículo resalta que Mallimacci parece proponerse asimismo interpelar a los lectores sobre la carga ideológica contradictoria que conllevan ciertas sentencias o apotegmas. Esos términos sobre los que nos plantamos para pensar, actuar, opinar, militar. Pone en circulación muchas preguntas, pero su objetivo principal parece ser la exhortación a pensar los fenómenos y la trayectoria político-religiosa del país como compleja y atravesada de múltiples contradicciones.

Para la sección que cierra este número de *Millcayac*, Estado y Movimientos Sociales en Nuestra América, contamos con el artículo de Andrés Gabriel Pérez Javaloyes: “La economía descalza a la luz del ‘a priori antropológico’”, en la que el autor desarrolla el intento por resignificar y reactuar el concepto de “desarrollo”. Se propone una lectura de *La Economía Descalza* del pensador chileno Max-Neef, utiliza en términos metodológicos la idea del “a priori antropológico” propuesto por el mendocino Arturo Roig, teniendo en cuenta el “a priori de la subjetividad”, el “a priori de la historicidad”, el “a priori de la empiricidad” y el “a priori de la cotidianidad”.

La economía descalza gestada en los años 70 aborda la distinción entre necesidades y satisfactores de necesidades, analizando así el sentido de la noción “pobreza” y sus efectos sobre la emergencia de patologías sociales.

Rescata la obra teórica y práctica de Max-Neef que toma partido por la gente y porque integra las filas de aquellos “invisibles” a los ojos de la “Historia”. Señala que la invisibilidad no solo es histórica sino económica. Se trata de llevar los sectores “invisibles” a la primera



plana de la vida y permitirles que finalmente se manifiesten y “hagan lo suyo”. Procura una redistribución drástica del poder, por medio de la organización comunal horizontal. Se trata de pasar de un gigantismo destructivo a una pequeñez creativa. Parte de la noción de individualidad de Max-Neef que deja la puerta abierta para pensar las necesidades colectivas desde una visión ecológica y humanista.



Suyai Malen García Gualda

Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura, Universidad
Nacional del Comahue. CONICET. Argentina

gsuyai@hotmail.com

MUJERES MAPUCE, EXTRACTIVISMO Y KVME FELEN (BUEN VIVIR): LA LUCHA POR LOS BIENES COMUNES EN NEUQUÉN

Resumen: *El presente trabajo se inscribe dentro de la investigación que desarrollamos en el marco de nuestra tesis doctoral. En esta oportunidad nos centramos en la importancia que las mapuce han desarrollado a lo largo de ciertos conflictos en defensa de su territorio, autonomía e identidad. Pues, desde hace años, la provincia de Neuquén se ha convertido en escenario de numerosas luchas políticas que denotan la importancia y el valor de los bienes comunes que allí se encuentran. En este contexto irrumpe con fuerza el Kvme Felen, entendido como un sistema autónomo de vida mapuce. Por ello, en base a datos obtenidos a lo largo de nuestro trabajo de campo y a bibliografía relevada durante el proceso de indagación teórica, nos proponemos conocer el rol y la participación de las mujeres en el Kvme Felen en el marco de una coyuntura caracterizada por un elevado nivel de conflictividad social y criminalización de la protesta indígena.*

Palabras clave: *Pueblos originarios, mujeres, Kvme Felen (Buen Vivir)*

Mapuce Women and Kvme Felen (“Good Living”)

Abstract: *This work falls within the research that we have developed as part of our doctoral thesis. On this occasion we focus on the importance that the mapuce women have developed along certain conflicts in defense of their territory, autonomy and identity. For years, Neuquén province has become the scene of numerous political struggles that show the importance and value of the common goods found there. The “Kvme Felen” vigorously bursts in this context, understood as a mapuce autonomous life system. Therefore, based on data obtained during our fieldwork and on information gathered through theoretical research, we intend to know the role and participation of women in the Kvme Felen within a context characterized by a high level of social conflicts and criminalization of the indigenous protest.*

Keywords: *native populations, Women, Kvme Felen (“Good Living”)*



A la memoria de Cristina Linkopan¹

Introducción

Las numerosas comunidades mapuce² (*lofce*) asentadas en la actual provincia de Neuquén se encuentran, en muchos casos, en plena lucha por territorio, autonomía e identidad. Desde la década de los noventa, estos tres ejes han servido como aglutinadores o elementos estructurantes de la resistencia y lucha en defensa de los derechos colectivos indígenas en esta región. En la actualidad han cobrado vital relevancia los conflictos territoriales asociados a la explotación de hidrocarburos en áreas habitadas tradicionalmente por comunidades mapuce. En este marco, los/as indígenas han alcanzado un importante protagonismo en la escena del debate público-político.

Es innegable que la irrupción política de los/as mapuce en la provincia de Neuquén, región norte de la Patagonia argentina, no es un fenómeno novedoso. Pues, como mencionamos anteriormente, la década de los noventa significó un momento clave en la historia reciente del pueblo mapuce. En plena expansión del capitalismo neoliberal-globalizado fueron numerosas las voces de denuncia que acusaron al gobierno provincial, hegemonizado por el Movimiento Popular Neuquino (MPN) desde hace décadas, de ser cómplice de la entrega arbitraria, privatización y saqueo de los territorios indígenas³.

Desde entonces no han cesado los conflictos territoriales que encuentran como protagonistas a los pobladores originarios y como contraparte al Estado –en sus distintos niveles– y a diversos sectores privados. Esto tampoco es una novedad si tenemos en cuenta la larga tradición de despojo que han sufrido los/as indígenas desde la mal llamada Conquista del Desierto⁴. En efecto, tal como señala José Seoane, en este rincón del mundo existe y perdura una “larga memoria del extractivismo” (2012). Dicha memoria, en los últimos años, claramente se ha reactivado en el marco de una nueva etapa de acumulación de capital basada fundamentalmente en la desposesión (Harvey, 2005) y, por tanto, en la violencia.

Ahora bien, frente a este panorama sustancialmente beligerante y por momentos desalentador, cabe preguntarse: ¿cuál es la contrapropuesta mapuce? En este sentido, observamos que existe una noción-idea-alternativa que comparten numerosos pueblos indígenas y que se repite,

¹ Cristina Linkopan, “Tina”, fue logko (máxima autoridad) de la comunidad Gelay Ko y referente de la lucha contra la fractura hidráulica en la provincia de Neuquén. Tina falleció a los treinta años, el 14 de marzo de 2013, luego de ser diagnosticada de hipertensión pulmonar. Actualmente se la recuerda como una valiosa lideresa del Pueblo/Nación Mapuce.

² En el presente documento utilizamos el término *mapuce* (igual en plural y singular) según el grafemario Ragileo.

³ Hacemos referencia explícita a la irrupción política del Pueblo/Nación Mapuce en la década de los noventa, ya que entendemos al afamado conflicto Pulmarí (iniciado en 1995) como un momento clave en la historia reciente del mencionado pueblo. A los fines de profundizar sobre este tema, sugerimos la lectura de Papazian, Alexis (2013); Carrasco, Morita y Briones, Claudia (1996); García Gualda, Suyai (2015); entre otros/as.

⁴ Creemos importante resaltar que hay una nutrida producción teórica sobre los diversos momentos conflictivos que los pueblos indígenas han enfrentado a lo largo del tiempo en la región que nos compete. Por ello, entendemos preciso indicar



como lecturas sugeridas a los trabajos de Carrasco, Morita, y Briones, Claudia (1996); Briones, Claudia, y Díaz, Raúl (1997); Briones, Claudia, y Agosto, Patricia (2007); Lenton, Diana et al (2010); Moyano, Adrián (2007); Aranda, Darío (2010); Lanata, Juan Carlos (2014), entre otros/as.

con diferentes nominaciones y características, a lo largo y ancho de toda América Latina: el “buen vivir”. En el caso que nos compete, los/as mapuce han elaborado y debatido profundamente en torno a la idea de *Kvme Felen*, es decir, de un sistema de vida autónomo para el pueblo/nación mapuce. Frente a esto y producto de nuestra investigación doctoral, centrada en la participación política de las mujeres mapuce en los conflictos territoriales de la provincia, nos hemos propuesto en este documento analizar en qué consiste el *Kvme Felen* y cuál es el rol que desempeñan las mujeres dentro de dicho sistema y de cara a conflictos basados en la lucha contra el extractivismo.

Nuestro principal supuesto de trabajo establece que las mujeres mapuce padecen una situación de opresión histórica producto de múltiples discriminaciones que se intersectan entre sí. Sin embargo, observamos que en momentos críticos y conflictivos han sido las mujeres quienes han tomado la palabra y conducido a sus comunidades, convirtiéndose en importantes referentes y lideresas políticas. Por ello, afirmamos que estas mujeres a partir de su autorreconocimiento como “mujeres mapuce” sujetas de derecho han comenzado a ocupar la arena pública y, al mismo tiempo, a politizar el espacio doméstico-privado⁵. En esta dirección nos encaminamos en los siguientes títulos. Para ello, utilizaremos información recogida durante un largo proceso de indagación teórica y relevamiento bibliográfico. Además, presentaremos parte del material que hemos logrado durante nuestro trabajo de campo en distintas comunidades mapuce. En este punto, queremos destacar que se trata de una investigación anclada en el gran área de conocimiento que implica la ciencia política, con aportes propios de otras disciplinas y, fundamentalmente, de los estudios de género.

Por todo lo dicho, en el primer apartado nos abocaremos a describir el contexto actual de la provincia de Neuquén. A partir de un breve recorrido por algunos hitos de la historia reciente, comenzaremos a visualizar en qué consiste y de qué hablamos cuando hacemos referencia a la lucha o el conflicto territorial que protagonizan los/as mapuce en defensa de los bienes comunes de la naturaleza. Luego, en un segundo título, analizaremos la propuesta –alternativa– mapuce basada en la idea o noción de *Kvme Felen*. En este punto, haremos especial uso de documentos elaborados por organizaciones macropolíticas del pueblo/nación mapuce, tales como la

⁵ Ver Sciortino, Silvana (2009) y Ketterer, Lucy (2011).

Confederación Mapuce de Neuquén y el Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Finalmente nos detendremos en las voces de las mujeres que han emergido en los últimos tiempos, en su participación, para animarnos a pensar y repensar el rol de las mujeres mapuce en la actualidad en contextos de conflicto. Para cerrar, aproximaremos algunas notas finales a modo de conclusión, con el ánimo de continuar estos debates en posteriores escritos.

Panorama general de la realidad mapuce: acumulación de capital, violencia y despojo

Atrevida, arrogante y audaz, como la define su nombre en *mapuzugun*⁶ –en referencia al río que la atraviesa– la provincia de Neuquén (*Ñedquén*) se ubica en el extremo noroeste de la Patagonia argentina. Nutrida por los contrastes que presentan sus paisajes, desde la Cordillera de los Andes hasta la meseta patagónica, Neuquén se coloca como uno de los principales destinos de turistas e inversores extranjeros. Es innegable que se trata de una provincia rica, diversa y, básicamente, “joven”, ya que fue incorporada como territorio nacional recién en 1884 (por la Ley 1532) y elevada al rango de provincia en 1955. Numerosas son las características que hacen de Neuquén una tierra única, entre ellas no podemos dejar de mencionar la hegemonía política del partido gobernante, la presencia de una contracultura de la protesta (Petruccelli, 2015) y la persistencia de diversas matrices culturales.

El período comprendido entre las décadas de los sesenta y setenta constituyó un momento clave para el desarrollo político y económico de la provincia⁷, dado que fue en las elecciones de 1973, cuando el MPN triunfó –ballotage mediante– sobre el Frente Justicialista de Liberación (FreJuLi). Fue entonces cuando el partido “neoperonista” se convirtió en un partido hegemónico dentro del sistema político provincial (Favaro, 2012). Además, fue en este período en el cual Neuquén vivió una poderosa expansión económica al ingresar al régimen de acumulación nacional como región apta para la explotación de hidrocarburos, cuyo mayor hito estuvo marcado por el descubrimiento del yacimiento gasífero Loma de la Lata⁸.

Desde entonces hay una marcada tendencia por parte del Estado provincial a generar “zonas liberadas” para el avance corporativo de industrias extractivas, política que afecta de manera directa a los territorios y territorialidades

⁶ Lengua mapuce, la lengua de la tierra.

⁷ Cabe aclarar que la organización política del pueblo *Mapuce* en la provincia emergió notoriamente hacia finales de la década de los sesenta, durante el gobierno de don Felipe Sapag. Además, vale resaltar que las particularidades de la política neuquina hicieron posible que, más allá del golpe de Estado liderado por el general Juan Carlos Onganía, en 1970, fuese fundada la Confederación Indígena Neuquina con la activa participación de Felipe Sapag y el obispo Jaime De Nevares (Falaschi, 1994). En este punto es indispensable resaltar que el Movimiento Popular Neuquino, partido hegemónico en la provincia, fue fundado en 1961 en la localidad de Zapala y con Elías Sapag a la cabeza. El mencionado partido detenta el poder –ininterrumpidamente– en Neuquén desde 1963 hasta la actualidad.

⁸ Los yacimientos de Puesto Hernández en 1969 y de Loma de La Lata, en 1977 –van a proveer a la mitad de las reservas comprobadas de gas natural del país– permiten



orientar la tendencia de Neuquén hacia un modelo caracterizado por la definición energética. Se inauguran tramos de oleoductos que pasan por los territorios neuquino-rionegrino (Puesto Hernández-Medanito-Allen)/(Challacó-Centenario-Allen). En 1975 se convierte la destilería de YPF en Plaza Huincul en una nueva y moderna procesadora que en una década destila el 30% de su producción. Respecto del gas, concluye la construcción del gasoducto entre Sierra Barrosa (Neuquén) y General Cerri (Bahía Blanca). La finalización de la obra El Chocón-Cerros Colorados en 1972, junto con los nuevos yacimientos de petróleo y gas, colocan a Neuquén en el escenario nacional” (Favaro, 2005: 6). Para mayor información sobre estos puntos se destacan los trabajos de Favaro, Orietta, y Arias Buciarelli, Marío (1999) y Favaro, Orietta (2007).

⁹ Ver Falaschi, Carlos (2001) y Aranda, Darío (2015).

¹⁰ *Logko* es la máxima autoridad de la comunidad, la traducción literal podría ser “cabeza de comunidad”.

¹¹ Como señala, Diego Pérez Roig (2012, 13): “[e]l reconocimiento a las provincias del derecho a otorgar permisos de exploración y concesiones de explotación, almacenaje y transporte de hidrocarburos en sus respectivas jurisdicciones, las convirtió finalmente en interlocutoras directas del capital privado, y en garantes de sus condiciones de acumulación. En este marco, Neuquén constituye un caso paradigmático tanto por la magnitud de sus recursos y reservas, como por la velocidad con que descerrajó importantes porciones de su territorio para la explotación

indígenas⁹. Ya en 1998, muchos referentes de la Coordinadora de Organizaciones Mapuce de Neuquén (COM) expresaban una extrema preocupación por el tema:

...[e]l Estado acomete con innumerables concesiones en nuestras comunidades. Aunque la mayor parte de los permisos dados en territorio mapuce (zona centro) tienen carácter “exploratorio”, las actividades de detonaciones sísmicas, perforación, aperturas de picadas, vertidos de desechos, y agresión a las comunidades mapuce y otros pobladores ya ha causado severos daños que anuncian lo que vendrá (Observatorio Petrolero Sur, 2012).

A esto podemos sumarle las palabras de la *logko*¹⁰ de la comunidad *paynemil*, ubicada en el corazón de Loma de la Lata, quien de manera tajante sentenció:

...si [las empresas] no pueden explotar [petróleo y gas] en nuestro territorio, sacan un caño más allá y chau. La tensión es tan grande que estamos sobre uno de los yacimientos más importantes y no tenemos servicios básicos, hasta tomamos agua embotellada por el nivel de contaminación (E.P., entrevista personal, enero de 2009).

Las anteriores declaraciones dan cuenta del rebasamiento sobre el territorio y los derechos de los pueblos indígenas, los cuales gozan de reconocimiento provincial, nacional e internacional. Dicha situación se ha incrementado a lo largo de los años 2000, ya que paulatinamente se ha observado una notable expansión de la frontera hidrocarburífera¹¹. De hecho, en 2011 la empresa YPF-Repsol anunció uno de los mayores hallazgos de petróleo de la historia (Aranda, 2015). A partir de ese momento la escalada de conflictos fue en aumento, pues había comenzado una nueva etapa de acumulación en desmedro de los habitantes tradicionales u originarios de los territorios próximos a “conquistar”. Claramente, en esta etapa imperialista de la economía global los bienes de la naturaleza o bienes comunes se presentan como “elementos” indispensables, vitales, para la producción y reproducción capitalista. En consecuencia, de acuerdo con pensadores/as como David Harvey (2005) y Rhina Roux (2008), podemos afirmar que nos hallamos en un momento caracterizado por la acumulación por desposesión/despojo, cuestión que necesariamente es acompañada por múltiples modalidades de violencia¹². Al respecto entendemos, más allá de las distancias epocales, acertadas y vigentes las afirmaciones de la afamada Rosa Luxemburgo:

...Como las organizaciones sociales primitivas de los indígenas son el muro más fuerte de la sociedad y la base de su existencia material, el método inicial del capital es la destrucción y aniquilamiento sistemáticos de las organizaciones sociales no capitalistas con las que tropieza en su expansión... El capitalismo no tiene más solución que la violencia... El método violento es aquí el resultado directo del choque del capitalismo con las formaciones de economía natural que ponen traba a su acumulación (1968: 180).

En efecto, la acumulación de bienes comunes es el objetivo de ciertos sectores hegemónicos aliados con los gobiernos de turno, como bien dicen algunas mapuce: “Estamos siendo atacados por empresarios, por grandes proyectos que traen y que le convienen al gobierno” (E.A., entrevista personal, 28 de febrero de 2013). Lo cierto es que estos procesos han desatado numerosas expresiones de resistencia y repudio; y en este contexto los/as mapuce han ocupado un rol estratégico como parte fundamental de la contracultura de la protesta propia de Neuquén¹³. Este protagonismo desempeñado por el pueblo/nación mapuce en la lucha por la defensa de los bienes de la naturaleza se ancla en su concepción de territorio (Agosto y Briones, 2007). En este sentido, cabe indicar que para los/as mapuce el territorio es una construcción social que surge a partir de las relaciones sociales y de producción; de esta manera son las relaciones sociales las que definen las formas de organización espacial y de apropiación del territorio. Por tanto, se trata de un espacio socializado y culturalizado, portador de significados, que es parte del sistema social y, a su vez, condiciona su funcionamiento (ODHPI, 2008).

Asimismo, en este punto resulta menester agregar que dentro de la concepción filosófica del Pueblo/Nación Mapuce la noción de *Mapu* no se acota al suelo o a la tierra, entendida como mera materia, sino que implica un concepto integral donde cada *Newen*, cada vida, es *Mapu*. Así, a raíz de esta pertenencia territorial surge la identidad particular de cada ser, de allí deviene el original nombre de *Mapunce*, el cual significa “gente parte, gente enraizada en el *Mapu*” (ODHPI, 2010: 102). Es por esto que la organización territorial mapuce se basa en el *Az Mapu* (leyes de la naturaleza/ordenamiento), tiene su origen o inicio en cada *lof* (comunidad) y continúa en un *Kiñe Az Mapu* (entidad territorial) a modo de subsistema o parte fundamental del *Waj Mapu* (ODHPI, 2008). El *Waj Mapu*, por su parte, es una noción compleja que refiere al ordenamiento circular de las vidas que componen esta gran energía, la cual podría ser traducida como “cosmos”.

hidrocarburífera. A partir de sucesivas rondas licitatorias y adjudicaciones directas a sus empresas estatales de energía, durante la década de 2000 se completó el “loteo” del subsuelo provincial”.

¹² En este sentido resulta interesante complejizar la idea de “acumulación por desposesión” con la de “acumulación por despojo”, en tal sentido Rhina Roux plantea: “[e]l nuevo ciclo de acumulación abierto en el último cuarto del siglo XX se despliega simultáneamente en el interior de las relaciones mercantiles ya instituidas y en confrontación con otras matrices civilizatorias: incorporando bienes naturales en los circuitos de valorización, extendiendo la economía mercantil-capitalista, disolviendo antiguas comunidades agrarias, expulsando y proletarizando poblaciones indígenas y campesinas. El incremento de la explotación en la relación salarial y la acumulación por despojo aparecen superpuestos y combinados, aunque en una escala infinitamente superior dadas las innovaciones científicas tecnológicas” (2008: 7).

¹³ Ver Petrucelli, Ariel (2015).



Por todo lo descrito, el territorio aparece como el elemento vertebrador de la organización, resistencia y lucha mapuce en el Sur argentino. Y, evidentemente, esta concepción del territorio –y territorialidades– colisiona con los intereses económicos y políticos de los capitales nacionales e internacionales y, también, de los gobiernos locales y provinciales. Por este motivo, creemos que con razón Luis Tapia (2007) afirma que la lucha por la tierra que llevan a cabo los pueblos indígenas no se acota a una mera disputa por la posesión de un “recurso natural” sino que devela tensiones epistémicas, producto de históricos intentos de homogeneización cultural. Entonces, cabe pensar a estos conflictos como herederos directos de la lucha y resistencia contra el colonialismo, como parte del escenario neocolonial que acompaña a la actual etapa de acumulación de capital, la cual reedita viejas prácticas de despojo, depredación, hostigamiento, negación y saqueo.

La irrupción política y epistémica de los/as indígenas frente al avance de las industrias extractivas y mega-emprendimientos turísticos demuestra que la supuesta y pretendida homogeneidad cultural sobre la cual se erige la “argentinidad” no existe. Pues, no podemos perder de vista que el Estado-nación argentino se fundó sobre ciertos discursos –todavía vigentes– que promueven y sostienen la “extranjerización” mapuce¹⁴. En efecto, actualmente ante cada nuevo conflicto territorial se activan mecanismos-estrategias que buscan perpetuar dichos discursos:

...acá hemos sufrido, gobierno tras gobierno, discriminación, racismo, de la gente blanca hacia nosotros. Siempre nos trataron de mentirosos, usurpadores y para este gobierno no hay mapuce (E. A, entrevista personal, 28 de febrero de 2013).

En efecto, la criminalización y judicialización de la lucha mapuce se ha convertido en los últimos veinte años en moneda corriente en el norte patagónico. En este sentido cabe destacar la reseña que hace Claudia Briones y Patricia Agosto del contexto en cuestión:

...la militarización en las zonas de disputa; la aprobación de leyes terroristas, intentando aplicarlas a quienes se resisten; y la judicialización y criminalización de las luchas acusando muchas veces a los protagonistas de las mismas de “usurpadores” de las tierras en disputa, forman parte del cuadro de situación. La represión policial y de otras fuerzas de seguridad; las órdenes de desalojo y la apertura de causas penales por parte de la justicia; la venta ilegal

¹⁴ La conocida y aún vigente teoría de la araucanización o teoría de la araucanía emergió como argumento legitimador de las políticas expansionistas de Nicolás Avellaneda y Julio A. Roca. Esta –presunta–extranjería mapuce alimentó y reprodujo a lo largo de los años la invisibilización y la negación de la población indígena en nuestro país. Al respecto, resulta necesario subrayar que existe una importante cantidad de investigaciones que abordan la temática, entre ellas las producciones de Moyano, Adrián (2007) (2013); Lenton, Diana (1998); Escolar, Diego et al. (2010); Briones, Claudia, y Díaz, Raúl (1997) y Radovich, Juan Carlos (2013), etcétera.

de tierras supuestamente fiscales; las permanentes intimidaciones de empresarios y fuerzas públicas completan el cuadro, siendo formas frecuentemente aplicadas por los poderes privados y públicos contra los pueblos originarios (2007: 297).

No podemos perder de vista que hasta la fecha las más de cincuenta comunidades mapuce que habitan el territorio neuquino enfrentan numerosas causas penales, la mayoría de ellas por “usurpación” y “desobediencia”. De hecho, según datos expuestos por el Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (ODHPI), desde 2005 hasta 2013, se han abierto cerca de 60 procesos contra miembros mapuce por ejercicio de derechos colectivos. En consecuencia, en el mencionado período 347 indígenas fueron imputados. Evidentemente, Maristella Svampa y Claudio Pandolfi acertaron al afirmar que hoy en día la “cuestión indígena” se redujo a una “cuestión penal” (en ODHPI, 2013: 31). Indudablemente el pueblo/nación mapuce enfrenta importantes enemigos que buscan apropiarse de los bienes naturales a toda costa, sin embargo los/as mapuce han logrado organizarse y resistir. En este marco aparece con fuerza, como alternativa, autónoma y mapuce, la noción que abordaremos seguidamente: el *Kvme Felen*.

Breve aproximación a la noción de *Kvme Felen* (Buen Vivir)

Le explicamos de todas las formas que su discurso de “progreso” y “desarrollo” no servía para sostener nuestras formas de vida, basadas en el *Kvme Felen* o Buen Vivir que es lograr nuestro bienestar físico, espiritual, en armonía con la naturaleza y el conjunto de todas las vidas que ella encierra. Y que por el contrario, ese “desarrollo”, atenta contra nuestro *Kvme Felen*.

Consejo Zonal Xawvn Ko, 2014

A los fines de este artículo nos hemos propuesto analizar de manera sintética –y lo más esquemática posible– en qué consiste la noción de *Kvme Felen*, análoga al Buen Vivir propuesto por diversos pueblos y naciones indígenas de América Latina. Para ello, haremos uso de un documento, elaborado en 2010 por la Confederación Mapuce de Neuquén, el cual se titula “Propuesta para un *Kvme Felen* Mapuce”. Asimismo, cabe agregar que a lo largo de nuestra reflexión utilizaremos datos obtenidos durante nuestro trabajo *in situ* y fuentes documentales producto de un arduo trabajo de recolección y selección bibliográfica.



Para comenzar este apartado, debemos mencionar que el documento a analizar, elaborado por la confederación, aproxima una esquemática y sintética definición de la noción que nos convoca, y al respecto dice:

...[el] *Kvme Felen* es el sistema de vida del pueblo mapuce, que significa estar en equilibrio con uno mismo y con los demás *Newen*, por ser parte del *Waj Mapu* (2010: 12).

Aquí resulta necesario indicar que de acuerdo con el pensamiento tetrádico del ser mapuce, cada *Newen* (fuerza del cosmos) se organiza según los cuatro elementos que lo conforman y dan origen: *Kuse* (anciana), *Fvca* (anciano), *Vjca Zomo* (joven mujer) y *Wece Wenxu* (joven varón). De esta forma, la unidad y el equilibrio para la cultura mapuce solo son posibles a partir de la complementariedad entre género y generaciones. Al respecto nos interesa compartir algunas palabras de una referente y autoridad mapuce, quien de forma sencilla nos ha explicado:

Si hablamos desde nuestra cosmovisión, obviamente tenemos que referirnos a lo que nosotros entendemos, como pueblo mapuce, como nuestras leyes, en nuestro idioma el *Az Mapu*, lo que implica el ordenamiento circular y horizontal de todas las vidas. Incluidas las personas, porque somos parte. A partir de eso, todos los elementos, todas las vidas del *Waj Mapu* se organizan respondiendo, de alguna manera, su organización básica digamos, respetando género y generación, los adultos y los jóvenes, varones y mujeres... Esto está dicho dentro de nuestra propia concepción espiritual, podríamos decir... Lo que también implica, de alguna manera, la complementariedad o lo opuesto complementario que funciona de esa manera (P.P., entrevista personal, 9 de agosto de 2012).

En este sentido, el documento agrega:

... el *Kvme Felen* es vivir en armonía desde el *Ixofij Mogen* [biodiversidad], retomando el *Az Mapu*, los principios ancestrales mapuce de ordenamiento circular, holístico y natural... (CMN, 2010: 12).

Desde esta lógica de pensamiento, cada espacio territorial tiene un *Az* específico, es decir, características propias que influyen en la vida de las personas, de esta forma el territorio se constituye en fuente de conocimiento y sabiduría. Todas las personas adquieren características propias y distintivas acordes al espacio territorial en el que se desenvuelven y a las fuerzas que allí se encuentran. Es por ello que cada familia cuenta con *Tuwvn* (origen territorial)

y *Kvpan* (origen familiar), los cuales determinan el *Az*, es decir la identidad de cada *Ce* (persona). Indudablemente, es en el espacio del territorio comunal donde se generan y regeneran socialidades, allí se territorializa/corporiza el discurso, las narrativas sobre las relaciones sociales –y de género– (Espinoza-Damián, 2010). Así, en relación con el valor del territorio en la cultura mapuce, el documento que analizamos expone: “...de ahí la importancia y centralidad del territorio para nuestra identidad y cosmovisión; en él radica nuestro origen, nuestro ser y desde él es que ejercemos nuestro gobierno” (CMN, 2010: 12).

La concepción mapuce de los bienes comunes, usualmente llamados recursos naturales, resulta medular al pensar el sistema de vida mapuce, el *Kvme Felen*. Al respecto los/as mapuce arguyen que “para nosotros no son recursos, sino un conjunto de vidas que conforman el *Ixofij Mogen* del cual somos parte, no dueños” (Consejo Zonal *Xawvn Ko*, 2014).

Uno de los puntos nodales que emerge con fuerza es, indudablemente, la noción de “desarrollo” vigente. En este sentido, como anticipamos, el *Kvme Felen* se instituye como una propuesta alternativa para los pueblos indígenas, análoga al *Sumak Kawsay*, al *Suma Qamaña*, al Buen Vivir expuesto por pueblos de otras latitudes. Dicen los/as mapuce:

...[el *Kvme Felen*] se propone ir más allá de una planificación para el mejoramiento de la “calidad de vida”, propia de los “planes de desarrollo” que se promueven desde la lógica del sistema capitalista (CMN, 2010: 33-34).

La crítica sustancial a la noción de “desarrollo” que convive en las diversas propuestas de Buen Vivir es producto de cosmovisiones y culturas ancestrales y, al mismo tiempo, supone un proceso político e intelectual de larga data. Pues, no podemos negar que no solo los pueblos indígenas han sido críticos de la idea de desarrollo imperante en el mundo capitalista. De hecho, existe una larga tradición académica crítica y una serie de personalidades políticas que han contribuido a este importante debate económico-político¹⁵. Según algunos/as pensadores/as, por ejemplo Raúl Zibechi, esta tendencia crítica o contrasistemática responde a cierta imbricación de “ideologías” y fuentes políticas y sociales que han confluído y alimentado las prácticas de los movimientos sociales en la región: el guevarismo, la insurgencia indígena y la teología de la liberación (citado en Borón, 2012).

A nuestro juicio, el Buen Vivir abre la posibilidad a diálogos

¹⁵ Resulta menester destacar la centralidad que el pensamiento marxista ha detentado en esta larga tradición crítica y, fundamentalmente, algunos de sus principales referentes en América Latina, como por ejemplo Mariátegui. Para profundizar este tema sugerimos la lectura de: Borón, Atilio (2012).



interculturales, pendientes y necesarios, entre la realidad de los pueblos de América Latina, la academia y el mundo de la y lo político. Pues, el Buen Vivir entendido y pensado como una crítica al desarrollo capitalista nos coloca ante nuevos y numerosos interrogantes. Dicho de otra manera, este debate conduce a repensar la noción de desarrollo presente en las estructuras estatales y, por tanto, al Estado liberal en sí mismo. Ciertamente, en la coyuntura actual la discusión va más allá y lo que hoy en día se ha instalado en América Latina es, en realidad, una profunda controversia civilizatoria¹⁶. No basta con pensar la relación humano-naturaleza, puesto que la realidad desnuda la imperiosa necesidad de repensar, también, las relaciones entre seres humanos. Ejemplo de ello es la emergencia del debate en torno a las relaciones de género, entendidas como relaciones de poder y dominación.

¹⁶ Sugerimos la lectura de León, Irene (coord) (2010).

Ahora bien, con el afán de conocer con mayor detalle la idea de *Kvme Felen*, buscamos cuáles son los principales componentes de este sistema de vida. Dicho de otro modo, nos preguntamos: ¿Qué supone el sistema de vida autónomo mapuce? ¿Cuáles son los puntos o temas sobresalientes? Y así, embarcados en esta búsqueda, hallamos la siguiente descripción:

...Supone concebir nuestro *Kvme Felen* desde *Az Ce*, la identidad; entender al *Waj Mapu*; al *Yafytun*, fortalecerse a través de los alimentos, del buen comer y el buen beber. Es también *Kisugvnewvn*, ejercer soberanía. Significa comprenderlo a través del *Ayekan-Kawiñ*, que indica saber danzar, divertirse y celebrar. Implica no ser *Koyla* ni *Weñefe* ni *Cofv*: no ser mentiroso, no ser ladrón, no ser flojo. Es *Kvme Kvzawvn*, saber trabajar. Es *Epvnpvlekejuwvn*, trabajar en reciprocidad. Es hacer *Gvxamkan*, saber comunicarse. Saber ser *Vbmen*, ya que el vivir bien no es acumular bienes. Es respetar la dualidad de género y generación. Es *Xvkawvn*, respetar para ser respetado. Es hacer *Feyentun*, respetar la palabra de los mayores como una sabiduría. Incluye tener *Nor Kimvn*, tener educación propia, autónoma (CMN, 2010: 39).

En la anterior cita, observamos que se hace alusión, específicamente, a la idea de “buen vivir-vivir bien” como algo complejo que no implica “acumular bienes”. En este sentido, es posible pensar que el valor del “vivir bien” para los/as mapuce encuentra su principal sustento en su concepción comunitaria y colectiva del trabajo. En relación con este tema el documento elaborado por la confederación agrega “desde esta concepción, es lo contrario a las prácticas capitalistas, donde se prioriza el egoísmo, el individualismo y el lucro en

desmedro de los demás y de la naturaleza” (2010: 43).

Sobre este tema también son ilustrativas las explicaciones dadas por técnicos y especialistas en el “Informe jurídico, filosófico y técnico de evaluación de impacto socio-ambiental de la actividad hidrocarburífera en las comunidades mapuche y sus territorios”, en el cual se lee:

El mapuche aplica el concepto de *Ixofij Mogen*, en el cual el motor de la sociedad no es la búsqueda de un crecimiento económico o rentabilidad extrema, sino el equilibrio que solo puede entregar una interacción de reciprocidad económica, cultural y social (Falaschi, 2001: 14).

Todos estos puntos que hemos recuperado son comunes, como ya dijimos, a otros pueblos y naciones indígenas. Claramente, esta similitud se puede visualizar, por ejemplo, si tomamos en cuenta las declaraciones del dirigente indígena Mario Palacios, presidente de la CONACAMI (Perú):

El Buen Vivir es [todavía] un proceso en construcción a partir de la diversidad de nuestros pueblos, en cada país; tiene que ver con todos los aspectos de la vida, no es solamente con la defensa de la madre tierra, o con la relación armónica entre la madre tierra y el hombre, o del hombre con el hombre y con la sociedad, tiene que ver con muchos aspectos. El Buen Vivir tiene que ver con el bien alimentarse, con el buen dormir, con el buen bailar o danzar, porque en el mundo andino, ancestralmente y hasta hoy en nuestras comunidades, todos los trabajos lo hacemos bailando, porque el trabajo es una alegría y no un castigo como en la concepción occidental. Los pueblos indígenas hemos empezado a cuestionar algunos conceptos sobre los que se cimienta (se basa) el capitalismo occidental. Uno de estos cimientos del capitalismo está en el crecimiento, en el desarrollo. Este proyecto del Buen Vivir, como el proyecto de los pueblos indígenas, es un proyecto de vida, de la vida, por la vida y para la vida (citado en Caudillo Félix, 2012: 1).

Retomando las ideas expuestas anteriormente en torno a la importancia de repensar las relaciones “humano-humano”, deseamos detenernos brevemente en la importancia que detenta al interior del Buen Vivir y del *Kvme Felen* la urgencia de reflexionar en torno a uno de los bastiones del modo de producción capitalista: el patriarcado. Pues, la violencia de género emerge como una realidad a debatir en el seno de las comunidades indígenas y, también, de cara a la sociedad no-indígena. La situación de subordinación social que padecen las mujeres mapuche es innegable, sin embargo es cierto que en los últimos cinco años hemos evidenciado un renacer de ciertas discusiones sobre el tema. Y algunos de los resultados



de dichas discusiones y debates, todavía en curso, se han plasmado en los escritos dedicados al *Kvme Felen*. Por ejemplo en el documento “Propuesta para un *Kvme Felen Mapuce*”, se sugiere:

Vivir bien es priorizar la complementariedad, que postula que todos los seres que viven en el planeta se complementan unos con otros. Los niños y niñas, se complementan con ancianas y ancianos, el hombre con la mujer, la oscuridad con la claridad, lo positivo con lo negativo. Nada en el *Waj Mapu* existe sin su par. Lo opuesto es complementario, no antagónico (CMN, 2010: 44).

Esta visión basada en la complementariedad no es exclusiva del pueblo/nación Mapuce, puesto que numerosos pueblos de América e incluso de África comparten rasgos similares. Hace ya varios años que diferentes autoras feministas, como Gerda Lerner (1990), aseguran que en numerosas poblaciones no occidentales la asimetría sexual, antes de la conquista y colonización, no suponía relaciones de dominación o subordinación sino que implicaban una mirada basada en la complementariedad. Al respecto, también Silvia Federici ha opinado:

... antes de la conquista, las mujeres americanas tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran iguales a los hombres, se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad (2010: 343).

Vale decir que el debate sobre la complementariedad ha ganado protagonismo en los últimos tiempos entre los feminismos latinoamericanos. Por este motivo hay un amplio abanico de posturas al respecto. Por un lado encontramos autoras decoloniales, como María Lugones (2008), que nos acercan a la idea del igualitarismo ginecrático y no-engenerizado como forma de organización social en las sociedades no-blancas. Por otro lado, encontramos a las feministas comunitarias¹⁷, quienes son muy críticas de la idea de complementariedad por considerar que responde a un patriarcado originario-tradicional. Y, por último, hallamos a las pensadoras poscoloniales, quienes realizan su aporte a partir de identificar en el seno de los pueblos indígenas lo que ellas denominan un “patriarcado de baja intensidad”¹⁸.

Más allá de las críticas que desde algunas corrientes feministas se le realizan a la noción de complementariedad, más allá de que constituya un “mito”, a los fines de nuestra

¹⁷ Sugerimos para profundizar sobre esta perspectiva: Cabnal, Lorena (2010).

¹⁸ Ver Segato, Rita (2011).

investigación nos resulta atractiva y sugerente. Puesto que tal como afirma Silvana Sciortino (2013), la complementariedad se presenta en los relatos de las mujeres mapuce como una forma de relación, un modelo ideal, cuyas principales características son la armonía, el equilibrio y la igualdad (en términos de equidad). Es cierto que en los mismos relatos emergen situaciones de violencia en términos de género y, justamente, es allí donde las mapuce colocan el acento en las secuelas de la conquista, colonización y evangelización.

...el hecho de que las mujeres indígenas estén cuestionando y, a su vez, reivindicando el concepto de complementariedad tiene el propósito de cuestionar “la manera en que los hombres indígenas están reproduciendo las relaciones de poder del colonizador rompiendo el principio de dualidad de las culturas [indígenas]” (Hernández y Sierra citado en Pinchulef, Calfucura, 2014: 122).

A nuestro parecer el valor de la complementariedad radica en su potencialidad política, en su capacidad transformadora. Por este motivo a lo largo de nuestra investigación nos ha interesado visibilizar cómo se ha resignificado y cargado de valor y sentido esta idea que, en buena medida, pone en tensión cierta concepción occidental de las relaciones de género. Por este motivo, hemos decidido focalizarnos en cómo aparece la complementariedad en los discursos y testimonios actuales, principalmente de las mujeres, en momento de conflicto y lucha constante. Y en el caso del *Kvme Felen*, corroboramos que la complementariedad se presenta como un motor de transformación socio-político, lo cual queda plasmado en diferentes proyectos. La equidad de género y el respeto por la complementariedad aparecen, entonces, como desafíos operativos que los/as mapuce han de llevar adelante en breve.

Para cerrar este apartado, podemos señalar que la tríada *identidad-territorio-autonomía* constituye la base sobre la que se sustenta y justifica el *Kvme Felen*. El buen vivir mapuce se enuncia como una alternativa al desarrollo capitalista que si bien no detalla exhaustivamente en qué consisten sus estrategias, entendemos parte de su concepción comunitaria y colectiva. Evidentemente este es un tema que todavía deben continuar debatiendo los pueblos indígenas de la zona, aunque ha sido un gran paso apoderarse de la palabra y presentar otra mirada de la realidad neuquina y mapuce. En este marco las mujeres mapuce, las *zomo*, aparecen fuertemente como



actoras indispensables para la producción y reproducción de su pueblo. Por este motivo a continuación nos proponemos conocer algunas experiencias de lucha que dan cuenta de la activa participación que han tenido –y tienen– las mapuce en los distintos momentos de conflicto.

Tejedoras de resistencias: las voces de las mujeres contra el extractivismo

Luchamos por persistir, por hilar los saberes y conocimientos comunitarios y elaboramos día a día el tejido de una vida mejor *Kvme Felen*.

Piciñam en CMN, 2010

Anteriormente dijimos que en 2011 la empresa YPF-Repsol anunció uno de los mayores hallazgos de petróleo de la historia y en ese marco el diario *La Nación* anunciaba: “YPF descubrió en Neuquén un ‘espectacular’ yacimiento de petróleo no convencional” (8 de noviembre de 2011). Así, una vez más Neuquén sería el centro de nuevas controversias y pujas de poder. La escalada de conflictos no ha encontrado su fin, de modo que en 2012 la Corporación Petrolera Chevron acordó con YPF la explotación conjunta –mediante la cuestionada técnica de fractura hidráulica– de la formación de hidrocarburos no convencionales en Vaca Muerta. Los medios de comunicación y los/as funcionarios presentaban el hecho como una novedad verdaderamente vital para el desarrollo económico y la soberanía energética nacional.

La explotación de hidrocarburos no convencionales (*shale oil*) hace uso de ciertas técnicas, como la perforación horizontal y la fractura hidráulica (*fracking*), que conllevan un alto nivel de impacto ambiental. Por este motivo en 2013 las comunidades mapuce junto con otras organizaciones de la sociedad civil y partidos tradicionales de izquierda decidieron marchar hacia la Legislatura de la Provincia de Neuquén con el fin de impedir la aprobación –a nivel provincial– del acuerdo YPF-Chevron. El saldo fue numerosos heridos producto de la feroz represión policial, entre ellos un herido de bala de plomo. En todo este escenario de violencia institucional las mujeres mapuce se ubicaron en la primera línea de combate, enfrentaron balas, piedras e insultos, mientras contenían a los miembros de sus comunidades y organizaciones.

Esta nueva arremetida del capital, esta “ofensiva extractivista”, hunde sus raíces en procesos históricos de

larga data, como dice Seoane “se remontan a la conquista y colonización ibérica de las tierras que reclamamos hoy como Nuestra América” (2012: 3). Y, concretamente, en la memoria del pueblo/nación mapuce percibimos cómo esta historia del despojo se encuentra a flor de piel, viva, todavía sangrante. La violencia, la militarización, la tortura, el saqueo y la muerte son experiencias que colman los recuerdos de las distintas comunidades mapuce. Las heridas se abren cada vez que las comunidades enfrentan situaciones de saqueo territorial, ya sea por empresas petroleras, mineras, emprendimiento turísticos, hidroeléctricas y/o el Estado.

En este contexto las mujeres mapuce han irrumpido como actoras políticas de suma relevancia en el escenario político provincial. Ellas, a pesar de padecer situaciones de opresión producto de múltiples discriminaciones que se intersectan entre sí, han logrado recuperar el espacio público y se han instalado como lideresas de su pueblo. La toma de la palabra, la organización y el trabajo colectivo han sido algunas de las estrategias que se han dado, muchas veces de forma espontánea e inconsciente. Así desde la década de los noventa en adelante observamos –positivamente– una notable tendencia que coloca a las mujeres en espacios de decisión y autoridad¹⁹. La participación de las mujeres no ha sido sencilla, ni lineal, ya que supuso y supone desnaturalizar situaciones de violencia y subordinación, romper estereotipos y enfrentar estigmas y prejuicios dentro de una sociedad (no indígena) con una fuerte connotación racista. En este sentido resultan cruciales las palabras de la *werken* (autoridad-vocera) V.H.:

Desde el año noventa a esta parte el proceso de descolonización que hemos hecho ha sido muy potente, muy fuerte, en dos décadas hemos logrado condiciones para que hermanas jóvenes y mayores cumplan su rol dentro del sistema de autoridades tradicionales en las comunidades y en la confederación. Y que las comunidades reconozcan en ellas sus capacidades. En la actualidad son muchísimas las mujeres que están participando en distintos niveles y ámbitos de las organizaciones, en las comunidades, en los centros temáticos, en la confederación, en los consejos zonales, en diferentes ámbitos. Lo alentador es que hay muchas mujeres mapuce jóvenes que siguen desarrollando conocimiento cultural y que a la vez se han profesionalizado en el ámbito académico (V.H., entrevista personal, 16 de agosto de 2012).

A pesar de las dificultades existentes, no han sido pocas las mujeres que se han convertido en referentes de la lucha

¹⁹ Como ya hemos dicho la década de los noventa fue un momento clave para la lucha y resistencia indígena en la zona y, fundamentalmente, creemos que fue entonces (a partir de *Pulmarí*) cuando las mujeres mapuce comenzaron un largo proceso de transformación política. A dicho tema lo hemos trabajado largamente en nuestra tesis de Maestría (Flacso) titulada: “Mujeres de la tierra. La participación política de las mapuce en el conflicto *Pulmarí* (1995-2006)”.



mapuce en Neuquén. Entre ellas, a modo de homenaje, deseamos resaltar a Cristina Linkopan, *logko* (máxima autoridad) de la comunidad *Gelay Ko*. Este *lof* (comunidad) se ubica en el paraje Santo Domingo, Departamento de Zapala (Consejo Zonal *Ragince Kimvn*). Cristina Linkopan fue una de las principales voces que denunciaron las consecuencias de la perforación del primer pozo para extracción de hidrocarburos no convencionales –por medio de la técnica conocida como *fracking*– en América Latina. La citada referente en varias oportunidades explicó por qué la comunidad no se atrevía a denunciar los hechos de hostigamiento que sufría por parte de las transnacionales, sus palabras fueron simples y contundentes:

Nosotros, la comunidad, quizá por todo esto de la conquista, nuestros ancianos no denunciaron esto enseguida, tenían miedo de reclamar porque iba a venir la policía, la gendarmería que existía en ese tiempo... tenían miedo de que los sigan matando, los sigan torturando (en Solanas, 2013).

En esta entrevista vemos los rezagos de años de colonialismo, vemos cómo emerge la historia de un pueblo negado, opacado e invisibilizado por la historia oficial, se develan los cimientos que dieron origen al Estado-nación: la violencia y el terror étnico²⁰ –y de género–. Sin lugar a dudas, en la actualidad, estamos en una situación de características similares al menos en términos de despojo y violencia, pues ante el auge petrolero observamos cómo el terror y la coerción son mecanismos aplicados desde las instituciones estatales y los sectores privados a fin de alcanzar o conseguir sus propósitos, léase territorios, agua, bosques, etc.

...esta renovada expansión [del capital] se sirve de la violencia estatal, encargada de sostener la nueva dilatación del reino de la mercancía: abrir territorios, imponer nuevas reglas laborales, privatizar bienes públicos, confiscar derechos, detener éxodos migratorios y quebrar resistencias. Como ha sucedido también desde su gestación en el siglo XVI la guerra, la conquista territorial, la destrucción de mundos de la vida y el despojo son momentos constitutivos de esta nueva expansión del capital en el mundo (Roux, 2008: 7).

De este modo, observamos de acuerdo con Roux (2008), cómo esta etapa de acumulación capitalista se caracteriza por combinar el despojo (disolución de formas agrarias campesinas e indígenas y privatización de bienes y servicios) y el incremento de explotación en la relación salarial (desvalorización de la fuerza de trabajo y la flexibilidad

²⁰ Término acuñado por la antropóloga Rita Segato (1999).

laboral). Al respecto son muy ilustrativas las palabras de una mapuce de la comunidad *Paynemil*, quien hace ya varios años nos explicó que la mayoría de los varones de su *lof* trabaja en las empresas petroleras porque el dinero obtenido por “servidumbre” no les alcanza para garantizar la subsistencia. Fácilmente, vemos cómo se corrobora la combinación expuesta por Roux al describir esta nueva etapa de acumulación: despojo territorial y explotación laboral.

Frente a esta avanzada del capital que busca, entre otras cosas, quebrantar las expresiones de resistencia, se nos presentan las experiencias de numerosas mujeres mapuce, entre ellas Cristina Linkopan. Y, de esta manera, volvemos nuestra mirada hacia la participación de las mujeres en los procesos de lucha en defensa de los bienes comunes de la naturaleza. Luchas que se proponen el cumplimiento de derechos ya consagrados, como hemos dicho, derechos que permiten la autonomía de los pueblos indígenas. Lamentablemente, los reconocimientos constitucionales, las leyes y los tratados internacionales se convierten en letra muerta en la cotidianidad de las mujeres y varones mapuce:

...la falta de reconocimiento jurídico, la no regularización de sus tierras y la ausencia de aplicación del derecho a la consulta son los tres pilares de la privación de garantías que viven las comunidades (OPsur, 2014).

La acumulación por desposesión que supone el extractivismo atenta directamente sobre las condiciones materiales de existencia de las comunidades mapuce, como así sobre su cultura y cosmovisión, sobre su identidad como pueblo. Y en este marco las mujeres configuran un sector altamente vulnerable. No debemos ignorar que la “ruta del petróleo es la ruta de la trata con fines de explotación sexual”, que el modelo extractivista supone la vigencia de cierta masculinidad hegemónica, a lo cual debemos añadirle la permanente tendencia hacia la “militarización” de los territorios. En consecuencia, ante este panorama las mujeres quedan expuestas a graves situaciones de violencia (Gartor, 2014). Un caso emblemático que exhibe la estrecha vinculación presente entre el extractivismo y la violencia de género contra las mujeres es, sin duda, el juicio que enfrentó la referente Relmu Ñamku²¹ a finales de 2015. Ante estas situaciones se evidencia la violencia interseccional que oprime a las mujeres indígenas –por ser pobres, mujeres y mapuce–. Pues no podemos perder de vista, también, la creciente feminización

²¹ Relmu Ñamku es lideresa de la comunidad mapuce *Winkul Newen*, ubicada en la zona comprendida entre las ciudades



de Zapala y Cutral C6. A finales de 2015 Relmu enfrent6, junto a Mart6n Maliqueo y Mauricio Rain, el primer juicio por jurados intercultural de la provincia, acusada de “intento de homicidio” en el marco de un conflicto territorial de larga data entre la multinacional Apache y la comunidad. Sobre este caso resulta sugerente la nota de Graciela Alonso (2015, noviembre, 2). Disponible en: <http://www.marcha.org.ar/desde-el-feminismo-sentipensar-las-luchas-de-mujeres-mapuces/>

de la pobreza que se vive en Am6rica Latina.

Cae agua contaminada y cae al territorio y cae a las plantas y nuestros animales comen esas plantas, toman esa agua, nosotros para vivir vivimos de nuestros animales, nunca vivimos de la empresa, nunca vivimos de la provincia, nuestros animales son con lo que nos criamos, nuestros ancianos nos criaron de nuestros animales y seguimos viviendo de nuestros animales. Y hoy vivimos en una cochina pobreza porque tenemos esta petrolera que nos ha roto el cien por ciento del territorio que antes ten6amos, pod6amos criar mil ovejas y hoy no podemos criar ni cien chivas porque no tenemos agua y el pasto es muy feo... no sale ni pasto (Linkopan, entrevista realizada por Pablo Fern6andez, 26 de agosto de 2012).

A modo de balance, podemos decir que el modelo extractivista que ha ganado fuerza a partir de los noventa implica una amenaza latente contra los pueblos y culturas ind6genas, como as6 contra la vida misma. A pesar de ello, en contextos de saqueos, explotaci6n y violencia, las mujeres mapuce han logrado resignificar su rol dentro de las comunidades mapuce, han recuperado el espacio p6blico – de decisi6n pol6tica– y han puesto en jaque a la opresi6n que desde hace siglos padecen. En este sentido, el sistema de vida aut6nomo es una clave fundamental, pues en el *Kvme Felen* las mujeres proyectan un futuro que las contempla y las alienta a continuar por la senda de la participaci6n, las motiva a tomar la palabra y a ser verdaderas lideresas del pueblo/naci6n Mapuce.

Notas de cierre

En estas p6ginas, realizamos un breve repaso por la realidad neuquina y especialmente sobre la situaci6n de las comunidades del pueblo/naci6n Mapuce en dicha provincia. Nos centramos en la actual etapa de acumulaci6n de capital y sus consecuencias en la vida de los/as ind6genas. Por ello buscamos conocer en qu6 consiste la propuesta mapuce denominada *Kvme Felen*, an6loga al “buen vivir”. En este sentido, reafirmamos que el “buen vivir”, en sus diversas manifestaciones, es una propuesta que surge en respuesta a la crisis capitalista, la cual es definida por algunos/as pensadores como “crisis civilizatoria”.

El *Kvme Felen*, entendido como buen vivir, impugna los paradigmas dominantes que se sostienen en el ideal –liberal– de *individuo* y promueve una mirada basada en lo comunitario y colectivo. A su vez, este sistema de vida



autónomo mapuce pone en jaque a la concepción unicultural de Nación y se declara a favor de reconstruir al Estado desde una mirada amplia y respetuosa de la diversidad cultural, desde la plurinacionalidad. De hecho las declaraciones de la Confederación Mapuce de Neuquén son muy precisas sobre este punto:

...al pararnos desde una forma de vida diferente y en muchos aspectos –si no en todos– opuesto al que se rige por la explotación irracional de la biodiversidad, nuestro punto de partida implica la existencia de un Estado plurinacional...nuestro sistema de vida... se articula, entonces, a la lucha por refundar el Estado en una perspectiva que nos habilite y reconozca como pueblos originarios autónomos (CMN, 2010: 12).

Ergo, también, a la democracia representativa los/as mapuce contraponen, de cierta forma, una “democracia comunitaria”.

Además logramos visualizar que el *Kvme Felen* nos conduce a repensar las relaciones humano-naturaleza de cara al saqueo y la recolonización de los bienes de la naturaleza y, también, las relaciones humano-humano. A partir de ello surge la necesidad de reflexionar sobre el rol y las funciones que las mujeres indígenas detentan en el interior de sus comunidades y la relación presente (a lo largo de la historia) entre el cuerpo-territorio y la dupla extractivismo-patriarcado. Asimismo observamos que en las últimas décadas, poco a poco, se ha comenzado un importante proceso de participación y toma de la palabra por parte de las mujeres mapuce. Los distintos momentos de conflicto que el pueblo/nación Mapuce atraviesa en la provincia han servido como disparadores, han activado la participación de las mujeres. Así, las mapuce se han convertido en referentes y lideresas de sus comunidades, ejemplo de ello ha sido Cristina Linkopan.

En la actualidad el desafío, según sus propios relatos, consiste en sostener esos espacios y generar las condiciones para que las nuevas generaciones de mujeres transiten por la senda de la participación y, por tanto, continúen la lucha en defensa de identidad, autonomía y territorio. No es una tarea sencilla, ya que hay muchos obstáculos que día a día interrumpen y socavan a las comunidades en general. Pero también, debemos decir que uno de los principales obstáculos radica en su condición de mujeres, por ello de un tiempo a esta parte han comenzado a replantearse las relaciones entre pares y, como ya dijimos, a rescatar dentro del *Kvme Felen*, como valor tradicional, a la complementariedad.



Sin duda, esta cuestión tensiona a ciertos feminismos, los cuales piensan la lucha como una cuestión exclusivamente de mujeres mientras que, como hemos detectado a lo largo del trabajo de campo, las mapuce se consideran parte de una lucha mayor y colectiva, que no tiene sentido si no se hace en conjunto.

Por todo lo dicho, a nuestro juicio, interrogar el pasado y la actualidad de los/as mapuce contribuye a reconstruir y recuperar una historia negada. Entendemos que estudiar y conocer estas otras experiencias políticas, como la propuesta autónoma del *Kvme Felen Mapuce* puede permitirnos advertir umbrales verdaderamente emancipatorios. Por este motivo no proponemos conclusiones cerradas sino que buscamos que estas líneas contribuyan a nuevos debates y discusiones, pues se trata de temas necesarios y valiosos en el campo de la ciencia política y los estudios de género.

Bibliografía

- AGOSTO, Patricia, y BRIONES, Claudia (2007). "Luchas y resistencias mapuche por los bienes de la naturaleza". En *OSAL*, Buenos Aires, Año VIII, Nro. 22, 295-300.
- ALONSO, Graciela (2015, noviembre 2). "Desde el feminismo, sentipensar las luchas de mujeres mapuce". En *Marcha una mirada popular de Argentina y el mundo*. Recuperado el 30 diciembre de 2015, de <http://www.marcha.org.ar/desde-el-feminismo-sentipensar-las-luchas-de-mujeres-mapuces/>
- ARANDA, Darío (2010). *Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias*. Buenos Aires: Lavaca.
- ARANDA, Darío (2015). *Tierra arrasada. Petróleo, soja pasteras y megaminería. Radiografía de la Argentina del siglo XXI*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BRIONES, Claudia, y DÍAZ, Raúl (1997). "La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en Neuquén." Ponencia presentada en V Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, Argentina.
- BORÓN, Atilio (2012). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Luxemburg.
- CABNAL, Lorena (2010). "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En

- Feminista Siempre*. ACSUR-Las Segovias. Recuperado el 5 de marzo de 2015, de <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- CAUDILLO FÉLIX, Gloria Alicia (2012). “El buen vivir: un diálogo intercultural”. En *Ra-Ximhai*, México, Vol. 8, Nro. 2, pp. 345- 364.
- CARRASCO, Morita, y BRIONES, Claudia (1996). *La tierra que nos quitaron*. Argentina: IWGIA.
- CONFEDERACIÓN MAPUCE DE NEUQUÉN (ed.) (2010). *Propuesta para un Kvme Felen Mapuce*. Neuquén: Autor.
- CONSEJO ZONAL XAWN KO (2014). Comunicado de prensa. Recuperado el 25 de diciembre de 2014, de <http://opsur.org.ar>
- ESCOLAR, Diego; DEL RÍO, Walter, y MALVESTITTI, Marisa (2010). “Criminalización y distorsión de las demandas indígenas en Argentina. La construcción mediática del Pueblo Mapuche como no originario”. En *Journal de la société des américanistes*, Nro. 96- 1, 293-295.
- ESPINOZA DAMIÁN, Gisela (2010). “Mujeres indígenas y territorios”. En RODRÍGUEZ WALLENIUS, Carlos (coord). *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*. México D.F. UAM Unidad Xochimilco, pp. 25- 48.
- FALASCHI, Carlos (2001). *Informe de evaluación de impacto socio-ambiental de la actividad hidrocarburífera en las comunidades mapuche y sus territorios: Loma de la Lata, Neuquén*. Neuquén: Equipo Mapuche, Técnico, Jurídico.
- FAVARO, Orietta, y ARIAS BUCCIARELLI, Mario (1999). “El sistema político neuquino. Vocación hegemónica y política faccional en el partido gobernante”. En FAVARO, Orietta. *Neuquén. La construcción de un orden estatal*. Neuquén: CEHEPYC.
- FAVARO, Orietta (2005). “El ‘modelo productivo’ de provincia y la política neuquina”. En FAVARO, Orietta. *Sujetos sociales y políticas. Historia reciente de la norpatagonia argentina* Buenos Aires: CEHEPYC (pp. 1-25).
- FAVARO, Orietta (2007). “La privatización de Yacimientos Petrolíferos Fiscales. Efectos en áreas petroleras de provincias”. Recuperado el 10 de enero de 2016, de <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/favaro3.pdf>
- FAVARO, Orietta (2012). “Luces y sombras en la vigencia y políticas de un partido provincial argentino: Movimiento



- Popular Neuquino, 1983-2010". En *Sociohistórica, cuadernos del CISH*, La Plata. Nro 30, 67-85.
- FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de Sueños. Historia 9. Disponible en <http://www.traficantes.net/libros/caliban-y-la-bruja>
- FERNÁNDEZ, Pablo (2012). Entrevista a Cristina Linkopan. Cartago Tv. Ciudad Estado, Neuquén. Recuperado el 1 de junio de 2015 de <http://principioesperanza.com/>
- GARCÍA GUALDA, Suyai. (2015). *Mujeres de la tierra: la participación política de las mapuce en el conflicto Pulmarí (1995-2006)*. Tesis de Maestría sin publicar. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Argentina).
- GARCÍA GUALDA, Suyai (2015). "Cuerpos Femeninos/ Territorios Feminizados: las consecuencias de la Conquista en las Mujeres Mapuce en Neuquén. En *Géneros*". *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 4(1), pp. 586-611.
- GARTOR, Miriam (2014). "El feminismo reactiva la lucha contra el 'extractivismo' en América Latina". En Revista digital *Rebelión*. Recuperado el 15 de enero de 2015, de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=181047>
- HARVEY, David (2005). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.
- KETTERER, Lucy (2011). "Mujeres indígenas latinoamericanas y política: prácticas diferentes". En Revista *Punto Género*. Chile. Vol. 1, 249-270.
- LANATA, Juan Carlos (comp.) (2014). *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar*. San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-CONICET.
- LENTON, Diana (1998). "Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista". Ponencia presentada en el III Congreso Chileno de Antropología, Temuco, Chile.
- LENTON, Diana; DEL RÍO, Walter; MUSANTE, Marcelo; NAGY, Mariano; PAPAZIAN, Alexis y PÉREZ, Pilar (2010). "Del silencio al ruido en la historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina". Ponencia presentada en el III Seminario Políticas de la Memoria, Buenos Aires, Argentina.
- LEÓN, Irene (coord) (2010). *Sumak Kawsay/ Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito, Ecuador: FEDAEPS.
- LERNER, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona:

- Ed. Crítica.
- LUGONES, María (2008). "Colonialidad y Género: hacia un feminismo decolonial". En MIGNOLO, Walter (comp). *Género y Decolonialidad*. Argentina: Ed. del Siglo, pp. 13-42.
- LUXEMBURGO, Rosa (1968). *La acumulación de capital*. España: Edicions Internacionals Sedov/Germinal.
- MOYANO, Adrián (2007). *Crónicas de la resistencia Mapuce*. San Carlos de Bariloche: Ed. Autor.
- MOYANO, Adrián (2013). *Komutuam. Descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. San Carlos de Bariloche: Alum Mapu.
- OBSERVATORIO DE DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (ODHPI) (2008). *Informes de situación (2008-2013)*. Recuperados el 10 de julio de 2014, de <http://odhpi.org/publicaciones/informes-anales/>
- OBSERVATORIO PETROLERO SUR (2014). *Fractura Expuesta. La conquista de la nueva frontera extractiva en Neuquén: Radiografía de una alianza estratégica. Loma La Lata: matar al Wallmapu-Francia: una tecnología prohibida*. Recuperado el 15 de junio de 2015, de <http://www.opsur.org.ar/blog/wp-content/uploads/2012/04/fractura-expuesta.pdf>
- PAPAZIAN, Alexis (2013). *El territorio también se mueve. Relaciones sociales, historias y memorias en Pulmarí (1880-2006)*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- PÉREZ ROIG, Diego (2012). "La expansión de la frontera hidrocarburífera en la Argentina". En PÉREZ ROIG, Diego; DI RISIO, Diego; GAVALDÁ, Mare, y SCANDIZZO, Hernán. *Zonas de Sacrificio. Impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Patagonia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: América Libre, pp. 17-33.
- PETRUCELLI, Ariel (2015). *Docentes y Piqueteros*. Neuquén: Ediciones con doble zeta.
- RADOVICH, Juan Carlos (2013). "Los mapuche y el Estado neuquino: algunas características de la política indígena". En *Runa*. Buenos Aires. XXXIV, pp. 13-29.
- ROUX, Rhina (2008). "Marx y la cuestión del despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época". En *Herramienta*, 38. Recuperado el 28 de enero de 2016, de <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-38/marx-y-la-cuestion-del-despojo-claves-teoricas-para-iluminar-un-cambio-de-e>
- SCIORTINO, Silvana (2009). "El feminismo latinoamericano



- como agente regional en el diálogo internacional sobre los Derechos Humanos”. En *Cotidiano Mujer*. Uruguay. Nro. 45, 30- 36.
- SCIORTINO, Silvana (2013). “Mujeres, madres y luchadoras. Representaciones políticas de las mujeres originarias en los discursos identitarios”. En *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- SEGATO, Rita (1999). “Identidades políticas y alteridades históricas: una crítica de las certezas del pluralismo global”. En *Anuario antropológico*, 97. Recuperado el 10 de mayo de 2014, de http://nuso.org/media/articles/downloads/3045_1.pdf
- SEGATO, Rita (2011). “Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En BIDASECA, Karina, y VÁZQUEZ LABA, Vanesa (comps). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* Buenos Aires: Ed. Godot, pp. 17-48.
- SEOANE, José (2012). “Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América”. En *Theomai*, 26. Recuperado el 3 de mayo de 2015, de <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/Seoane%20-%20Ofensiva%20extractivista.pdf>
- SOLANAS, Fernando (director) (2013). *La guerra del fracking* [documental]. Buenos Aires: Cine Sur SA.
- TAPIA, Luis (2007). “Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política”. En *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Nro. 11. Recuperado el 9 de julio de 2015, de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100829034923/17_tapia.pdf

Fecha de recepción: 3 de agosto de 2015

Fecha de aceptación: 16 de setiembre de 2015



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional





María Cecilia Zsögön

Universidad Nacional de Misiones. CONICET .Argentina

cecilia.zsogon@gmail.com

DERECHOS DEL NIÑO Y PRIVACIÓN DE LIBERTAD: LA PERSISTENCIA DE LA COERCIÓN

Resumen: *El presente artículo analiza la privación de libertad de niños, niñas y adolescentes como mecanismo de control de la niñez empobrecida; dispositivo inherente al perimido paradigma de la situación irregular. Se considera la institucionalización a la luz de la Ley 26061 de Protección Integral de Derechos y los artículos 37 y 40 de la Convención Internacional de los Derechos del Niño, piedras angulares en la creación de una nueva institucionalidad respetuosa de los derechos de los niños, niñas y adolescentes.*

Palabras clave: *Ley 26061, Derechos del Niño, Privación de libertad*

Children's rights and deprivation of liberty: the persistence of coercion

Abstract: *The present article analyzes the deprivation of liberty of children and adolescents as a control and disciplinary mechanism on the impoverished childhood; device inherent in the expired paradigm of the irregular situation. Institutionalization is considered in the light of comprehensive rights protection law 26061 and articles 37 and 40 of the International Convention on the Rights of the Child, key aspects in the creation of a new institutionalism, respectful of rights of children and adolescents.*

Keywords: *Law 26061, Children's Rights, Deprivation of liberty*



Introducción

“...y de esta manera ignominiosa, se ocultan una vez más las bases económicas y sociales y la estructura de dominación que oprime a la infancia y a la adolescencia, logrando invertir el sentido de la lucha:

luchas que podrían reivindicar los derechos se convierten en luchas por la represión de éstos”.

(Eduardo Bustelo, *El recreo de la Infancia*).

En 2008 se implementó en la provincia de Mendoza la Ley Nacional 26061 de Protección Integral de Niños, Niñas y Adolescentes. Si bien se trata de una ley genérica, tiene implicaciones en todos los aspectos relacionados con el desarrollo integral de niños, niñas y adolescentes. En este artículo nos centramos en sus alcances sobre la privación de libertad de niños, niñas y adolescentes menores de 18 años. En lo referente a la institucionalización, partimos de la premisa de que la privación de la libertad, cualquiera sea su forma y duración, es perjudicial para los niños, niñas y adolescentes. El encierro, aun cuando se produzca en instituciones específicas, diferenciadas de las de los adultos, vulnera su desarrollo integral y los estigmatiza como delincuentes. Creemos que más allá de las justificaciones, tales como atender sus necesidades, protegerlos y reinsertarlos en la sociedad, la institucionalización constituye una forma de controlar a la niñez y adolescencia empobrecidas. Para evitar la continuidad de este dispositivo, planteamos que el cambio jurídico debe ir acompañado de una modificación en las prácticas sociales e institucionales, que permita finalmente cerrar la brecha entre los derechos y la realidad.

Aspectos jurídicos referidos a la privación de libertad de niños, niñas y adolescentes

Aspectos jurídicos referidos a la privación de libertad de niños, niñas y adolescentes

El 21 de octubre de 1919 se promulga en Argentina la Ley 10903 de Patronato de Menores, también conocida como Ley Agote. En su artículo 4, establecía que “el patronato del Estado nacional o provincial se ejercerá por medio de los jueces nacionales o provinciales, con la concurrencia del Consejo Nacional del Menor y del Ministerio Público de



Menores... atendiendo a la salud, seguridad y educación moral e intelectual del menor”. Según esta normativa, mientras los padres ejercieran normalmente sus atributos legales, el Estado no podría interferir en las relaciones paterno-filiales. Pero si los padres abandonaban a sus hijos o los colocaban con su conducta “en peligro material o moral”, la sociedad debía intervenir en su defensa. Por abandono material y peligro moral se entendía “la incitación por los padres, tutores o guardadores, a la ejecución por el menor de actos perjudiciales a su salud física o moral, la mendicidad o la vagancia por parte del menor, su frecuentación a sitios inmorales o de juego o con ladrones o gente viciosa o de mal vivir, o que no habiendo cumplido 18 años de edad, vendan periódicos, publicaciones u objetos de cualquier naturaleza que fueren en las calles o lugares públicos, o cuando en estos sitios ejerzan oficios lejos de la vigilancia de sus padres o guardadores” (Art. 21, Ley 10 903).

Esta normativa se basaba en la noción de que no bastaba el simple contralor por los órganos del Estado sobre la manera en que se ejercía la patria potestad, ya que la conducta del padre podía llegar a extremos que hicieran indispensable sustituir totalmente la autoridad paterna por la judicial. El artículo 310 disponía que si los padres hubieran incurrido en privación o suspensión de la patria potestad y no dándose el caso de tutela legal por pariente consanguíneo idóneo, los menores de edad quedarían bajo el patronato del Estado nacional o provincial. Para esta doctrina, el niño es sujeto pasivo de intervención jurídica, objeto y no sujeto de derecho, y el juez es una figura paternalista que aplica medidas tendientes a la “recuperación social del menor”, el cual es percibido como un ser incompleto que necesita ayuda para incorporarse a la sociedad. Para comprender el fundamento de esta doctrina, debemos recordar que la infancia, en ese entonces tanto como en la actualidad, no designa un campo homogéneo. En este caso, al interior de la categoría infancia se diferencia a los niños que cumplen determinadas condiciones socioeconómicas y a los que no. Los primeros tienen la contención de su familia, acceso a la educación y a la satisfacción de sus necesidades básicas, los segundos no, y por eso, se transforman en “menores” y en objeto de asistencia de la doctrina de la situación irregular. Emilio García Méndez señala en referencia a esta infancia desprotegida que “los encierran por lo que son, no por lo

que han hecho”. Para ellos se construye todo un aparato institucional que termina siendo un fabuloso sistema de control, legislación, instituciones de internación, juzgados de menores, entre otras instancias represivas. Es decir que en el siglo pasado, incluso luego de la ratificación de la Convención sobre los Derechos del Niño, el “problema de la minoridad” se abordaba mediante la judicialización. La ley tutelar, inspirada en la filosofía del derecho positivo, buscaba clasificar y normalizar al “menor” a través de una compleja red de dispositivos instrumentales, que posibilitara una intervención estatal ilimitada y segregativa para controlar a la niñez pobre.

Con el tiempo se evidenciaron las violaciones a los derechos fundamentales de los niños, producto de la concepción tutelar, por lo que surge una nueva concepción en el derecho de menores de edad: la Doctrina de la Protección Integral de Derechos. Su fundamento es el reconocimiento de los derechos del niño como una categoría de los derechos humanos. Sus bases jurídicas se plasman en la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño, aprobada el 20 de noviembre de 1989 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, con entrada en vigencia en setiembre de 1990. Ese año el Congreso de la Nación Argentina ratifica la Convención sobre los Derechos del Niño a través de la Ley 23849 y en 1994 la Asamblea Constituyente la incorpora a la Constitución Nacional.

Con la sanción de la CIDN se presentan las bases de un nuevo paradigma con relación a la niñez, se trata de un modelo que apela a la responsabilidad del Estado, de la sociedad y de la familia para garantizar la protección integral de los derechos de niños, niñas y adolescentes. La CIDN es considerada el mejor instrumento de autoexigibilidad para cualquier gobierno moderno, además de estándar de calidad y parámetro de solidez de un Estado democrático, ya que, a diferencia de otros instrumentos internacionales de derechos humanos, la Convención combina en un solo cuerpo legal derechos civiles y políticos con derechos económicos, sociales y culturales, considerándolos complementarios y necesarios para asegurar la protección integral del niño y su participación en la sociedad en calidad de sujetos de derecho. Todos los derechos establecidos en la Convención deben ser garantizados para los niños, niñas y adolescentes que por diferentes razones viven en instituciones. Algunos



artículos de la Convención hacen referencia a las condiciones de detención y garantías del debido proceso. El artículo 37 establece dos principios básicos relacionados con la privación de libertad: que sea el último recurso y que se emplee durante el período más corto posible:

“Los Estados Partes velarán por que ningún niño sea privado de su libertad ilegal o arbitrariamente. La detención, el encarcelamiento o la prisión de un niño se llevará a cabo de conformidad con la ley y se utilizará tan solo como medida de último recurso y durante el período más breve que proceda; todo niño privado de libertad sea tratado con la humanidad y el respeto que merece la dignidad inherente a la persona humana, y de manera que se tengan en cuenta las necesidades de las personas de su edad. En particular, todo niño privado de libertad estará separado de los adultos, a menos que ello se considere contrario al interés superior del niño, y tendrá derecho a mantener contacto con su familia por medio de correspondencia y de visitas, salvo en circunstancias excepcionales; todo niño privado de su libertad tendrá derecho a un pronto acceso a la asistencia jurídica y otra asistencia adecuada, así como derecho a impugnar la legalidad de la privación de su libertad ante un tribunal u otra autoridad competente, independiente e imparcial y a una pronta decisión sobre dicha acción” (CIDN, art. 37, inc. 2).

En este sentido la Convención contrasta con las prácticas y sanciones aplicadas en nuestro país a los adolescentes que han cometido un acto que la ley califica como delito. Muchos jueces han desconocido la Convención, en función de un concepto erróneo de seguridad, y han dispuesto la internación de niños y adolescentes que cometieron actos delictivos, ignorando que la internación debe ser el último recurso a aplicar (Eroles, Fazzino, Scandizzo; 2006). El artículo 40 de la CIDN plantea el principio de dignidad esencial y establece el objetivo de su reintegración social, teniendo especialmente en cuenta la edad de cada niño a la luz de los derechos humanos y de las libertades fundamentales. En sus cuatro incisos el artículo 40 reafirma el carácter ciudadano de los niños, niñas y adolescentes, y establece la aplicabilidad de las llamadas “reglas del debido proceso”, válidas como garantía para todas las personas, tales como la presunción de inocencia, el principio de legalidad (ley anterior al hecho del proceso), información directa sobre los cargos, defensa, juez natural competente, asesor jurídico adecuado, derecho

a no declarar, derecho a presentar testigos y derecho a la asistencia de un intérprete. Los incisos 3 y 4 del artículo 40 son significativamente importantes. Por el primero (inciso 3) los Estados asumen la responsabilidad de adecuar las normas y los procedimientos para establecer una edad mínima de imputabilidad y no someter a los niños y adolescentes a procedimientos judiciales si no fuera absolutamente necesario. Si la intervención judicial es inevitable, debe hacerse en todos los casos con respeto por los derechos humanos y las garantías judiciales, por ello el artículo 40 inciso 4, propone una serie de medidas alternativas a las que se puede recurrir para evitar la institucionalización y garantizar la permanencia del niño dentro de su medio social y familiar.

Tratados internacionales

Otros instrumentos de Naciones Unidas referentes a la privación de la libertad de niños, niñas y adolescentes ratificados por nuestro país, son:

-Reglas Mínimas de las Naciones Unidas para la Administración de Justicia de Menores, también llamadas Reglas de Beijing (1985). Contienen el principio fundamental de acceso a un sistema especial de Justicia de menores que haga hincapié en el bienestar de éstos y solo recurra a medidas punitivas de manera proporcional a las circunstancias del delito.

-Reglas de las Naciones Unidas para la Protección de los Menores Privados de Libertad, también llamadas Reglas de La Habana (1990). Las reglas de La Habana se aplican a menores de 18 años privados de libertad y se basan en el principio de que la privación de libertad debe ser una medida de último recurso, limitada a casos excepcionales y por el período más breve posible.

-Directrices de las Naciones Unidas para la Prevención de la Delincuencia Juvenil, también llamadas Directrices de Riad (1990). Especifican la importancia de la prevención dentro de la Justicia de menores y recomiendan un modelo de prevención dirigido a tres ámbitos fundamentales; la prevención primaria, que abarca las medidas generales para promover justicia social e igualdad de oportunidades y aborda las causas profundas de la delincuencia, como la pobreza y otras formas de marginalización; la prevención



secundaria, consistente en las medidas para asistir a aquellos niños que corren especial riesgo, y la prevención terciaria, que incluye planes para evitar el contacto innecesario con el sistema formal de Justicia y otras medidas para prevenir la reiteración de conflictos con la ley.

A partir de la incorporación de las disposiciones de la Convención de los Derechos del Niño a la Constitución Nacional se han adaptado progresivamente las leyes nacionales y provinciales relativas a la protección de los niños, niñas y adolescentes. Por su parte, la legislación sobre tutela de la infancia (Ley de Patronato de Menores 10903 de 1919) fue derogada en 2005 conforme a las normas de la Convención.

Ley Nacional de Protección Integral de Derechos de Niños, Niñas y Adolescentes

En 2005 se promulga la Ley 26061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes que se encuentran dentro del territorio argentino. Se trata de una ley genérica que incorpora la idea de sujeto de derechos y refleja las visiones contemporáneas sobre los derechos humanos. Los derechos reconocidos en dicha ley están asegurados por su máxima exigibilidad y sustentados en el principio del Interés Superior del Niño. Esta ley es fundamental porque, entre otras cosas, establece la aplicación obligatoria de la Convención sobre los Derechos del Niño. Además, sienta las bases de un sistema de Justicia de menores y exige la reintegración de los niños institucionalizados a la sociedad. Los casos de protección de niños y niñas por debajo de la edad penal, han sido eliminados de la esfera judicial y delegados a autoridades administrativas y municipales. Se prevé la participación de la Justicia exclusivamente en la supervisión de casos en los que el niño sea separado de su familia de origen por razones de protección y entregado a familias sustitutas o a una institución.

Por otra parte implica la realización de acuerdos conceptuales e institucionales por parte de todos los actores que integran el sistema de protección integral. Esto implica la necesidad de una nueva institucionalidad que realice acciones coordinadas, articuladas y transversales, más ajustadas a una práctica de protección de niñez que a instancias puramente represivas o tutelares. En este sentido, la Ley 26061 marca el cese de la competencia proteccional de los juzgados penales

de menores en los casos de jóvenes no punibles, cerrando la intervención tutelar del juez penal en niños, niñas y adolescentes menores de 16 años. De esta manera produce un desplazamiento de la llamada competencia tutelar del ámbito del poder judicial al del poder administrativo. Como señala Laura Musa:

...poniendo fin a un absurdo que duró casi un siglo, la Ley 26061 de Protección Integral dispuso que la Justicia no fuera más la responsable del diseño y ejecución de la política social para los niños pobres. Con una obvedad que avergüenza, se necesitaron cien años para concluir que esa tarea debía estar en manos del gobierno y la sociedad, y nunca más en manos de aquellos cuya función es dirimir conflictos de naturaleza jurídica y no la de resolver problemas sociales (2008:282).

La Ley 26061 deroga la Ley 10903 de Patronato de Menores, y en lo referente a internación y tutela de adolescentes no punibles, deroga la Ley 22278 (Régimen Penal de la Minoridad). Asimismo, la Ley 26061 sienta las bases de un nuevo paradigma que obliga al Estado a tomar medidas efectivas en el derecho interno para proteger y respetar los derechos de la infancia internacionalmente reconocidos. Entre tales medidas se puede mencionar el deber de adecuación legislativa, es decir, el deber que tienen los Estados de equiparar o ajustar su derecho interno al derecho internacional, el deber de administrar justicia de manera rápida y eficaz, con independencia e imparcialidad, y el deber de ejercer los poderes públicos apegados a los parámetros internacionales de los derechos humanos.

Sin embargo, en la actualidad coexisten dos discursos contrapuestos, uno es el de la aplicación de la normativa vigente que tiende al reconocimiento y garantía de los derechos de los niños, niñas y adolescentes y otro es el discurso represivo, que en nombre de una aparente seguridad propone una disminución en la edad de imputabilidad y el endurecimiento de las penas para los niños y adolescentes, entre otras medidas. Esta línea constituye para García Méndez el discurso de la “demagogia represiva”, que defiende la destrucción sistemática de las garantías procesales y que considera a la privación de libertad como una forma de política social dirigida a los adolescentes empobrecidos de las periferias urbanas.



Implementación de la Ley 26061 en Mendoza

En la provincia de Mendoza la Ley 26061 entró en vigencia en febrero de 2008. Su entrada en vigor a nivel provincial se vio demorada debido a que la Suprema Corte de Justicia suspendió su aplicación, manteniendo la Ley Provincial 6354 en sus competencias y procedimientos. Según las abogadas María Victoria Lucero y Laura Rodríguez, la única explicación posible para esta medida es la vigencia de la cultura del patronato, aún al momento de encaminar el sistema de protección integral de los derechos de niños, niñas y adolescentes, y consideran que dicha suspensión es violatoria de los principios y garantías reconocidos por la Constitución Nacional, adquiriendo una inconstitucionalidad manifiesta, más aún si se advierte que la Ley 26061 es reglamentaria de la Convención de los Derechos del Niño.

En concreto y en materia de niños, niñas y adolescentes no punibles, ésta pasa de la órbita del juez penal de menores a la del órgano administrativo provincial de aplicación de la ley. Consecuentemente corresponde a dicho organismo la aplicación de las medidas de protección integral de derechos, sean estas las comunes o las denominadas por la ley “medidas excepcionales” (artículos 33/37/39), cuya revisión y supervisión compete al juez de familia (artículo 41) en consonancia con el principio de no intervención del sistema penal que inspira y auspicia la normativa vigente. La cláusula primera del Convenio de Transición entre el Poder Ejecutivo y el Poder Judicial para la plena puesta en vigencia de la Ley 26061 señala que el Ministerio de Desarrollo Humano, Familia y Comunidad entenderá ante la amenaza o violación de derechos o garantías de niños niñas y adolescentes, e intervendrá a través de sus equipos técnicos, en forma previa a la judicialización del mismo y con la finalidad de restablecer, preservar o reparar, según sea el caso, las consecuencias del derecho o garantía vulnerado. A tal fin se implementan las Medidas de Protección, conforme a lo establecido por el artículo 33 de la Ley 26061 (DINAF, 2008). Es decir que la Ley 26061 incorpora, aclara y amplía una serie de derechos y garantías sustanciales y procesales a favor de los niños, niñas y adolescentes para todos los procedimientos judiciales y administrativos que los afecten. Esta legalidad centra su atención en dos ejes: los derechos de los niños y la supresión del patronato del Estado, sobre la base de cuatro principios fundamentales de la CIDN: no discriminación, interés

superior del niño, supervivencia, desarrollo y protección y participación. A pesar de la vigencia de esta normativa, persiste una disociación entre los derechos y la realidad, en la cual los sectores más vulnerables no tienen estos derechos garantizados. En palabras de Eduardo Bustelo, los derechos se reconocen en su condición de existencia pero se desconocen en su condición de ejercicio.

Privación de libertad

La privación de libertad es definida por las Reglas de las Naciones Unidas para la Protección de los Jóvenes Privados de Libertad¹ como “toda forma de detención o encarcelamiento, internamiento en un establecimiento público o privado del que no se permite salir a la persona por su propia voluntad, por orden de cualquier autoridad judicial, administrativa u otra autoridad pública”. Además, se excluye su aplicación como medida de protección y se restringe su aplicación en el ámbito penal, como medida excepcional y por el menor tiempo posible.

La Ley 26061 en su artículo 19 establece que “las personas sujetos de esta ley tienen derecho a su libertad personal sin más límites que los establecidos en el ordenamiento jurídico vigente. No pueden ser privados de ella ilegal o arbitrariamente”. Por otra parte, la privación de libertad personal, entendida como ubicación de la niña, niño o adolescente en un lugar de donde no pueda salir por su propia voluntad, debe realizarse de acuerdo a la normativa vigente. Si bien la Ley 26061 y su decreto reglamentario no regulan la intervención del Estado ante infracciones de la ley penal imputables a personas menores de edad, creemos que es un aporte fundamental para la construcción de un régimen penal juvenil respetuoso de las necesidades y derechos de los adolescentes. Es urgente reconocer que una medida de protección de derechos no puede implicar en ningún caso la privación de libertad, que es una medida de exclusiva índole punitiva. Por otra parte, la ley otorga competencia exclusiva a los órganos administrativos para que adopten medidas de protección de derechos y establece la subsidiariedad de la intervención judicial, que será responsable de adoptar medidas de acción positiva para garantizar los derechos de los niños, niñas y adolescentes.

La privación de libertad es una categoría de difícil

¹ Reglas de las Naciones Unidas para la Protección de los Menores Privados de Libertad, 1990. Adoptadas por la Asamblea General en su resolución 45/113, de 14 de diciembre de 1990.



análisis y cuantificación por varios motivos. El primero de ellos, la inexistencia a nivel nacional de un listado actualizado de las reparticiones provinciales responsables de la administración de los diversos establecimientos que alojan niños y adolescentes privados de libertad. Por otra parte son muy pocas las administraciones que desarrollan de manera sistemática y continua la producción de datos sobre menores de edad institucionalizados, tanto por causas penales como no penales, lo que dificulta la recolección de datos fidedignos acerca de la situación de niños, niñas y adolescentes.

Los obstáculos a la hora de recolectar información surgen de la diferencia acerca de cómo es visualizado, connotado y abordado el tema de la privación de libertad de niños, niñas y adolescentes. La falta de datos estadísticos es un problema que abarca muchas áreas de las políticas públicas, y se hace particularmente notorio en este caso ya que no se trata de un tema visible ni instalado en la agenda pública. Como consecuencia, la escasez de información confiable dificulta el diseño y la planificación de políticas específicas. Por otra parte no hay criterios homogéneos en cuanto a los organismos de los que dependen los establecimientos destinados a la institucionalización de niños, niñas y adolescentes. En algunas provincias dependen de la Secretaría o Dirección de Niñez y Familia, en otras solo dependen de éstos los no penales y los que tienen causas penales de una dirección oralmente denominada “niños en conflicto con la ley penal”, o bien directamente del servicio penitenciario. Por otra parte existe una resistencia por parte de los distintos poderes públicos para brindar información acerca de las personas menores de 18 años institucionalizadas, especialmente cuando se trata de la privación de libertad en aras de una supuesta protección.

Establecimientos para la institucionalización de niños, niñas y adolescentes

La mencionada dificultad en el acceso a registros confiables constituye en sí misma un indicador del lugar que ocupa en la agenda pública y en las prioridades de las diferentes administraciones la situación de los niños, niñas y adolescentes que se encuentran privados de libertad. En el relevamiento correspondiente a 2006² se recolectaron datos de 757 establecimientos a nivel nacional. Del total, el 38,3% de los establecimientos se concentra en la provincia de Buenos

² Datos correspondientes al informe de UNICEF “Privados de Libertad: Situación de niños, niñas y adolescentes en Argentina”, 2006.

Aires y en segundo lugar en la provincia de Santa Fe con el 15,7%, seguido de lejos por la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (9,9). Mendoza, con 48 establecimientos representaba 6,3% del total.

En cuanto al tipo de gestión y dependencia de estos establecimientos, de los 48 existentes en Mendoza, 38 son gubernamentales, y 10 organizaciones de la sociedad civil. De estos establecimientos, 1 es de tipo penal (alberga a niños y adolescentes con causas penales), 42 son no penales (causas que no tienen relación con la comisión de un hecho delictivo) y 5 mixtos (alojan tanto a niñas, niños y adolescentes con causas penales y de protección).

El total de niños, niñas y adolescentes privados de libertad en Mendoza al año 2006 era de 732, de los cuales 177 tenían causas penales, 496 no penales y 59 sin datos. En cuanto a la distribución por género, con causas penales había 7 mujeres y 170 varones, con causas no penales 93 mujeres y 103 varones mientras que de 300 se carece de datos. Respecto del régimen de internación, los 177 internados por causas penales están en instituciones de régimen cerrado, hay 207 bajo régimen abierto, 13 en modalidad semiabierto y hay una importante proporción de la que se desconoce el régimen al que están afectados. En 2010, se encontraban bajo la órbita de la Dirección de Niñez, Adolescencia y Familia (DINAF), 800 niños y adolescentes, de los cuales 500 se encontraban con familias cuidadoras, es decir en situación de abandono o incapacidad familiar para asumir su custodia; 120 habían cometido algún tipo de infracción y estaban privados de libertad, mientras el resto se encontraba en distintos hogares del sistema.

Tanto a nivel provincial como nacional, el número de establecimientos de tipo mixto es relativamente bajo. Sin embargo, da cuenta de una modalidad arraigada en la institucionalización de la infancia y la adolescencia, a través de la cual se equiparan las situaciones denominadas asistenciales con las penales, ya que antes que orientarse por el acto cometido, las respuestas institucionales se dirigen a la familia y a la situación social. Incluso, algunos operadores sugieren que es estigmatizante para los niños separarlos según tengan o no causas penales y que es indistinta la razón por la que ingresan al sistema.

En Mendoza y en el resto del país la gran mayoría de los establecimientos (84%) corresponde a la categoría no



penal, es decir que albergan a niños, niñas y adolescentes que no poseen una causa penal. Esta situación implica que la respuesta a una situación de carencia socioeconómica es la privación de libertad (aunque se trate de establecimientos de régimen abierto), antes que medidas de promoción y protección de derechos.

En cuanto a su situación legislativa, en Mendoza regía en 2006 la Ley 6354 del Niño y del Adolescente, sancionada el 22 de noviembre de 1995. Cabe destacar que, a nivel nacional, Mendoza fue la primera provincia en adecuar su legislación a la Convención sobre los Derechos del Niño. Esto trajo aparejado una serie de cambios en el ordenamiento jurídico e institucional encargado de la atención a la infancia y a la adolescencia. En ese sentido, se crearon órganos en los ámbitos del Poder Ejecutivo y del Judicial acordes a la nueva normativa. En el ámbito del Poder Ejecutivo se estableció el Consejo Provincial de Niñez y Adolescencia, cuya función es asesorar al Poder Ejecutivo en la formulación y coordinación de la política general infanto juvenil, y la Dirección Provincial de Niñez y Adolescencia, a cargo de la implementación de programas sociales de prevención y asistencia. En cuanto al Poder Judicial, se crearon cámaras y juzgados de Familia, el Ministerio Público Fiscal y Pupilar, asesorías de Familia, tribunales y juzgados en lo penal de menores, y un cuerpo auxiliar interdisciplinario.

Observaciones sobre la creación de un complejo de privación de libertad para jóvenes en Cacheuta, Mendoza

En 2015 se habilitó un centro de privación de libertad para alojar a los jóvenes de entre 16 y 18 años de edad que se encontraban privados de libertad en las dependencias de la Dirección de Responsabilidad Penal Juvenil del Ministerio de Desarrollo Social y Derechos Humanos, en el departamento de Godoy Cruz.

De acuerdo con la Ley 26061, la institucionalización debe tener lugar únicamente cuando se han agotado otras instancias previas y con un adecuado y completo diagnóstico social, familiar, individual, y comunitario, es decir como medida de excepción. Sin embargo, esta medida constituye la constatación de que la privación de libertad se encuentra lejos de ser el último recurso a implementar, e implica una

nueva violación a los derechos de los niños y adolescentes, que por otra parte son una población especialmente vulnerable a abusos y malos tratos dentro de estas instituciones, cuyo fin debería ser la contención e inserción social. Esta medida es regresiva en muchos puntos, siendo uno de los más evidentes su ubicación geográfica, a 40 kilómetros de Mendoza capital, y por lo tanto alejada de los juzgados, de los centros de salud, de los hogares y familiares de los jóvenes.

Las condiciones infrahumanas de las cárceles de Mendoza han sido objeto de múltiples denuncias y fallos por parte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, y esto incluye a las cárceles de menores, también llamadas institutos de menores, o centros de reorientación socioeducativa. En el plano jurídico, esta medida es violatoria de las ya mencionadas Reglas de las Naciones Unidas para la protección de los menores privados de libertad, y de las Reglas Mínimas de las Naciones Unidas para la Administración de Justicia de Menores (Reglas de Beijing), cuya regla 19 establece el carácter excepcional del confinamiento en establecimientos penitenciarios, y señala en su comentario: la regla 19 pretende restringir el confinamiento en establecimientos penitenciarios en dos aspectos: en cantidad (como último recurso) y en tiempo (por el más breve plazo posible). Si un menor de edad debe ser confinado en un establecimiento penitenciario, la pérdida de la libertad debe limitarse al menor grado posible y deben considerarse preferibles los establecimientos abiertos a los cerrados. Cualquier instalación debe ser de tipo correccional o educativo antes que carcelario, y deberá cumplir con las recomendaciones que los organismos internacionales han encomendado a la Argentina frente a la patente violación de derechos constatada en los centros de detención de jóvenes en nuestro país.

En contra de la construcción de este cárcel se han pronunciado, entre otros, la Comisión Provincial de la Prevención de la Tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes de la Provincia de Mendoza, la Asociación Pensamiento Penal, el Observatorio de Niñez, Adolescencia y Familia de la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua y los trabajadores del ex COSE.

Normalización y control social



En *Vigilar y Castigar*, Michel Foucault plantea que los mecanismos punitivos no deben ser analizados solamente en sus efectos represivos, únicamente como sanciones, sino que deben ser incorporados a toda la serie de efectos positivos que pueden inducir aunque los mismos sean marginales a primera vista. Es decir que el castigo cumple una compleja función social que refleja técnicas específicas del campo más amplio de los mecanismos de poder.

Las relaciones de poder imbrican las prácticas sociales en general y los métodos punitivos en particular. En palabras de Foucault,

...la penalidad es ante todo (pero no exclusivamente) una manera de reprimir los delitos y de acuerdo con las formas sociales, con los sistemas políticos o las creencias, puede ser severa o indulgente, dirigida a la expiación o encaminada a obtener una reparación, aplicada en la persecución de un individuo o a la asignación de responsabilidades colectivas (2006:314).

Los niños y los adolescentes no son ajenos a estas estrategias de normalización. La privación de libertad los desvincula de su círculo familiar, social y afectivo, impide su desarrollo integral y contribuye a su estigmatización como delincuentes. Hay consenso respecto de la necesidad de evitar la privación de libertad, pero ante la ausencia de dispositivos de resocialización, ésta sigue siendo ampliamente utilizada. Loïc Wacquant, en *Las cárceles de la miseria*, busca los motivos por los que algunos sectores de la sociedad reclaman dureza en los castigos contra los menores de edad, sin importar ningún argumento jurídico. Una posible causa la encuentra en la transformación producida en la mayoría de los países centrales, y luego periféricos, en los que la reducción del rol social del Estado expandió la intervención penal. Este fenómeno tiene su origen en el pensamiento neoliberal de los años 80, con Ronald Reagan y Margaret Thatcher como dos de sus mayores exponentes. Los teóricos de esta doctrina buscaban demostrar lo contraproducente de las políticas demasiado “generosas” para los pobres. Esta posición se tradujo en las políticas penales, en la caída de la idea resocializadora y la aparición del castigo sin ninguna finalidad más que la sanción retributiva.

Por todo ello, creemos que para su consolidación el paradigma de la protección integral debe vencer dos obstáculos, uno es la gran inversión que su aplicación

demanda en cuando a la reconstrucción de los mecanismos de contención necesarios, y el otro, la vigencia del discurso punitivo que incluye a niños, niñas y adolescentes.

Institucionalización: consecuencias en el niño y adolescente

Un recorrido histórico por las prácticas de institucionalización e intervención con niños y adolescentes nos muestra que las instituciones han sido pensadas para controlar a los niños y familias pobres. A lo largo del tiempo se produjeron cambios en las formas, pero las víctimas de este sistema siempre fueron los niños. Siguiendo la argumentación de Fazzio y Socolovsky (2006), la institucionalización es considerada como un procedimiento de rehabilitación, resocialización, reinserción o reeducación. Pero esto implica que para ser rehabilitado alguien debió ser deshabilitado para vivir en sociedad dentro de su comunidad. Para ser reinsertado debió haber sido excluido de su ámbito familiar, de su comunidad, de su barrio. Los niños y adolescentes que ingresan en instituciones quedan entrampados en dispositivos y circuitos que actúan por ellos, marcando estrictas pautas de conducta y manejando su vida lejos de su contexto familiar y social.

Creemos importante marcar la distinción entre internación e institucionalización, que suelen usarse como sinónimos pero no lo son: la internación deriva de la práctica médica que implica una intervención acotada en el tiempo e implica una acción terapéutica específica, regulada, que sigue un protocolo. La misma se utiliza en diferentes campos y obedece a una situación aguda o intervención programada, reglamentada en el tiempo y espacio con cierto plazo de ejecución. Por otra parte, la internación de niños y adolescentes en instituciones (comunidades terapéuticas, clínicas, hogares de crianza) implica el seguimiento de un procedimiento que involucra una acción profesional pautada mediante la cual quien ingresa conoce los motivos por los cuales lo hace y tiene una perspectiva de egreso una vez resueltos los motivos de la internación. Por su parte, la institucionalización de un niño muchas veces no respeta los supuestos anteriormente mencionados. Bajo el pretexto de atender sus necesidades, protegerlo y reinsertarlo”, el verdadero objetivo parecería ser el control social. Muy poco



o nada se respetan en la práctica los fines que se mencionan para justificar la institucionalización de un niño. No tiene un plazo claramente establecido para su salida o egreso. Para sobrevivir incorpora a la institución como parte de su vida y cuanto más tiempo esté dentro y menos contacto tenga con el afuera, la institución será cada vez más parte de él, le será cada vez más difícil salir e incluso resolver la disyuntiva entre querer “egresar” y permanecer. Estas características fueron analizadas por Erving Goffman en *Internados*. A continuación veremos algunas aristas que hacen a la especificidad de la institucionalización, cuyos efectos son aun más marcados en la población infantil y adolescente.

Instituciones totales

Erving Goffman (2001) entiende a las instituciones totales como lugares de residencia y trabajo donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten una rutina diaria, administrada formalmente mediante la organización burocrática de conglomerados humanos y las clasifica en cinco grupos: las de cuidado de personas incapacitadas e inofensivas: hogares de ancianos, ciegos, huérfanos; las de cuidado de personas que no pueden cuidarse a sí mismas y además son una amenaza para la comunidad: hospitales de enfermos infecciosos, los manicomios y los leprosarios; las que protegen a la comunidad de personas que atentan deliberadamente contra ella: cárceles y presidios; las de carácter laboral, cuarteles, barcos, campos de trabajo, colonias, mansiones señoriales, y los refugios del mundo para la formación de religiosos: abadías, monasterios y conventos.

Siguiendo la clasificación de Goffman, los institutos de menores estarían encuadrados en la primera y tercera clase de instituciones totales, según sean institutos de seguridad o asistencia a la niñez. Esta clasificación confirma y define el estado de minoridad de los niños y adolescentes en el sentido de que deben ser amparados, tutelados, protegidos, ya que son incapaces e inofensivos, sin autonomía, sin capacidad de hablar, elegir o escuchar. En definitiva y según los postulados del paradigma de la situación irregular, son puestos en el lugar de objetos y no de sujetos. En estas organizaciones se manejan las necesidades humanas mediante la organización burocrática. La información sobre los internados es

restringida y controlada por una minoría.

La anulación del rol social se produce cuando se aleja al niño de su familia y su medio natural, se lo desarraiga y ya en la institución se ve sometido a la autoridad en diferentes niveles, quienes decidirán sobre su vida, le exigirán el cumplimiento de sus compromisos, le pondrán condiciones, le permitirán o le prohibirán salir condicionando su vida y su libertad. Se pretende obediencia acrítica, disciplinada, sumisa. Esta despersonalización es otro de los fines de la institucionalización. En cuanto a la humillación en el trato, se da preponderantemente en las instituciones de seguridad, donde la menor transgresión puede llevar a una sanción desproporcionada. El desposeimiento de los objetos personales hace referencia a que, al llegar a la institución, se los registra y se les retiran sus pertenencias. Asimismo, los elementos que puedan traer sus familiares en las visitas son revisados, no pudiendo ejercer ni el niño ni su familia ningún control sobre ello. A esto se suman los controles que se ejercen sobre ellos, ya que desde su ingreso a la institución los niños y adolescentes se ven sometidos a repetitivas entrevistas, al registro de datos en que deben contar una y otra vez gran parte de su vida o episodios de ella. Estas prácticas tienen un impacto negativo sobre los niños y adolescentes; entre otros efectos nocivos, pierden parte de su identidad y no logran desarrollar procesos autónomos. La institución dispone y pauta rígidamente su vida en todos los ámbitos, haciéndolos víctima de una cosificación y objetivación más propia del perimido modelo del patronato que de la protección integral de derechos.

Operatividad de la Ley 26061 en el campo de la política social

Un problema que plantea el modelo de protección integral, teóricamente inobjetable, es el de su operatividad o alcance real en todos los ámbitos, incluido el referido a la privación de libertad. Creemos que el efectivo reconocimiento de los derechos conlleva un cambio cultural y social, que requiere la injerencia de la sociedad en su conjunto en pos de la promoción, la defensa y la exigibilidad de los derechos de los niños, niñas y adolescentes. Consideramos que medidas tales como bajar la edad de imputabilidad de los jóvenes no atacan las verdaderas causas sino que solamente buscan



limitar sus consecuencias mediante un discurso represivo que propone una mayor rigidez del régimen penal, cuando el problema de la exclusión solo será superado mediante una distribución menos desigual de la riqueza y la garantía en el acceso a oportunidades, así como a servicios de salud y educación de calidad. Las políticas para la infancia deberían estar focalizadas en la prevención y no en la represión, mediante el fortalecimiento de redes de contención y socialización. Sin embargo, el castigo penal está aún firmemente arraigado en el imaginario social, manifiesto en el pedido de condenas más duras para niños y adolescentes que por su estadio de desarrollo y su inmadurez emocional no pueden ser juzgados ni recibir los mismos castigos que un adulto, además de ser esto ilegal. En este sentido, la Ley 26061 establece el desplazamiento de la órbita del Poder Judicial al Ejecutivo en materia de política social, ya que el primero debe ocuparse exclusivamente de la resolución de conflictos de naturaleza jurídica. Asimismo y de acuerdo al paradigma de protección integral es imperativa la desjudicialización por cuestiones relativas a la carencia de recursos materiales. En su artículo 5, la Ley 26061 establece que el control y garantía del cumplimiento de las políticas públicas (con carácter federal) es responsabilidad indelegable del Estado nacional, debiéndose establecer una distribución equitativa tanto de programas como de recursos.

En el artículo 33 de la misma ley se establece que “la falta de recursos materiales de los padres, de la familia, de los representantes legales o responsables de las niñas, niños o adolescentes, sea circunstancial, transitoria o permanente no autoriza la separación de su familia nuclear ampliada o con quienes mantenga lazos afectivos ni su institucionalización”. Sin embargo y a pesar del principio de no discriminación (art. 28 Ley 26061 y art. 2 CDN), es usual que los niños y jóvenes sufran discriminación por la condición jurídica y socioeconómica de los padres así como por sus actividades, creencias y valores, habiendo legado de la cultura minorista el dividir a las familias en “hábiles” e “inhábiles”. Emilio García Méndez sugiere la existencia de una Justicia para niños ricos y otra para niños pobres: los conflictos sociales que involucran a niños y adolescentes –de clase media y alta– son regulados por el Código Civil y el de Comercio. Pero si esos mismos conflictos involucran a los niños provenientes de familias empobrecidas, el Estado dispone de ellos y los

envía, por tiempo indeterminado y hasta la mayoría de edad, a instituciones *ad hoc*. Otra arista acerca de la política social se refiere al mandato de su universalidad, presente en la Ley 26061. El mismo implica que se debe garantizar el pleno ejercicio de los derechos de los niños sin ningún tipo de distinción dentro del campo de la infancia. Es decir que “los responsables institucionales se encuentran obligados por este principio y en consecuencia no pueden agotar la implementación de la ley en un la creación de un sistema de protección de derechos que se limite a brindar un conjunto de programas sociales focalizados que solo reproducen las situaciones de exclusión y legitiman identidades tutelares” (García Méndez, 2008:145). Las líneas programáticas sugeridas por la Ley 26061 en su artículo 4 hacen especial énfasis en el fortalecimiento del rol de la familia, la descentralización de los organismos de aplicación así como de los planes y programas de protección de derechos, la gestión asociada de los organismos de gobierno en sus distintos niveles y la promoción de redes intersectoriales locales.

Por su parte, las medidas de protección de derechos mencionadas en los artículos 33 y 37 de la Ley 26061, son medidas de acción positiva dirigidas a los niños, niñas y adolescentes que requieren atención inmediata debido a su situación de exclusión. El artículo 33 señala que las medidas de protección integral de derechos “son aquéllas emanadas del órgano administrativo competente local ante la amenaza o violación de los derechos o garantías de uno o varias niñas, niños o adolescentes individualmente considerados, con el objeto de preservarlos, restituirlos o reparar sus consecuencias. La amenaza o violación a que se refiere este artículo puede provenir de la acción u omisión del Estado, la sociedad, los particulares, los padres, la familia, representantes legales, o responsables, o de la propia conducta de la niña, niño o adolescente. La falta de recursos materiales de los padres, de la familia, de los representantes legales o responsables de las niñas, niños y adolescentes, sea circunstancial, transitoria o permanente, no autoriza la separación de su familia nuclear, ampliada o con quienes mantenga lazos afectivos, ni su institucionalización.”

El artículo 37 plantea que, comprobada la amenaza o violación de derechos, deben adoptarse las medidas de protección tendientes a que las niñas, niños o adolescentes permanezcan conviviendo con su grupo familiar; becas



de estudio o para jardines maternales o de infantes, e inclusión y permanencia en programas de apoyo escolar; asistencia integral a la embarazada; inclusión del niño y la familia en programas destinados al fortalecimiento y apoyo familiar; cuidado del niño en su propio hogar, orientando y apoyando a los padres, representantes legales o responsables en el cumplimiento de sus obligaciones y asistencia económica, entre otras. Estas medidas, si bien necesarias, no constituyen el fin último del sistema de protección integral, por el contrario, están previstas como herramientas complementarias dirigidas al objetivo de generar una política de alcance universal que garantice los derechos de los niños, niñas y adolescentes. El desafío es trascender y superar los programas focalizados en la situación de la infancia en extrema vulnerabilidad y constituir un sistema de protección basado en la prevención más que en la restitución de derechos.

Observaciones finales

La doctrina de la situación irregular no reconocía la ciudadanía de la infancia, por lo que se negaba a los niños el ser sujetos de derechos, y no los consideraba ciudadanos ni interlocutores válidos. Por otra parte los sistemas de protección partían de una visión asistencial-represiva que consideraba a la pobreza un “peligro social y político” que debía ser reprimido, controlado y tutelado. Esta visión asistencial-represiva alimentaba a la derogada ley de patronato. La evidencia más notable es que los “menores” en situación de pobreza quedaban regulados por el propio ámbito judicial, confundiendo así el abordaje penal con el asistencial y responsabilizando a los niños por su propia situación de vulnerabilidad.

El paradigma de protección integral de derechos otorga prioridad absoluta a la problemática de la infancia y la adolescencia dentro de las políticas sociales. Al reconocer al niño y al adolescente como sujetos de derechos, ellos ya no pueden ser tratados como objetos pasivos de intervención de la familia, la sociedad y el Estado. El niño tiene derecho al respeto, la dignidad y la libertad, entre otras garantías que, a pesar de ser básicas, están lejos de ser efectivas. Si existe algún derecho vulnerado es debido a la falencia en alguna institución del mundo de los adultos, por lo que serían éstas las que se encuentran en “situación irregular”, y no los niños.

En este sentido la política del Estado debe estar dirigida a superar estas situaciones, no pudiendo su implementación implicar alguna vulneración de derechos.

Algunos obstáculos a superar en el camino de construcción de la ciudadanía para los niños y adolescentes son: la discriminación de la que son víctimas, la burocracia administrativa presente en todos los niveles del Estado y la incompreensión a la hora de un abordaje integral de su situación. Al respecto, las buenas prácticas internacionales marcan una clara línea de acción, haciendo hincapié en la prevención focalizada, las acciones de reducción de daño, el establecimiento de amplias redes de servicios públicos, la profesionalización del personal, los procesos participativos que reconstruyen la ciudadanía y sobre todo la construcción de políticas públicas con mirada a futuro.

La Convención Internacional de los Derechos del Niño, así como la Ley 26061 de Protección Integral de Derechos, han colocado a la sociedad frente al desafío de ocuparse de lo jurídico-institucional, al cancelar el concepto de “menor”, como objeto de compasión-represión, por el de niño-adolescente sujeto pleno de derechos. Sin embargo, es evidente que las medidas alternativas a la institucionalización, así como los programas de prevención y revinculación familiar son actualmente insuficientes. Si bien es innegable que en Mendoza se produjo un avance institucional en el proceso de adecuación legislativa a los postulados del modelo de protección integral que proponen la CIDN y la Ley 26061, sin recursos suficientes ni una clara planificación de políticas y programas orientados a evitar la institucionalización, difícilmente la privación de libertad se convierta en el último recurso a adoptar.

Creemos posible y necesario plantear alternativas que recreen los derechos plasmados en la CIDN, en la Ley 26061 y en los tratados internacionales, que se traduzcan en políticas novedosas, que no busquen criminalizar a los niños y adolescentes vulnerables, sino que les devuelvan la oportunidad de ser personas íntegras, con la dignidad que les da el reconocimiento de sus derechos. Debemos evitar quedar paralizados frente a una realidad aparentemente inalterable. Para esto es necesario salir de la inercia y recuperar nuestra capacidad de acción e intervención en la dinámica social, bajo la premisa de que es posible construir una sociedad mejor.



Bibliografía

- BUSTELO, Eduardo (2007). *El recreo de la Infancia. Argumentos para otro comienzo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- BUSTELO, Eduardo (2000). "El abrazo. Apuntes sobre las relaciones entre el Estado y los organismos no gubernamentales". En *De otra manera. Ensayos sobre Política Social y equidad*. Rosario: Homo Sapiens.
- CILLERO BRUÑOL, Miguel. *Infancia, Autonomía y Derechos: una cuestión de principios*, Instituto Interamericano del Niño, Organización de los Estados Americanos. Disponible en: http://www.iin.oea.org/Infancia_autonomia_derechos.pdf
- DIRECCION DE NIÑEZ, ADOLESCENCIA Y FAMILIA (DINAF) (2008). *El sistema de protección integral de derechos de niños, niñas y adolescentes: la ley nacional 26.061 y sus implicancias en el fuero penal*. Mendoza: S/E.
- EROLE, Carlos; FAZZIO Adriana; SCANDIZZIO, Gabriel. (2000). *Políticas públicas de infancia. Una mirada desde los derechos*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- FAZZIO, Adriana, SOKOLOVSKY, Jorge (comp) (2006). *Cuestiones de niñez: aportes para la formulación de políticas públicas*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- FOUCAULT, Michel (2006). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GARCÍA MÉNDEZ, Emilio (comp) (2008). *Protección Integral de derechos de niños, niñas y adolescentes*. Buenos Aires: Ediciones del Puerto.
- GARCÍA MÉNDEZ, Emilio; BELOFF, Mary (1998). *Análisis crítico del panorama legislativo en el marco CIDN (1990-1998)*. Buenos Aires: Editorial Temis/De Palma, Bogotá.
- GARCÍA MÉNDEZ, Emilio (1998). *Infancia, de los derechos y de la justicia*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- GOFFMAN, Erving (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LUCERO, María Victoria; RODRÍGUEZ, Laura (2008). *Sobre la suspensión de la aplicación de la Ley 26061 en la provincia de Mendoza*. Buenos Aires: Fundación Sur Argentina.
- STUHLIK, Silvia (2005). *La nueva ley de infancia. Aportes para su interpretación e implementación*. Buenos Aires: Comité argentino de seguimiento de la aplicación de la Convención sobre los Derechos del Niño.
- UNICEF (2006). *Privados de Libertad: Situación de niños, niñas y adolescentes en Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de

Justicia y Derechos Humanos de la Nación.
WACQUANT, Loïc (2000). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial.

Legislación

Convención sobre los Derechos del Niño, Asamblea de Naciones Unidas. Adoptada y ratificada por la Asamblea General en su Resolución 44/25, del 20 de noviembre de 1989.

Ley Nacional 26061 de Protección Integral de los Derechos de Niños, Niñas y Adolescentes. Publicada en el Boletín Oficial del 26-10-2005, Sancionada: Setiembre 28 de 2005, Promulgada de Hecho: Octubre 21 de 2005.

Ley Nacional 10903 de Patronato de Menores, Promulgada el 21/10/19. Publicada en el B. O.: 27/10/19

Ley 6354 Provincial de Minoridad, Mendoza, 22 de noviembre de 1995.

Protocolos para la Aplicación de la Ley de Protección de Derechos de Niños, Niñas y Adolescentes –Ley N° 26061– de la Provincia de Mendoza. 2008.

Resolución 1/08: Principios y Buenas Prácticas sobre la Protección de las Personas Privadas de Libertad en las Américas. Organización de los Estados Americanos, Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Reglas Mínimas de la ONU para la Administración de Justicia de Menores (Reglas de Beijing de 1985). Adoptadas por la Asamblea General en su resolución 40/33, de 28 de noviembre de 1985.

Directrices de la ONU para la Prevención de la Delincuencia Juvenil (Directrices de RIAD de 1990). Adoptadas y proclamadas por la Asamblea General en su resolución 45/112, de 14 de diciembre de 1990.

Reglas de las Naciones Unidas para la Protección de los Menores Privados de Libertad. Adoptadas por la Asamblea General en su resolución 45/113, de 14 de diciembre de 1990.

Fecha de recepción: 27 de diciembre de 2015

Fecha de aceptación: 15 de marzo de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Tiziana Chiappelli
Università degli Studi di Firenze. Italia
tiziana.chiappelli@gmail.com

FEMINISMOS COMPARADOS **UN DEBATE POSCOLONIAL ENTRE TÚNEZ Y EUROPA SOBRE** **EL USO DEL CUERPO DESNUDO DE LAS MUJERES:** **LA EXPERIENCIA DE AMINA**

Resumen: Este trabajo presenta algunos de los resultados de la investigación llevada en Túnez, realizada desde abril hasta octubre del 2013, y relacionada a la interacción entre el movimiento FEMEN y el contexto de este país. Más concretamente, reconstruye los hechos relacionados a Amina, una activista tunecina, luego de haber publicado en Facebook una foto con su busto desnudo. Como resultado, se inicia una serie de reacciones que llevaron primero a la desaparición de Amina, luego a su encarcelamiento y finalmente a su liberación y partida hacia Francia. El debate en línea que se generó a partir de estos eventos tocó muchos aspectos vinculados a FEMEN y su relación con el feminismo occidental, islámico y poscolonial. La investigación se basa en distintas técnicas cualitativas, incluyendo entrevistas exhaustivas, diálogos formales e informales, particularmente con mujeres tunecinas (algunas de las cuales estaban directamente involucradas en la esfera socio-política y en la lucha por los derechos de las mujeres) y con grupos de jóvenes y estudiantes de la universidad tunecina, como también en la observación participante directa. Como una importante fuente de información se recurrió a internet, las redes sociales y en particular páginas web y blogs en francés para el análisis de este continuo debate.

Palabras clave: feminismo, debate poscolonial, derechos de las mujeres en países islámicos

Compared Feminisms. A post-colonial debate between Tunisia and Europe on the use of women's naked bodies. Amina's experience

Abstract: This paper presents some results of the research developed in Tunisia from April to October 2013, in relation to the interaction between the FEMEN movement and the Tunisian context. In particular, it reconstructs the facts related to Amina, a feminist activist in Tunisia, after she published on Facebook a picture in which she was with bare breasts. As a result, a series of chain reactions are triggered that led first to the disappearance of Amina, then her imprisonment, and at the end her release and departure for France. The online debate arising from these events touched on many aspects related to the FEMEN movement and their relationship with the Western, Islamic and post-colonial feminism. The research is based on various qualitative techniques, including in depth interviews, formal and informal dialogues, particularly with Tunisian women, some of them directly involved in the socio-political sphere and in the fight for women rights, and youth groups and university Tunisian student, as well as direct participant observation. As an important sources of information, Internet, social media and in particular webpages and blogs in French have been taken into account for the analysis of the ongoing debate.

Keywords: feminism, post colonial debate, women rights in Islamic countries



¡Deberíamos salir de estas jaulas! ¡No es que
si una mujer lleva el velo significa que tiene la cabeza vacía
y si, en cambio, se desnuda los pechos, pues es inteligente...
... y viceversa! Juzgamos caso por caso,
escuchemos lo que tienen que decir ambas.
Aisha, militante tunecina

Introducción¹

En este ensayo se presentan algunos de los resultados de la investigación que he desarrollado en mi estancia en Túnez, a partir abril de 2013 hasta octubre del mismo año, en relación con la interacción entre el movimiento FEMEN y el contexto tunecino. He tomado como hilo conductor el rol desarrollado por Amina, militante de FEMEN en Túnez, después de la publicación de una imagen suya con los pechos desnudos en Facebook. La misma suscitó varias reacciones y un gran debate en relación con los derechos de las mujeres en dicho país.

La investigación se fundamenta en diversas técnicas de investigación cualitativas, entre ellas entrevistas en profundidad a mujeres de corte biográfico, diálogos formales (semiestructurados) e informales en particular con mujeres tunecinas, algunas de ellas comprometidas en el ámbito socio-político y de los derechos de las mujeres y grupos de discusión con jóvenes y estudiantes universitarios tunecinos. Como también la observación directa de eventos y manifestaciones públicas.

Se han tomado en cuenta para el análisis fuentes de información como internet, en particular las páginas y los blogs en lengua francesa, donde los debates sobre las modalidades de intervención del movimiento FEMEN fueron particularmente encendidos. Además de rescatar la opinión de las mujeres en los procesos de democratización en Túnez en relación con la intervención de Amina como también las expresiones que motivaron la “piratería informática”, es decir la práctica de *hackear* las páginas web de FEMEN, mediante su bloqueo, la sustitución de imágenes con imágenes falsas, entre otras acciones.

En la primera parte de este trabajo, explicaré de forma resumida quienes constituyen el movimiento denominado FEMEN, cómo surgió, cómo se ha expandido más allá del país donde nació, Ucrania, llegando a gozar de una reconocida fama internacional. En la segunda parte, intentaré reflexionar

¹Traducción al castellano por Chiara Santoro. Doctoranda de la Universidad Pablo de Olavide. Sevilla, España, y de la Universidad de Florencia. Italia.



sobre la imagen social de la intervención de Amina y de su trayectoria en la organización FEMEN, como su posterior distanciamiento del movimiento y su llegada a Francia.

Finalmente, intentaré realizar un análisis del trabajo de campo y de los debates desarrollados en los grupos de discusión. Este primer trabajo forma parte de una investigación más compleja que profundiza en el rol de las mujeres en los movimientos sociales y políticos en los procesos de democratización en Túnez. Así ahondar en las interacciones entre el sur y el norte del Mediterráneo para la conquista de derechos, las interpelaciones políticas de estos movimientos a partir del uso del concepto de *agency* (agencia), en la construcción social de las imágenes de las mujeres y de la compleja relación entre feminismo, feminismos y feminismos poscoloniales. Por este motivo, no pretendemos arribar a conclusiones sino más bien realizar un acercamiento parcial de las percepciones de las mujeres tunecinas relativas a las intervenciones de FEMEN y Amina, con el propósito de generar nuevos interrogantes.

¿Quiénes son las FEMEN?

No es fácil dar una respuesta unívoca a esta pregunta. Las FEMEN son un grupo contestatario de origen ucraniano que se autodefine “feminista”. Nace en Kiev en 2008 cuando Anna Hutsol, su actual presidenta, y otras dos adolescentes, Oksana Chatchko e Alexandra Chevchtchenko, deciden “defender la democracia”, a cuatro años de la Revolución Naranja², y reivindicar los derechos de las mujeres, que parecen olvidados o en todo caso desatendidos por la política en Ucrania y ampliamente pisoteados por el sistema de poder vigente.

Según Hutsol, Ucrania es un país “dominado por los hombres, las mujeres son pasivas” (2004)³. En el verano de 2008 empiezan las primeras manifestaciones, durante las cuales las FEMEN buscan instalar en el espacio público la problemática y el uso sistemático de la prostitución y la explotación sexual de las mujeres en Ucrania por la excesiva presencia en internet de páginas pornográficas que presentan imágenes de mujeres como mero objeto sexual. En sus manifestaciones en el 2009, FEMEN decide desfilarse en Ucrania representando a mujeres prostitutas para denunciar su explotación, y se presentan por primera vez con los pechos desnudos, práctica

² Revolución Naranja: fue una revolución que se desarrolló en Ucrania desde el 2004 hasta enero de 2015 como protesta a las elecciones presidenciales. La revolución consistió en una serie de acontecimientos políticos y una huelga con las cuales se denunciaban los fraudes electorales, la intimidación de los votantes y la corrupción del gobierno.

³ Todas las declaraciones de FEMEN presentadas en este artículo han sido extraídas de su página web <http://femen.org/> Para que la lectura del texto resulte más ágil, hemos

que las hace famosas en todo el mundo. Para Hutsol, esta primera acción resultó incómoda para sus activistas, pero la repercusión mediática fue tal que la práctica de desnudar el pecho fue asumida desde aquel entonces como su principal medio de catalización de la atención pública.

El pecho desnudo, según declaraciones de las FEMEN, simboliza la condición de las mujeres ucranianas, en los últimos años cada vez más pobres debido a las ausencia de políticas de desarrollo social dirigida a las mujeres, dejadas a los márgenes de la sociedad en condiciones extremadamente vulnerables, a veces con la única propiedad que poseen, sus cuerpos como fuente de supervivencia. De hecho, las FEMEN declaran haber inventado una forma de expresarse original, única, basada en la valentía, la creatividad, el humor, extremadamente eficaz y que impacta por la fuerza de su provocación. Sin el recurso del pecho desnudo, difícilmente “las personas se interesarían por nuestro mensaje” sostienen en su página web las activistas de FEMEN.

A partir de ese momento, se suceden una serie de acciones performativas en diversos países europeos con los pechos desnudos, desde Francia, Italia, Suiza, hasta el norte del Mediterráneo, como el caso de Túnez que analizaremos más adelante.

El uso activo de la web y su provocativo estilo de comunicación adoptado resulta impactante como las estrategias utilizadas, su página web es muy visitada e incluye apartados dedicados a la venta online de *gadgets* muy solicitados. Podríamos preguntarnos entonces si estamos en presencia de un tipo de feminismo 2.0.

Sex-extremismo: ¿una nueva forma de posfeminismo?

Los actos públicos de las FEMEN y las opiniones sobre lo que ellas esconden detrás de su movimiento son diferentes, a menudo opuestas, y a veces resultan muy radicales. Las activistas de FEMEN se definen como un grupo de lucha contra los valores patriarcales que permean a la mayoría de las sociedades industrializadas. Aunque no solo en éstas, ya que sus acciones además incluyen juicios mordaces contra el mundo árabe en general, que identifican como si se tratara de una entidad única sin diferenciación interna, y definen a las mujeres árabes de modo homogéneo en una posición de



subordinación fija.

Para las FEMEN, sus acciones son de denuncia y en contra de las violaciones de los derechos humanos de las mujeres, de la pobreza, de la corrupción de los Estados, a favor de la democracia, la libertad de prensa y la libertad de expresión. Se declaran opositoras convencidas del mercado del sexo, entendido como prostitución y turismo sexual –sobre el cual el Estado ucraniano ha construido parte de su propia imagen internacional– y militantes en contra de la violencia de género intrafamiliar y conyugal, denunciando las agencias matrimoniales internacionales (herramienta de dominio masculino que, a través de la asimetría económica de los Estados, arreglaban matrimonios entre los hombres de los países más ricos y las mujeres de los países pobres) y enemigas de la pornografía difundida como agente de objetivación y mercantilización de los cuerpos de las mujeres. Declaran además luchar activamente en contra de cualquier forma de discriminación como el sexismo, el racismo y la homofobia. Todas las formas de discriminación y de marginalización, según las FEMEN, son aptitudes y construcciones sociales que responden a mecanismos parecidos, como a estructuras mentales y sociales bien determinadas. Algunas de estas manifestaciones de dominación son el resultado de las religiones –en particular la católica, como afirmaban las FEMEN en un principio, incluyendo luego también a la religión musulmana– porque difunden una visión del mundo misógina y represiva respecto de la libertad de expresión de las personas.

En su página web se lee: “El feminismo y la religión son dos cosas que no pueden coexistir”. Como acción antirreligiosa, podemos mencionar la intervención que realizan en Kiev, cuando quiebran el crucifijo en el monumento dedicado a la memoria de las víctimas del estalinismo, o el gesto de solidaridad a las Pussy Riot después de la condena por parte del juzgado ruso, por el “ataque” al patriarca de la iglesia rusa ortodoxa Cirilo y otras acciones de gran impacto mediático, como la contramanifestación no autorizada en respuesta a la marcha en contra de los matrimonios homosexuales organizada por el conocido movimiento católico de París. Además de sus permanentes irrupciones con los pechos desnudos en lugares considerados sagrados. La matriz común de todas estas acciones es un claro intento de provocar y transformar sus intervenciones en espectáculo, mediatizado

y “mediatizando” sus acciones, como una forma de ocupar el espacio público explotando las agitadoras imágenes y su potencial para dar que hablar. Periódicos, web, televisión a menudo muestran sus acciones a nivel mundial. Pero la elección estratégica de acciones desacralizadoras y de fuerte impacto visual se conjuga, de forma casi paradójica con una toma de posición o postura no violenta por parte de las activistas.

La lucha en contra de las religiones y de los sistemas de poder patriarcales se desarrolla por medio de intervenciones simbólicas, de irrupción en espacios “sagrados” religiosos y laicos, como lugares de poder político, tribunales, entre otros, realizando un *detournement visuel*: los pechos desnudos son una herramienta a través de la cual intentan dar un significado diferente a los cuerpos de las mujeres, dando vuelta el modelo de explotación puesto en marcha por el sistema de género vigente, con sus raíces profundamente machistas. La desnudez femenina puesta en práctica y utilizada de forma consciente, “exhibida” en los medios de comunicación como canal de difusión de su mensaje, debería contribuir a revertir la perspectiva: asegurarse que el cuerpo de las mujeres no sea sinónimo de prostitución y sumisión a los hombres.

El *sextremism* se desliza hacia lo que las FEMEN mismas han etiquetado como *pop feminism* (feminismo pop), alimentado por las *performance* visuales en lugares clave y por un conocimiento profundo del funcionamiento de los medios de comunicación. Una mirada comercial para difundir su imagen y, tal vez, incluso su propio mensaje.

Túnez: la trayectoria de Amina y el colonialismo feminista

En marzo de 2013 las FEMEN eligen acercarse al mundo tunecino. Después de la Revolución Árabe, el Estado tunecino se vuelve a fundar por un lado, sobre unos principios más democráticos, y por otro intentando reafirmar una identidad musulmana, como los resultados de las elecciones parecen señalar. La ministra de *Affaires de la femme*, Sihem Badi, sostiene que el movimiento de las FEMEN no es compatible con el Islam y el mundo tradicional tunecino.

En el primer día de la primavera árabe la página Facebook de las FEMEN abierta para Túnez es pirateada, vaciada de sus contenidos y se reemplazan sus imágenes por



representaciones del Corán y videos religiosos. Se levanta un coro de condena hacia la joven tunecina que ha abierto la página y ha colgado sus propias imágenes con los pechos desnudos: Amina Tyler, en el registro civil Amina Sboui. Por este acto Amina es señalada por el presidente de la asociación islámica AL-Jamia –Wassatia Li-Tawia Wal-Islah- como una persona que debe flagelarse.

Las imágenes de Amina, sin embargo, dieron vuelta al globo, se difundieron viralmente y repercutieron en la opinión pública en todo el mundo. La frase en árabe escrita en su cuerpo recita: “Mi cuerpo me pertenece y no es fuente de honor para nadie”. Una tempestad de insultos y amenazas se derramó a través de internet y de los medios más tradicionales sobre Amina y su pequeño grupo de seguidoras.

De repente, se pierde el rastro de Amina, nadie sabe dónde está, desaparece por unos días, hecho que genera preocupación y temor por su vida. El 27 de marzo de 2013 una periodista, Martine Gozlan, declara haberla encontrado con su familia, viva, pero privada de su libertad, sedada con antidepresivos y psicotrópicos.

Una vez más, el 28 y 29 de marzo de 2013, la página web de FEMEN es pirateada: aparece como saludo de bienvenida una serie de insultos y amenazas, además en la misma se compara a las activistas con prostitutas, y se asocia la organización con los asuntos e intereses de Israel, vinculando las discriminaciones y las actitudes fuertemente machistas con el racismo de raíz antisemita.

Después de un período de silencio, Amina vuelve a aparecer en un encuentro del Congreso para la República⁴, donde intenta llevar a cabo una acción de denuncia hacia la ministra Sihem Badi y hacia el nuevo gobierno por el trato hacia el pueblo tunecino. Pero Amina es interceptada y detenida. Después de un par de semanas, reaparece en Kairouan, Túnez, donde es apresada después de haber pintado la palabra FEMEN en la pared de un cementerio local, cerca de una mezquita. Se acusa a Amina de llevar ilegalmente un spray para defensa personal y de profanar un cementerio, de atentar al pudor público y también de la participación en un grupo organizado. Por estos actos se expone y se arriesga a pasar varios años en la cárcel. También las feministas europeas que la habían apoyado son detenidas y todas corren el riesgo de cumplir cuatro años de cárcel por transgredir las costumbres tradicionales y atentar al pudor público: el día

⁴ El Congreso para la República (El Mottamar) es un partido político tunecino fundado en 2001 por Moncef Marzouki, presidente de la Liga Tunecina de Derechos Humanos (1989-1994) y presidente de la República Tunecina desde 2011 hasta 2014.

del juicio celebrado el 26 de junio de 2013, después de haber presentado disculpas formales y jurar no repetir acciones similares, son puestas en libertad.

Amina, en la espera de la decisión del juzgado, fue puesta en libertad el 1 de agosto de 2014. Mientras tanto, diversas acciones en “apoyo” de FEMEN se sucedieron, y se movilizaron también otras organizaciones internacionales, como Human Rights Watch y la Federación Internacional de Derechos Humanos, pidiendo al presidente francés François Holland, durante una visita oficial en Túnez, que intervenga a favor del rapero Alaa Eddine Yaakoubi y de Amina, ambos detenidos “solo” por expresar el desacuerdo con el gobierno y la religión.

Las FEMEN promueven además una campaña de recaudación de fondos para apoyar a Amina en un curso de estudio en Francia... y de hecho Amina deja Túnez para llegar a París, pero no antes de anunciar a la versión tunecina del *Huffington Post* que se retira de las FEMEN. ¿Por qué?

La trayectoria se cierra, la pregunta vuelve: ¿quiénes son verdaderamente las FEMEN?

En su entrevista con el *Huffington Post*, Amina afirma haberse dado cuenta de que el movimiento FEMEN es islamofóbico, que no respeta la religión y que ha lastimado y ofendido a los musulmanes, incluyendo muchas personas a ella muy cercanas. Además, sostuvo que las fuentes de financiación no son claras, ya que parecía circular dinero del cual no se conoce la procedencia, y que el *modus operandi* de FEMEN respecto de los intentos declarados de apoyarla, de hecho, le han causado más problemas, poniéndola en una situación difícil, de gran exposición. Las FEMEN no consultaron a los abogados de Amina y han actuado de forma irresponsable, afirma Amina: “Algunas acciones han empeorado mi caso”.

Por su parte, las FEMEN reaccionaron declarando que en los casos anteriores de activistas encarceladas revisaron sus posiciones, asustadas por las malas experiencias, e intimidadas por el poder. Shevschenko, fundadora de FEMEN, que había tuiteado palabras de denigración hacia el Islam, considera que la retracción de Amina es una traición a muchas mujeres que en todo el mundo, pero especialmente en los países musulmanes, se habían manifestado apoyándola,



desafiando las leyes y exponiéndose en primera persona. Amina, por su parte, confirmó no saber de dónde llegaban las financiaciones de FEMEN y que, tal vez, era cierto que la subvención proviniera de Israel. La ruptura se consumó.

Una vez más, se cuestiona y pone en tela de juicio la organización de las FEMEN, juzgando la matriz real de sus acciones y la filosofía que las guía -que parece orientada culturalmente hacia una visión occidental de la lucha feminista y femenina- así como el origen de sus financiaciones, que parecen abundar. El uso de la desnudez, que sin duda es la base de la amplia difusión de las acciones y eventos de las FEMEN, se analiza y se descompone, se critica y se pone en diálogo con las formas de lucha más tradicionales. Según muchas críticas feministas⁵, si por un lado la desnudez puede tener un primer impacto como potencial liberador, en última instancia, puede servir para reconfirmar el planteamiento patriarcal “pornografizante”, que reduce la imagen del cuerpo de las mujeres a un mero objeto mientras trata de transmitir mensajes de tipo social y político. Al final, es como una rendición: si las mujeres tratan de llevar la voz cantante, es solo a través del cuerpo expuesto que pueden ser vistas. Y esto, además, no quiere decir que sean escuchadas o que los contenidos que quieran transmitir y poner en relieve se tengan en cuenta: finalmente, de las FEMEN, el mensaje que prevalece es la imagen de las mujeres jóvenes atractivas que desnudan sus pechos. Jóvenes mujeres atractivas: también sobre esto se ha focalizado parte de la crítica a las FEMEN. Mediáticamente, las imágenes que nos llegan son de mujeres que responden al cliché de la moda, de los cuerpos delgados, tonificados, esbeltos, sexy... Las FEMEN, en respuesta, subieron fotos de manifestantes que no siguen estos cánones estéticos conformes a la visión de la sociedad del espectáculo, alineados con los preceptos del *fashion system* y de las (supuestas) expectativas de la mirada masculina, pero esto no ha sido suficiente para disipar las dudas y las acusaciones de ser verdaderas modelos pagadas para “exhibirse” en las manifestaciones públicas. El tema de la reapropiación de los cuerpos de las mujeres por parte de las propias mujeres parece entrar en crisis en este círculo vicioso: para llamar la atención, el cuerpo desnudo se trata como instrumento de denuncia, como una forma efectiva de atraer la atención de los medios, pero a la vez es el objeto a exorcizar. No es el cuerpo desnudo en sí lo problemático, es el uso de su imagen

⁵ Véase, por ejemplo <http://www.uccronline.it/2013/07/19/ora-le-donne-reagiscono-al-fascismo-delle-femen/>, última consultación el 29 de mayo de 2015.

en función de la objetivación y de la sexualización. La frontera es muy delgada y no es fácil comprender los matices.

Además, el impacto del uso del cuerpo desnudo o casi desnudo, como en el caso de las FEMEN, varía inevitablemente de lugar en lugar, de país en país, según los contextos locales. La equivalencia que afirma Anna Hutson (2008) entre una mayor tolerancia y aceptación del cuerpo desnudo, de los pechos descubiertos, y la mayor libertad de un país parece demasiado simplista y demasiado poco consciente de la variedad de las matrices culturales existentes, una posición antropológicamente no fundamentada. Por otro lado, si la feminista Alice Schwartz (2013)⁶ denuncia que para luchar en contra de la pornografía, las FEMEN se arriesgan a presentarse ellas mismas como cuerpos pornográficos, por el otro lado, la colectiva francesa de mujeres Les Tumultueuses⁷ destaca como el mensaje de las FEMEN está construido para un público masculino, teniendo en cuenta las modalidades masculinas de fruición de la imagen de las mujeres. Aunque declaren la voluntad de diferenciarse de la tradición del feminismo europeo, incapaz según ellas de afectar las transformaciones sociales y de interceptar la atención pública, según la colectiva, las FEMEN reproducen posiciones tradicionales del feminismo, viendo a la prostitución como un mal a extirpar. Además, respecto de la cuestión del velo en los países islámicos, las FEMEN toman una posición que ve a las mujeres como víctimas, con el propósito de infantilizarlas sin reconocer su capacidad de elección consciente, negando de raíz su posibilidad de autonomía y de libre adhesión a una creencia religiosa. Sobre este punto, las acusaciones de “islamofobia” se unen con las de “imperialismo colonial” del feminismo blanco y occidental, que se posiciona más allá de las voces de las mujeres del mundo musulmán, no las interpela, no dialoga con ellas pero se limita a etiquetarlas como sujetos débiles, sin voz, que deberían ser ayudados para amoldarse a los modelos de comportamiento europeos. En este sentido, Amina cuestionó a las FEMEN por los rasgos de posible racismo cultural, ya denunciado en internet por el movimiento *Muslim Women Against Femen / Femmes musulmanes contre les Femen*.

Más allá de algunas críticas muy fuertes, en general, se destaca en las FEMEN unos rasgos de sincero compromiso y de genuina denuncia de la condición desigual de las mujeres y de las injusticias sociales, aunque llevado adelante a través

⁶ Ver: <http://www.emma.de/artikel/paris-begegnung-mit-den-femen-311664>, última consulta el 29 de mayo de 2015.

⁷ Les Tumultueuses es una colectiva francesa de activistas feministas radical y antirracista creada en 2007 después del Día Internacional de la Mujer (8 de marzo). Con toda probabilidad, la negativa de algunas feministas, presentes ese día en París, para manifestar juntas con mujeres musulmanas con velo, condujo a la creación del colectivo. Así, desde el comienzo de su empresa, Les Tumultueuses han mostrado su apoyo incondicional a las mujeres musulmanas con velo y luchan en contra de la prohibición del mismo en lugares públicos en Francia. Ver su sitio web: <http://www.tumultueuses.com/>



⁸ En 2013 el gobierno propuso cambiar la Constitución tunecina introduciendo el principio de la complementariedad de la mujer en relación con el hombre, en lugar del principio de igualdad. En el período de los hechos relatados, la sociedad democrática tunecina, y en particular las mujeres, estaban muy implicadas en luchar en contra de este peligro. Gracias a la movilización continua de la sociedad civil tunecina todo el 2013, esta modificación constitucional finalmente no se llevó a cabo.

de estrategias comunicativas que generan debates y que son cuestionadas también por parte de los mismos movimientos de las mujeres y feministas. En Túnez, como veremos, el caso de Amina y del movimiento de las FEMEN, aún a los márgenes de la discusión pública general, ha recibido diferentes críticas y ha sido interpretado como una tentativa de desviar energías y atención hacia la “verdadera” lucha por los derechos de las mujeres, respecto de la revisión de la Constitución tunecina en relación con la ley islámica⁸. Una lucha que, desde su punto de vista, considera el derecho a desnudarse los pechos como una cuestión menor, y el uso de esta estrategia comunicativa y mediática se percibe en muchos casos por las militantes de las diferentes asociaciones y movimientos de la sociedad tunecina, no exclusivamente feministas, como poco respetuosa del contexto tunecino dentro del cual se mueven y luchan para reivindicar derechos sociales y políticos y el derecho a la palabra de las mujeres. Derechos y espacios que, según la postura de FEMEN, deberían conquistarse a través de la exposición de algunos centímetros más de su corporalidad, que no incluye la lucha para el “derecho” a exponer el propio cuerpo desnudo, como objetivo realmente importante a lograr. Este no es su objetivo, no de momento, por lo menos.

Puntos de vista

Durante la investigación de campo se han realizado diferentes grupos focales y entrevistas: en la mayoría de los casos solo aquellas personas activas y preocupadas por los cambios en curso en el país han aceptado mi invitación a hablar de Amina y de su caso. En muchas situaciones de diálogo informal y con la gente con la que entablé pequeños debates, la respuesta fue la de negarse a hablar de ello, y en otros pocos casos afirmaban no haber oído jamás hablar de Amina. La postura de estigma y condena hacia Amina y las intervenciones de FEMEN ha sido muy fuerte. Claramente resulta diferente, en cambio, la postura de personas pertenecientes a asociaciones por los derechos humanos o de pertenencia académica y al mundo intelectual: en este caso, me he encontrado con una gran voluntad de discutir el caso de Amina y de las FEMEN como motivo para desarrollar algunas reflexiones sobre la evolución de los derechos de las mujeres en Túnez, la relación con el occidente europeo y otros escenarios posibles, como lo del mundo islamista en el



actual gobierno y en la población. Vamos a ver algunas de las posiciones más relevantes de exponentes significativos de la sociedad civil tunecina.

Ahmed, profesional formado en Francia, atento a los procesos de democratización, preocupado por la vuelta de la religión en el Estado, nos muestra una posición al respecto muy clara y definida: “Para luchar en contra de un extremismo, es necesario otro extremismo: las FEMEN y Amina me gustan porque se atreven a hacer esto. Desarrollan acciones percibidas como extremas aquí en Túnez, pero que en Francia son normales o casi nadie se escandaliza por unos pechos desnudos”. Ante una situación percibida como de extremismo, actos asombrosos y de impacto como las acciones de FEMEN sirven para remover las conciencias.

En contra de una posición tan clara, con varios matices, otras personas, tanto hombres como mujeres, de diferentes franjas de edad, han expresado desconfianza respecto de la capacidad de Amina de tomar decisiones personales reflexionadas, de alguna forma confirmando la posición de la misma familia que, probablemente para defenderla, ha declarado en varias ocasiones que Amina es una persona psicológicamente enferma, que necesita de cuidados. “No ha validado el argumentado de su acto, es demasiado simplista lo que dice. Ella habla con una especie de *non chalance*, mientras las FEMEN preparan lo que quieren decir y tienen una posición política”; otras opiniones sostienen: “Se percibe una especie de rabia interior, el suyo es un acto no reflexionado, como si no estuviera segura tampoco ella de lo que ha hecho...”; otra: “...una reacción impulsiva respecto de los problemas de la mujer y el velo”. En resumen, una Amina incapaz de actuar conscientemente, por libre elección, empujada por rabias interiores no elaboradas ni reflexionadas, víctima de impulsividad y, de alguna forma, de cierta manía de protagonismo. Casi una niña que requiere ser (re)educada... el proceso de infantilización se pone en marcha.

La publicación en Facebook de imágenes de Amina con los pechos desnudos produce diferentes reacciones, desde una molestia que no puede ser disfrazada hasta críticas argumentadas, no solo por parte de quienes apoyan una visión islámica de las mujeres y de su rol, sino también por parte de las feministas tunecinas: “Ha fetichizado todavía más el cuerpo de la mujer, la exposición y la exhibición de su cuerpo contradicen el objetivo de dar una imagen de la



mujer libre. De este modo, por el contrario, ella confirma la imagen de la mujer objeto”. Aún más en el comentario de una estudiante de psicología: “Me he quedado sorprendida: cuando hemos hablado en familia o por la calle todo el mundo estaba de acuerdo, es verdad que a veces he visto algunas divergencias, pero en la mayoría de los casos he escuchado la misma opinión. En la práctica, todas las mujeres estaban de acuerdo en afirmar que el acto de Amina no representa a la mujer tunecina, que la desnudez no sirve mucho...”; “Te desnudas... ¿y después? ¿qué sucede con la mujer tunecina? ¿En qué aspecto su acto será salvador?”.

Pero a la pregunta “¿Para qué ha sido útil, para ti, el acto de Amina?”, varias veces he recibido la respuesta “¡Que se hable de esto!”. En fin, también en este caso, la estrategia de las FEMEN ha logrado su objetivo, instalar el debate. El problema es que, en muchos casos, se considera que hablar de Amina y de su caso significa desviar la opinión pública de problemas más graves y del nudo central de la cuestión: la carta constitucional y su revisión en clave islámica, donde se quiere añadir la fórmula de la complementariedad de la mujer respecto del hombre⁹. Es cierto, se consigue que se hable de un cierto acto, pero, como destaca Souhail, “aquí no se trata de hablar, sino de hacer avanzar las cosas. Se empieza a hablar para no concluir nada, para no llegar a nada, no es que Amina haya hecho hablar de sí para preparar una acción... esto termina por ser cacofonía, ¡de hecho!”.

“Amina es descripta como mentalmente frágil, con tendencias suicidas, aturdidas por los psicofármacos... pero no estoy de acuerdo con la encarcelación –concluye Fatiha–. Soy voltairiana, no estoy de acuerdo con lo que decís y hacéis, pero lucharé para que podáis decir y hacer”.

Emir: “Es cierto, poniéndola en la cárcel han buscado salvarla del ataque de islamistas fanáticos...”, que es una de las justificaciones tomadas por los mismos representantes políticos, cuando se los interpela sobre el tema.

Algunos, sin embargo, valoran el hecho de que Amina haya conseguido romper el velo del silencio sobre la discusión relativa a una serie de valores occidentales, como la posibilidad de expresarse libremente. Aunque si bien se critica el blanco elegido por Amina, por considerarlo poco relevante, se aprecia la estrategia adoptada y la capacidad de instalar un debate en el mundo árabe e islámico, de temas que difícilmente habrían podido emerger sin algunas acciones asombrosas:

⁹ Al final, después de un debate muy encendido y las numerosas manifestaciones con alta participación, como por ejemplo la del 13 de agosto de 2013, en ocasión de la Fiesta Nacional de la Mujer, tanto en términos numéricos como por envergadura reformista, en la Constitución tunecina no se ha introducido la complementariedad entre hombre y mujer, pero, por el contrario, se ha corroborado la igualdad entre los sexos.

“Las FEMEN no se habían atrevido nunca a hacer esto en los países árabes, lo habían hecho en Rusia, Italia, Francia... pero no en Túnez, Egipto... ¿por qué? Porque le tenían miedo a las reacciones locales. Han encontrado una chica de 18 años que no sabía lo que hacía, ella misma ha declarado: he visto el video y me ha gustado... son mujeres que defienden a otras mujeres...”.

Se mira a Amina como una pieza de una estrategia más general de las FEMEN: “¡Lo han planificado etapa por etapa!”. “¿Por qué no han venido ellas mismas? Han utilizado una “prima” tunecina. ¡Ellas no se atreven a operar en el Magreb! Solo se han aprovechado de la ocasión...”. “¿Qué han obtenido en cambio? Que en Facebook le han tomado el pelo por la talla de pecho, que la han considerado solo un cuerpo y no un cuerpo y un espíritu...”.

En resumen: una mujer demasiado joven, enferma, débil, psicolábil, que tiene que ser cuidada y protegida, de sí misma y de las FEMEN, tomada bajo un ala protectora: ¿de quién?

Pero la exposición que el caso de Amina ha tenido en los medios se interpreta por parte de algunas de las personas entrevistadas en el trabajo de campo como funcionales al gobierno que “crea unos fenómenos, FEMEN y *niqhab*, las violencias sexuales, la pedofilia, para exponerlos en los medios y provocar escándalos por una semana, o dos, así la gente habla, es el interés del partido en el gobierno (ANC)...”. Es decir, se mediatizan algunas temáticas de actualidad para mantener ocupado al pueblo, mientras el gobierno intenta sancionar leyes y reformas evitando un debate público en profundidad. Pero, de hecho, Amina ha realizado un acto que la ha sobrepasado a sí misma y su figura, llevando un valor simbólico más allá de su persona, poniendo en marcha algo más grande que ella. El único problema es que se ha intentado hacer de ella un héroe –una heroína, más bien– porque “las personas necesitan figuras místicas a las cuales agarrarse, pero en el caso de Mohamed Bouazizi, ha sido la última gota, mientras en el caso de Amina, por lo que ella hace, Túnez no necesita un héroe”. “Túnez no necesita símbolos feministas, no de este tipo, ¡por lo menos...! O por lo menos, no ahora, puede ser que solo no sea el momento justo. Si hubiese salido en otra época, en otro contexto, hubiera podido llegar a ser una heroína”.

Comenta Ouejdane: “Necesitamos personas competentes, que puedan operar sin ser mediatizadas, estamos hartos de



los medios, que no desarrollan su trabajo de forma correcta, que llevan al pueblo a estar bajo tutela, dejándolo pasivo, no necesitamos discursos o falsas leyendas...”.

En conclusión, aunque habiendo llamado la atención de la opinión pública, Amina no ha captado las instancias que una parte del pueblo tunecino percibía como urgentes e importantes, ni ha interceptado las temáticas defendidas por las mujeres y por las asociaciones históricas, particularmente activas y luchadoras, como por ejemplo las *Femmes democrates*, que han apoyado la campaña para su liberación, pero orientando totalmente en otra dirección su compromiso social y político, denunciando por ejemplo los abusos del poder político, realizando la petición para acertar las responsabilidades políticas y personales en relación con los homicidios de dos representantes políticos de la oposición asesinados en los últimos dos años, o hacia un recorrido sólido de democratización de la sociedad tunecina orientado al respeto de los derechos de todos y de todas, en particular de las mujeres, en los diferentes sectores de la vida. De alguna forma, la excarcelación de Amina en un primer momento y su salida para Francia en un segundo momento, han hecho dar un respiro de alivio a todo el mundo. Por lo menos de momento.

Bibliografía

- AMIRAUX, V., (2003), Discours voilés sur les musulmanes en Europe : comment les musulmanes sont ils devenus des musulmans. En *Social Compass*, vol. 50, N° 1.
- BADRAN, M. (2002). “Islamic feminism: what’s in a name”. En *Al Ahrām Weekly online*, N° 569, pp. 17-23.
- BADRAN, M. (2007). “Le féminisme islamique en mouvement et Qu’est-ce que le féminisme musulman? Pour la promotion d’un changement culturel en faveur de l’égalité des genres”. En *Existe-t-il un féminisme musulman?* Paris: Harmattan.
- BADRAN, M. (2001). Understanding Islam, Islamism and Islamic Feminism. En *Journal of Women’s History*, Vol. 13, N.1, pp. 47-52.
- BADRAN, M. (2006). “Women and Radicalization”. Trabajo presentado en el *Danish Institute for International Studies*, Working Paper N° 2006 / 5.
- BOUBEKEUR, A., (2005). “Gendering the good western Islam:

- the public debates on the muslim women. En *Eutopia*, N°10.
- HASSAN, R. (2001). "Brief comment on 'feminist understandings'". En *Journal of Women's History*, vol. 13, N° 1, 2001.
- HASSAN, R. (1987). "Equal before Allah: woman/man equality in the Islamic tradition". En *Harvard Divinity Bulletin*, vol.7, N° 2, Jan-Mai.
- HATEM, M. (2002). "Gender and Islam in the 1990s". En *Middle East Report*, N° 222, spring, pp. 44-47.
- HERVIEU-LEGER, D., (1997). "La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche". En *Social Compass*, N° 44/1.
- ENHAILI, A., (2006). Femmes, développement, humain et participation politique au Maroc. En *Journal d'études des relations internationales au Moyen Orient*, Vol. N°1, art. 7, juillet
- HELIE LUCAS, M. (1993). "The Preferential symbol for Islamic identity: women in Muslim personal laws". En MOGHADEM, Valentine (éd.) *Identity Politics and Women* Boulder, Colorado: Westview Press.
- ILYASOGLU, A. (1996). "Le rôle des femmes musulmanes en Turquie: identité et image de soi". En *CEMOTI*, N° 21, janvier, pp.43-53.
- M'SALAH, M. (2000). "Le droit familial marocain entre fidélité à la religion et aspiration à la réforme". En *Revue du droit des étrangers*, N° 108, p.71.
- MOJAB, S. (2001). "Theorizing the Politics of Islamic Feminism". En *Feminist Review*, N° 69, pp. 124-146.
- OSMAN, G. (2003). "Back to Basics: The Discourse of Muslim Feminism." En *Contemporary Egypt, Women and Language*, Vol. XXVI, N° 1, pp. 73-78.
- SADIQI, F. (2006). "Comparative Perspectives Symposium: Islamization, The Impact of Islamization on Moroccan Feminists". En *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Chicago, University of Chicago, vol. 32, no. 1, pp. 32-40.
- SHAHEED, F. (1994). "Controlled or autonomous: identity and the experience of the network Women Living Under Muslim Laws". En *Signs*, Vol. 19. N°4.
- SOLON, H. (2003). "Conversation avec Homa Hoodfar sur le mouvement des femmes en Iran". En *Libertos*, édition spéciale Iran, numéro 11, septembre.



WEIBEL, N. (2006). "Femmes, Islam et identité religieuse dans l'immigration turque en Alsace". En *Cemoti*, N° 21, mai.

Sitografía y artículos on-line

AL FARUQI, Dr. Lois Lama (2002). *Islamic traditions and the feminist movement: confrontation or cooperation?* Recuperado en noviembre/diciembre 2002 en <http://www.jannah.org/sisters/feminism.html>

BADRAN, M., (2002) Islamic feminism: what's in a name? En *Al-Ahram Weekly*. Recuperado en el mes de enero de 2002 en <http://weekly.ahram.org.eg>

BAUBÉROT, J. (2011). *Chasse aux foulard soucombat contre les discriminations?* Recuperado en el mes de diciembre de 2011 en <http://blogs.mediapart.fr>

BENBASSA, E. (2012). *Cessons de voir en l'Islam un ennemi*. Recuperado en enero de 2012 en <http://www.estherbenbassa.net>

BOUBEKEUR, A. (2004). Female Religious Professionals in France, in *ISIM Newsletter*, N° 14, Recuperado en junio de 2004 en <https://openaccess.leidenuniv.nl>

BOUZAR, D. (2003). *Appropriation de la référence musulmane, identité et citoyenneté*. Recuperado en marzo de 2003 www.islamlaicite.org

DESLOIRE, C. (2012). *Féminisme islamique: le coran au féminin*. Recuperado en mayo de 2012 en www.slate.fr

DELPHY, C. (2006). De l'affaire du voile: de l'imbrication du sexisme et du racisme. En Natalie BENELLI, Ellen HERTZ, Christine DELPHY, Christelle HAMEL, Patricia ROUX et Jules FALQUET. *Nouvelles questions féministes*. Volume 25, No 1, Recuperado en www.lmsi.net

JALABI, A. (2002). *To veil or not to veil, that is the question*. Recuperado en octubre/noviembre de 2002 en <http://www.mwlusa.org>

LAHNA, Z. (2012). *Cachez-moi ce musulman que je ne saurais voir!* Les dessous des lois islamophobes. Recuperado en enero del 2012 en <http://akhbardounia.wordpress.com>

LAMRABET, A. (2003). *Féminisme islamique?* Recuperado en mayo de 2003 en <http://oumma.com/Feminisme-islamique>

LAMRABET, A., (2006). *Quand les femmes s'approprient les sources*. Recuperado en abril del 2006 en www.presencemusulmane.org

- MOHAMMADI, N. (2005). Analyse sociologique concernant le foulard islamique en France. Recuperado en diciembre de 2011 en <http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE2/mohammadi2.htm>
- RAMADAN, T. (2005). Le soufflé féminin, Recuperado el 8 de marzo de 2005 en <http://www.tariqramadan.com>
- RAMADAN, T. (2004). Naissance d'un féminisme musulman, Recuperado el 22 de septiembre de 2004 en <http://www.tariqramadan.com>
- RAMADAN, T. (2004). À propos des femmes, du "moratoire" et notre avenir. Recuperado el 22 de septiembre de 2004 en <http://www.tariqramadan.com>
- http://www.gierfi.org/index.php?c=article&m=view&code=biblio_references#3
Ultima consultación el 29 de mayo de 2015
- <http://genderindex.org/country/tunisia> Ultima consultación el 29 mayo de 2015
- <http://www.facebook.com/femmesdemocrates> Ultima consultación el 29 mayo de 2015
- <http://femmesdemocrates.org/qui-sommes-nous/> Ultima consultación el 29 mayo de 2015
- <http://www.businessnews.com.tn/Tunisie---Naissance-de-Union-des-femmes-libres-520,26478,3#com> Ultima consultación el 29 mayo de 2015
- <http://femen.org/> Ultima consultación el 29 mayo de 2015

Fecha de recepción: 21 de mayo de 2015
Fecha de aceptación: 5 de octubre de 2015



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Victorien Lavou Zoungbo

Groupe de Recherche et d'Études sur les Noir-e-s d'Amérique Latine (GRENAL)/CRESEM
Université de Perpignan. France

lavou@univ-perp.fr

LE MÉTISSAGE PARADOXAL DANS “NUESTRA AMÉRICA” DE JOSÉ MARTÍ

Resumen: Notre Amérique (1891), est considéré, à raison, comme un des écrits les plus emblématiques de José Martí (1853 – 1895), dans la mesure où il exprime sa vision systématisée de “l’Autre-Amérique” (“métisse”, “obtus”). Cet article, publié dans “Les blancs de l’histoire. Afrodescendance: parcours de représentation et constructions hégémoniques” (Lavou Zoungbo,Victorien; 2013), repris ici avec de légères modifications, tente, entre autres choses, de cerner la scène ou les symptômes du sujet colonial que dichotomise José Martí. En effet, l’essai aborde à plusieurs reprises l’opposition politico-ontologique qui, d’après lui, existe entre le “criollo exótico” et le “mestizo auténtico”. Toutefois, il convient de souligner que, pour l’auteur de cet article, tous deux sont des “figures/sujets coloniaux”. Ainsi, au-delà de la préférence martiana pour l’une des deux figures et de l’immanence libératrice ou régénératrice, dont serait porteur le “mestizo auténtico”, la question fondamentale était (et reste encore, du point de vue des études post-coloniales ou décoloniales, par exemple) de savoir comment se libérer (psychiquement et politiquement) des tracées/marques de ce lourd passé colonial et esclavagiste afin d’accéder à une véritable libération intrapsychique mais aussi sociopolitique.

Palabras clave: Jose Martí, Nuestra América, colonialité, métissage

The paradoxical miscegenation in Our America by José Martí

Abstrac: Our America (1891) is rightly considered one of the most emblematic political writings of José Martí (1853-1895), due the fact that it there offers his structured view of the “other America” (“mestiza”, “obtuse”). This article, published in “Les blancs de l’histoire. Afrodescendance: parcours de représentation et constructions hégémoniques” (Lavou Zoungbo,Victorien; 2013), treated in the present work with slight modifications, among other tasks, intends to focus in the colonial subject’s symptoms, dichotomized by José Martí. Indeed, the essay results in the political-ontological opposition that, according to him, exists between the “exotic creole” and the “authentic mestizo”. However, it does not cease to be remarkable that both of these are “colonial subjects / figures”. Therefore, beyond the preference for any of these two subjects and the attraction to the regenerating figure represented by the “authentic mestizo”, it is necessary to consciously deviate from this state of adoration in order to contribute to the arduous question that was, (and still is, from the point of view of the post-colonial or de-colonial studies, for example) how to escape (psychically and politically) from the marks and burden of colonial and slave legacy, with the aim of achieving an intrapsychic, and sociopolitical liberation.

Keywords: José Martí, Our America, coloniality, miscegenation



A Antonio Cornejo Polar, Zulma Palermo
Roberto Fernández Retamar, Zayda Sierra

Vouloir parler sur le travail intellectuel et politique de José Martí, même par la petite lorgnette d'un essai spécifique, comme ce sera le cas ici dans cette communication, m'a toujours paru un honneur redoutable. Tant son parcours personnel, humain et politique et ses productions intellectuelles apparaissent intimement liés. Tant ses œuvres sont foisonnantes et complexes, même dans leur apparente simplicité et transparence (contes, poésie, théâtre, roman, correspondances, chroniques, discours, cuadernos de Apuntes numérotés, etc.). Tant l'exégèse de ses œuvres, par les voix autorisées (personnalités reconnues ou centres de recherches *martianos* à Cuba, comme il se doit, mais aussi ailleurs) vous font face. Mais Martí n'engageait-il pas lui-même à préférer la "trinchera de ideas" à celle de "piedras"? Ne disait-il pas lui-même que "la crítica es salud"?

Quoi qu'il en soit, il me semble qu'aborder sans complaisance de la production intellectuelle de Martí passe par la prise en compte de certains "régimes d'historicité" spécifiques (François Hartog). Non pas tellement dans une logique chronologique linéaire, d'un avant vers un après, d'une jeunesse vers une maturation (assez souvent idéalement représentée comme plus critique, positive et constructive), mais en privilégiant des moments précis, les enjeux qui y étaient liés, les positionnements et les engagements des sujets. Ces moments sont marqués par un "régime de vérité" (Foucault) qu'il faudrait aussi s'attacher à décrypter. A mon avis, ces moments débordent et (sur)déterminent les engagements politiques et les productions poétiques (au sens d'Edouard Glissant) de José Martí.

On comprendra donc que ma démarche est loin de celle qui, habituellement, aborde Martí et ses productions intellectuelles en termes du "jeune Martí" et du même, devenu "adulte", politiquement, et qui développe une "vision du monde" singulière, quasi en rupture (totale) avec son époque. Cela lui a valu d'être désigné/reconnu, par des personnalités politiques et une frange non négligeable de la cité savante latino-américaine, comme "*Atalaya*", "*apóstol*", "*profeta*", "*modernista crepuscular*". Je pose donc tout cela davantage en termes de "discontinuités" qu'en termes d'une continuité et d'une cohérence organiques implacables.



Ainsi donc, en tenant compte ces régimes d' "historicité" et de "vérité", l'essai qui nous intéresse ici, c'est-à-dire *Nuestra América* (1891), marque, de l'avis des spécialistes de la chose, comme mon regretté Maître Antonio Cornejo Polar, une rupture significative dans le dire et le vouloir faire politique de Martí. Il y aborde frontalement, mais sans que cette énumération ne prétende à une quelconque exhaustivité, la question urgente à ses yeux de l'avènement d'une utopie politique transnationale, sa représentation et, à l'intérieur de cette utopie qui reste à construire, celle des fondements humains, culturels et imaginaires de la transnationalité (latino-américaine) à travers notamment la "présence-histoire" (V. Lavou Zoungbo) des Indiens et, dans une moindre mesure, me semble-t-il, des Noirs.

De ce point de vue il n'est pas inutile de mentionner le paradoxe suivant. S'il semble incontestable que le vouloir faire politique est très tôt lié à la vie de José Martí (cela lui a valu les déboires constamment rappelés: prison à Cuba, double exil en Espagne, publication de *Bagne politique à Cuba* en 1871, itinérance dans divers pays d'Amérique latine, d'Amérique centrale, comme le Guatemala et le Costa Rica et des Antilles (Haïti) et son long exil, à partir de 1881 aux États-Unis), sa "conversion" effective à l'Indien et au Noir surtout, pourtant au cœur des enjeux politiques identitaires et nationaux de son époque (c'est le cas pour Cuba avec Arango y Parreno et Antonio Saco au début du XIXe siècle) a été quelque peu tardive, différée. Elle eut lieu surtout, d'après certains spécialistes, à partir de 1877.

Cela est important à prendre en compte car, on a parfois l'impression, en lisant certains travaux, que Martí, tout comme El Padre Las Casas (dont José Martí se revendique, à l'instar d'autres grands intellectuels latino-américains de son époque, mais aussi postérieurs à lui, et classe parmi les grands hommes de "Nuestra América"), est né pour sauver les Indiens de l'incurie dans laquelle ils se trouvaient confinés. Par ailleurs, ni les "enjeux linguistiques" (quelle/s langues pour la dire: espagnol, français, portugais, créoles, anglais, langues indiennes?) ni les "enjeux génériques", forcément liés à cette transnationalité (latino-américaine), sa direction politique et son "identité" ne sont abordés, en dépit du fait que la métaphore maternelle joue un rôle important dans la rhétorique de *Nuestra América*. Cela dit, mon objectif ici est bien modeste: en appeler à prendre en compte, l'importance

de *Nuestra América* de José Martí, des attendus, et davantage peut être des contradictions qu'il contient mais qui, pour autant, me semble-t-il, ne le disqualifient point, même de nos jours.

Afin d'aller à l'essentiel, je laisserai de côté un certain nombre de choses, notamment la question du "Nom" que privilégie José Martí pour désigner cette transnationalité géographique et politique imaginée, de même celle de ce que suppose, traduit le possessif "Nuestra": un sentiment d'appartenance, un rapport d'appropriation ou de propriété?

Je mettrai, pour ma part, l'accent sur la double opposition fondatrice de la légitimité politique et imaginaire revendiquée par Martí dans *Nuestra América*. La première est plusieurs fois rappelée et débattue: il s'agit de l'opposition entre "Nuestra América" (on suppose latine ou "mestiza") et, l'Autre-"América" (del Norte), anglo-saxonne, probablement. Les pourtours géographiques de cette séparation sont clairement revendiqués dans l'essai: du Rio Bravo à Magallanes (en somme du Mexique au Chili). Cette polarité n'est pas que géographique, elle reposerait aussi sur des "pathos" singularisant, des valeurs et/ou un imaginaire foncièrement différenciateurs: d'un côté, la "Nuestra América" imaginée serait populaire, hybride, solidaire, anti-impérialiste, antiraciste et, de l'autre, l'Amérique du "formidable voisin du Nord" projetée serait occidental-centrée, égoïste, impérialiste, raciste, dominatrice et conquérante en son "*Manifest destiny*" et son corollaire politique qui oscille, selon les périodes, entre le "big stick" et le "bon voisinage". Le système métaphorique à travers lequel est dite/saisie l'Amérique qui n'est pas nôtre mériterait qu'on s'y arrête, de même que cette façon de poser un Soi-imaginé dans un rapport très intime avec une altérité envahissante qu'il s'agit pourtant de combattre, en tous les cas, de contenir.

Cette première coupure a fait l'objet de nombreux débats, pas toujours fondés. En vrac: on a parlé du racisme antiraciste de José Martí (opposer à partir d'un culturel biologisé ou d'un biologique culturalisé les "Saxons" aux "Latins": comment ne pas prendre en compte le fait que José Martí était lui-même fasciné par certains aspects de la vie usaméricaine, par ses founding fathers, par son industrialisation, par certains de ses auteurs et pratiques sociales?); on a parlé de vision manichéenne simpliste et caricaturale (que fait alors Martí des Indiens et des Noirs mais aussi de nombreux migrants



latino-américains qui faisaient, et font désormais, partie des populations nationales de cette “Amérique-Autre” et qui étaient (sont encore) massivement victimes des pathologies qu’il y dénonce?); on a souligné le fait indéniable, en dépit de nombreux paradoxes qui la traversent, de l’engagement politique de l’Autre Amérique en faveur de la libération politique de “Nuestra América”. C’est la fameuse “Doctrine Monroe” de 1823, qui a peut-être empêché, malgré ses velléités néocoloniales justement dénoncées, lorsqu’elle se mua plus tard en “Roosevelt Corollary” (1904-1905), les tentations de recolonisation de la part des anciens Empires coloniaux. Cela a certainement contribué à poser la question d’une irréversible séparation, politique et géographique, entre l’Europe et l’Amérique, même si les États-Unis n’avaient pas encore les moyens de mettre en place, comme ce sera le cas plus tard, une politique “continentale” dans le reste des Amériques/Caraïbes; il n’est pas vrai non plus que “Nuestra América” fût profondément exempte de racisme, de la pratique socio-imaginaire et politique de l’hypo-descendance (Victorien Lavou Zoungbo, 2003). Le “péril noir”, que Martí aborde en son *Manifiesto de Monte Cristi* (1895), est bien présent à Cuba, dans les Antilles/Caraïbes et même au-delà.

Les débats relatifs à la première polarité dans *Nuestra América* sont largement consignés, soit directement, soit en creux, dans les articles et les ouvrages sur José Martí en général et sur *Nuestra América* en particulier. Pour le pays-France, d’où j’énonce en partie, je citerai quelques travaux font autorité et sont largement reconnus (Paul Estrade, 2000 ; de M. Jean Lamore, 1973; Sandra-Hernandez Monet Descombrey, 2014). Mais avant d’aborder la seconde polarité, moins évidente de prime abord, je voudrais juste rappeler, car l’exégèse de Martí en parle peu ou pas du tout, que la première coupure dont il a été question n’est pas exclusive à José Martí ni à *Nuestra América*. Elle participe d’une vision politique assez diffusée au XIXe siècle parmi une frange importante de l’élite latino-américaine qui redoutait la menace que faisait peser sur le destin de ses voisins proches l’émergence et la consolidation des États Unis comme Empire. José Martí avait bien des précurseurs tout comme il aura des successeurs, notamment à Cuba (1912, ou la “guerrita del 12” et surtout les années agitées, tendues et fort contradictoires de 1930-50 qui culmineront, sans céder en rien à un historicisme de bon aloi, au triomphe de la Révolution cubaine de 1959. Celle-ci fera de

Martí un héros national).

Ainsi donc, comme le souligne Lane Jill dans *Blackface Cuba 1840-1895* (2005), Martin Robison Delany, un des fondateurs du nationalisme dit noir américain, la posait déjà quelques décennies auparavant; il proposait en effet, contre les pathologies de l'Amérique du Nord dont le racisme viscéral, l'union politique à visée insurrectionnelle des "*coloured people*" (c'est-à-dire Indien, Noirs, Mulâtres, non-Blancs des Amériques, d'Afrique et d'ailleurs); pour lui le métissage et la langue espagnole apparaissaient comme la solution pour forger des sociétés plus justes et égalitaires; l'Amérique Centrale et Cuba lui semblaient des *lugares amenos* de ce point de vue là; ainsi ne voyait-il pas d'inconvénient à demander aux Noirs américains d'apprendre rapidement la langue espagnole. Mais cependant on doit souligner que chez Delany les objectifs politiques à atteindre étaient différents ainsi que le fondement essentiel de cette lutte: "une conscience raciale" radicale (sur ce point je renvoie aux écheveaux complexes ayant présidé à la naissance du American Colonization Society (1816) et aux positions contradictoires de Delany, et d'autres, face à cette institution qui conduira finalement au « retour » de quelques milliers de noirs américains en Afrique, tout particulièrement au Libéria).

La deuxième coupure se joue donc à l'intérieur même de *Nuestra América*. Elle opposerait un "*nos*"/*otros*", à l'intelligence naturelle, politiquement conscient, clairvoyant, appelé à être techniquement compétent, faisant vœu du populaire, martyrologue (sans aucun jeu de mot) et un "*otros*", instruit, culturellement doté mais fondamentalement aliéné en ses valeurs et paramètres euro-centristes revendiqués, reproduits, sans discernement ni transcodage aucun, et en son rejet/mépris farouche du populaire national, notamment Indien.

S'il y a, comme l'a souligné Miguel Rojas Mix dans *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón* (1991), en cette seconde polarité des enjeux de classes à prendre en compte, nous pensons qu'elle est peut-être davantage traversée par la redoutable (à l'époque et actuellement) question de la gouvernance ou de la représentation politique de "Notre Amérique". Autrement dit, qui (individus, groupes sociaux, classes, genres, sexualités) est habilité à diriger "*Nuestra América*", à parler en son Nom? Qui du "*Nos/otros*" et du "*Otros*" peut légitimement et naturellement (une catégorie



particulièrement prisée par José Martí: on en retrouve les trace dans nombre de ses écrits, sans qu'elle ait forcément, à chaque fois le même sens à notre avis)) se prétendre "*emancipadores mentales de América Latina*"?

Bien entendu, Martí se pose comme faisant partie ou étant l'incarnation même de ce "*Nos/otros*", préalablement affublé, comme on l'a vu, de toutes sortes de valeurs distinctives et de vertus incontestables. C'est donc de cette position de Sujet-Atalaya-clairvoyant qu'il vaticine, en se prononçant le destin de la transnationalité (latino-américaine). C'est aussi de ce lieu (imaginaire et idéologique?) que le grand Vate construit et instruit la figure du "*criollo exótico*" et celle de son double antithétique, le "*mestizo auténtico*", qui tous les deux jouent sur la scène politique de "Nuestra América". Il nous faut dire avant de continuer que l'un et l'autre sont des sujets faits de bric et de broc, des sujets hybrides, ayant subi ce que Miguel Rojas Mix désigne comme "*bastardaje cultural y étnico*". Sont-ils pour autant synonymes et/ou transposables, réversibles? Jusqu'où commencent et s'arrêtent leurs limites respectives? Il y a-t-il une possibilité de basculement dans un sens ou dans l'autre? Dans quel "*régime d'historicité*" sont-ils saisis? Ces questions ne me semblent pas inutiles à poser.

Le "*mestizo*" ("*auténtico*") apparaît comme un avatar de la Colonie et de sa grammaire violente qui a mis en veille, en quelque sorte, la véritable âme de ce dernier. La citation de Carlos Fuentes choisie par Maryse Renaud-Mai comme un des trois exergues de son introduction à *Utopia mestiza. Reflexión sobre sincretismo y multiculturalismo en la cultura latinoamericana* (2007), rend à notre avis compte de cela. Il s'agirait alors de recouvrer cette "*âme naturelle*" contrariée, dans un dessein libérateur, de (ré) génération et/ou de création qui, ainsi, fera face à l'impérialisme et, surtout, permettra de transcender le racisme logé au cœur même des constructions nationales. Dans ce projet, les Antilles/Caraïbes joueront un rôle capital, Cuba tout particulièrement, pour être "*la clé de l'Amérique Latine*", la clé de son indépendance effective et non formelle.

José Martí ne pose cependant pas la question de l'impact réel de la Colonie sur le "*mestizo auténtico*" (la "*colonialité*" du sujet et des pratiques hérités de la post-colonie pour paraphraser certaines formulations théoriques d'Anibal Quijano) pas plus qu'il ne s'interroge sur son implacable homogénéité imaginée. Est-on le "*mestizo auténtico*" uniquement par un vouloir-faire politique conscient?, qu'en

est-il des enjeux imaginaires, génériques et raciaux qui peuvent contrarier l'objectif politique à atteindre? Dans le cas de Cuba, par exemple, comment passe-t-on de Noir à Cubain et à citoyen de plein droit dans une société qui, même après l'abolition de l'esclavage, est loin d'être post raciale? Je renvoie ici aux débats nourris, dont on retrouve les traces écrites dans les productions symboliques de l'île de cette époque là : journaux, publications, discours, essais, littératures, constitution de 1940, etc.) dans l'intelligentsia cubaine (noire et blanche) autour de los "*ideales de la raza*", dans les années 1930-40 (Tomas Fernandez Robaina, 2007).

Toutes ces questions non abordées par José Martí ont conduit certains à le considérer comme un idéaliste doublé d'un humaniste abstrait. La "*guerra de razas*" ou la "*guerrita del 12*" a ramené brutalement en plein jour à Cuba la permanence d'un imaginaire racial (V. Lavou et Marlène Marty, 2009) qui a eu des conséquences désastreuses pour les Noir-e-s. Martí n'a pas eu raison d'écarter, absolument et catégoriquement, dans *Mi raza*, toute possibilité de "guerre de races" à Cuba. Sans pour autant tomber dans une plate téléologie historique, force est de constater que le *periodo especial* a aussi ramené à la surface un racisme anti-Noir-e, larvé ou sous-jacent, dans la formation sociale cubaine. Sauf quelques irréductibles qui continuent de croire en la magie des métissages ou des transculturations qui préserveraient du racisme (alors qu'ils pourraient en être une des traductions, aussi paradoxal que cela puisse sembler), il n'y a plus grand monde pour croire qu'il n'y a pas de racisme anti-Noir-e dans la Cuba post-révolutionnaire. On peut dire donc à ce propos qu'une digue politique a sauté, non seulement au niveau national mais aussi international, notamment un certain discours officiel (et populaire) qu'on opposait aux États-Unis, représentés comme fondamentalement raciste, au contraire de la Cuba qui ne le serait pas.

Le "*criollo exótico*", est quant à lui un sujet qui émergerait, comme il est dit dans *Nuestra América*, à la fin des colonisations européennes et qui aspire à gouverner; ses figures légendaires et représentatives sont désignés ou s'auto-désignaient comme les "*emancipadores mentales*". Martí n'a pas de mots plus durs à leur égard, il les traite de "*intelectuales canijos*", de "*sietemesinos*" ou de "*vanidosos aldeanos*". Au contraire d'une certaine vision traditionnelle et de préjugés qui ont cependant la peau dure, ce n'est donc pas



le critère de naissance naturelle ou d'autochtonie qui fonde et définit le "criollo" (exótico) mais bien sa disposition perverse à l'imitation servile, à la reproduction des paramètres et des valeurs qui lui sont exogènes.

Ainsi, aussi bien le "mestizo auténtico" qui a, rappelons-le, la préférence de Martí, que le "criollo exótico" sont-ils des sujets coloniaux et l'existence de l'un présuppose et justifie (rendre juste et légitime) l'existence de l'autre. Seule la perspective critique (adjectivation performative chez José Martí) semble les départager, comme ici dans cette qualification différentielle que José Martí a adoptée. Ce qui distinguerait alors ces deux figures d'un même "double" construites par José Martí comme représentant les deux seules lignes de force qui traversent la transnationalité (latino-américaine) imaginée n'est donc pas l'hétérogénéité, que nombre d'études posent comme condition sine qua non pour l'avènement du métissage (décliné en positivités ou en négativités) mais bien un *consciousness* et une prise de conscience politique.

José Martí n'est assurément pas un admirateur béat d'une identité nationale ou culturelle bucolique qui résiderait dans un multiple à additionner, à bricoler, comme dirait Roger Bastide; que ce multiple soit constitué par des "races", des langues, des poétiques, des religions. José Martí pose avant tout l'identité comme un à-venir que le sujet de sa transnationalité (latino-américaine) devrait s'employer à édifier dans l'esprit d'une unité politique indéfectible. Cela dit, il reste un aspect important à souligner et c'est sur ce point que je mettrai un terme à cette divagation critique. En privilégiant la figure du mestizo autóctono, issue de la Colonie mais qui garderait intacte en lui la capacité de retrouver son "âme" pensée comme libératrice et (ré)génératrice, deux questions se posent.

En premier lieu, s'agit-il d'exhumer ou de retrouver une "âme" ou un temps antérieur/e à la Colonie? De toute évidence oui. C'est d'ailleurs dans ce "retour" que l'on situe généralement l'ancrage indigéniste de Martí; il y a un certain, en courant le risque d'être anachronique, "perricholismo" dans *Nuestra América* (références nombreuses à l'indien, aux Incas, aux racines des Andes, aux cultures indiennes dans différents écrits de José Martí). La préséance historico-culturelle que Martí accorde à l'avant-pays "Amérique" conférerait aux Indiens, mais davantage à leurs cultures, un

rôle absolu dans la fondation de la transnationalité (latino-américaine) imaginée. N'est-ce pas là céder au mythe d'une culture originelle pure, à celui du chromatisme originel pur du "*maíz rubio*" dont la "dispersion", l'ethnocide, a entraîné des hybridations, des miscégénations, des métissages, etc. diversement appréciés, même aujourd'hui?

Par ailleurs, dans une perspective proprement caribéenne/antillaise, et non plus transnationale (car cette dynamique entre les nations particulières et la grande Nation à forger existe dans la pensée politique de José Martí), la désynchronie temporelle que réalise Martí (retour "essentialisant" à l'Indien et à ses valeurs) ou, si l'on veut, la "performance politico-historique qu'il opère appelle la question terrible de la légitimité de la "présence-histoire" des Noir-e-s physiquement présents, au contraire des Indiens-ne-s qui, pour la plupart, ont disparu dès le choc de la Colonie. Comment donc, en contextes caribéens et voire même cubains (d'où est originaire Martí) conjuguer *Tanhuantisuyu*, largement mythifié, et *Macunaima*, perçu comme non viable du point de vue de la légitimité politique, indispensable à la conduite des affaires socio politiques et culturelles? Cependant, quelle légitimité autre que fantasmée et autoritaire aurait un projet qui ne reposerait que sur une figure unique autour de laquelle les autres devraient s'agglutiner? L'obsession de Martí pour les tracées indiennes relève-t-il Un *pecado ex abundantia* cordial ? (Juan Marinello, Prologo, 1977).

L'émergence paradoxale postérieure d'un Fernando Ortiz à Cuba prouve à l'envi que l'interrogation que je formule ici n'est pas un "détail". Au contraire de José Martí il revisite, non pas d'un point de vue strictement politique mais anthropologique, les fondements idéologiques du discours de l'identité nationale/culturelle cubaine tel que les intellectuels organiques blancs de la "sacarocracia" (Arrango y Parreno et Antonio Saco) la posaient au début du XIXe siècle: un face à face entre Blancs créoles (les seuls habilités à diriger, à gouverner et à servir de modèle) et les Noirs (esclaves ou libres). José Martí voulait-il échapper à cette polarité en revenant au *Tahuantisuyu*? Ou en déclarant qu'à Cuba "*Hombre es más que Blanco, más que Mulato, más que Negro*"? Ce serait malice, mal placée et vil de voire dans cette énumération de l'alphabet de couleurs une quelconque hiérarchie.

En second lieu, si cette "âme" ou cet "esprit" (comme



1

dirait Agustín Yanez) ne renvoie pas à un avant-Colonie et à ses ancrages historico-culturels identifiables mais à un venir-à être différentiel, en dépit de ou résultant de la Colonie, est-on autorisé à la rapprocher, dans une perspective actuelle, de cette fameuse “créolisation” ainsi que E. Glissant et Kamau Brathwaite construisent, avec des différences, comme un métissage (forcé) ayant pour valeur ajoutée le hasard et étant travaillé par un/des imaginaire/s de relation? (E. Glissant) Est-ce là ce que José Martí entendait, dans son utopie politique, par Nation post- raciale?

De ces deux hypothèses la seconde, même si elle paraît attrayante, ne me semble pas fondée. Il vaudrait mieux, un peu par esprit de provocation, dire qu’en Amérique Latine “*dígase Indio y ya se dicen todos los derechos*” ou alors Indio “*es más que Blanco, más que Mulato, más que Negro y mas que Coolie*”. Ce dernier est encore trop différencié dans nos études en France, et même ailleurs, je crois. Dans cette hypothèse provocatrice il me semble qu’on est loin de “*Juan Indio, Juan Negro, Juan Español et Juan migrante*”. Une quadruple ancestralité, diversement revendiquée, qui signifierait, d’un point de vue identitaire et culturel à tout le moins, une des spécificités de ces “nouvelles régions du Monde” et qui ferait d’elles un “laboratoire d’identités”... par antonomase. Martí dirait quant à lui “un continente mestizo por excelencia”.

En dehors des Caraïbes (sauf les “bizarreries” de Haïti et son indigénisme noir ou noiriste et de la République dominicaine et de son indianité officielle utilisée comme un puissant répulsif contre l’île voisine perçue comme noire) l’Indigénisme, qu’il soit politique, culturel, radical, réformiste, aristocratique ou de *gamonales*, etc. a puissamment joué la scène du “mestizo”, dans lequel ce face à face posé finalement comme exclusif entre Blanc et Indien confinait ce dernier dans un rôle de vaincu, dans un rôle de faire-valoir de légitimités imaginées, l’Indigénisme a surtout puissamment contribué à occulter et à différer la “présence-histoire” noire et asiatique (V. Lavou, 1997).

Il y a eu bien entendu une “*querrela del indigenismo*” au Pérou, certaines voix discordantes pour critiquer “*de eso que llaman antropología*” au Mexique, pour défaire “*la democracia racial*” au Brésil, pour rappeler que “*quien no tiene dinga tiene mandinga*”, ou “*el que no tiene du congo tiene de carabalí*” à Porto Rico et ailleurs, pour vanter, le “*borriqueño*” nationaliste portoricain triplement articulé d’un point de vue “*racial*”;



de même qu'il y a eu des voix pour mettre en avant le "todas las sangres", le "todo mezclado", le "ajiaco" et la "feijoada", pour évoquer l'ancestralité commune déroutante (?) des "Black Indians", autre "bizarrerie" pour désigner l'expérience spécifique de certaines populations dans certains pays d'Amérique Centrale (Honduras, Nicaragua, Guatemala, etc.).

En conclusion, même s'il est vrai que pour parler de l'Indigénisme (à ne surtout pas confondre avec l'indianisme politique des années 60 qui dénonce ainsi le paternalisme et l'instrumentalisation politique de la figure de l'Indien par le premier) il faut nécessairement faire grand cas des "régimes d'historicité", des localisations spécifiques, des pratiques culturelles contradictoires, tenir compte de la *performance* (des performativités) du sujet métis ou tenu pour tel, il reste que de la "scène métisse" qu'il a favorisée, induite et/ou consolidée mérite d'être soumise à une critique rigoureuse.

Bibliographie

- ESTRADE, Paul (2000). *José Martí, Los fundamentos de la democracia en Latinoamerica*. Madrid: Doce Calles.
- FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás (2007). *Cuba, Personalidades en el debate racial: conferencias y ensayos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MONET-DESCOMBEY HERNÁNDEZ, Sandra (2014). *Dossier espagnol 2015-2016: José Martí, Nuestra América*. Neuilly: Atlande.
- JILL, Lane. (2005). *Blackface Cuba 1840-1895*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LAMORE, Jean (1973). *José Martí, la guerre de Cuba et le destin de l'Amérique Latine, Chronologie, choix des textes, traduction et introduction de Jean lamore*. Paris: Aubien Montaigne.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien. (2013). *Les blancs de l'histoire. Afrodescendance : parcours de représentation et constructions hégémoniques*. Perpignan: Collection Etudes, Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien. (2003). *Du migrant-nu au citoyen différé*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éd.) (1997). *Marges 18 : Les Noirs et les discours identitaires latino-américains*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien et MARTY, Marlène (eds.) (2009). *Imaginaire racial et projections imaginaires*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.



MARINELLO, Juan (1977), "Prólogo". En *Nuestra América*, (MARTÍ, José). Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

RENAUD-MAI, Maryse (Coord.) (2007). *Utopía mestiza - Reflexión sobre sincretismo y multiculturalismo en la cultura latinoamericana*. Poitiers : CRLA/Archivos – CNRS.

ROJAS MIX, Miguel (1991). *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2016

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional





Victorien Lavou Zoungbo

Groupe de Recherche et d'Études sur les Noir-e-s d'Amérique Latine (GRENAL)/CRESEM

Université de Perpignan. France

lavou@univ-perp.fr

EL MESTIZAJE PARADOJAL EN “NUESTRA AMÉRICA” DE JOSÉ MARTÍ

Resumen: *Nuestra América (1891) es considerado, con razón, uno de los escritos políticos más emblemáticos de José Martí (1853-1895), por cuanto que ahí ofrece su visión sistematizada de la “otra América” (“mestiza”, “obtusa”). Este escrito, publicado en Les blancs de l'histoire. Afrodescendance: parcours de représentation et constructions hégémoniques (Lavou Zoungbo, Victorien; 2013), retomado en este trabajo con ligeras modificaciones y traducido por primera vez al castellano, pretende, entre otros cometidos, detenerse en la escena o en los síntomas del sujeto colonial dicotomizado por José Martí. En efecto, el ensayo redundante en la oposición político-ontológica que, según él, existe entre “el criollo exótico” y “el mestizo auténtico”. No deja sin embargo de ser llamativo, para el autor de este artículo, que ambos sean “figuras/sujetos coloniales”. Así que, más allá de la preferencia martiana por una de las dos figuras y de todo inmanentismo salvador o regenerador que representaría el “mestizo auténtico”, el arduo interrogante era (y sigue siendo, desde el punto de vista de los estudios poscoloniales o decoloniales, por ejemplo) cómo zafarse (psíquica y políticamente) de la impronta o de los lastres coloniales y esclavistas en aras de una liberación no solo intrapsíquica sino sociopolítica.*

Palabras clave: José Martí, Nuestra América, colonialidad, mestizaje

The paradoxical miscegenation in Our America by José Martí

Abstrac: *Our America (1891) is rightly considered one of the most emblematic political writings of José Martí (1853-1895), due the fact that it there offers his structured view of the “other America” (“mestiza”, “obtuse”). This article, published in Les blancs de l'histoire. Afrodescendance: parcours de représentation et constructions hégémoniques (Lavou Zoungbo, Victorien; 2013), treated in the present work with slight modifications, among other tasks, intends to focus in the colonial subject's symptoms, dichotomized by José Martí. Indeed, the essay results in the political-ontological opposition that, according to him, exists between the “exotic creole” and the “authentic mestizo”. However, it does not cease to be remarkable that both of these are “colonial subject / figures”. Therefore, beyond the preference for any of these two subjects and the attraction to the regenerating figure represented by the “authentic mestizo”, it is necessary to consciously deviate from this state of adoration in order to contribute to the arduous question that was, (and still is, from the point of view of the post-colonial or de-colonial studies, for example) how to escape (psychically and politically) from the marks and burden of colonial and slave legacy, with the aim of achieving an intra-psychic, and sociopolitical liberation.*

Keywords: José Martí, our America, coloniality, miscegenation



*A Antonio Cornejo Polar, Zulma Palermo
Roberto Fernández Retamar, Zayda Sierra*

Hablar acerca del trabajo intelectual y político de José Martí, incluso a través del pequeño catalejo de un ensayo específico, como será el caso de esta exposición, me ha parecido siempre un gran honor. Tan íntimamente ligadas aparecen su trayectoria personal, humana y política y sus producciones intelectuales. Tan abundantes y complejas son sus obras, incluso en su aparente simplicidad y transparencia (cuentos, versos simples, teatro, novela, correspondencias, crónicas, discurso, cuadernos de Apuntes, entre otros). Tanta la exégesis de sus obras, por medio de voces autorizadas (personalidades reconocidas o centros de investigación martianas en Cuba, como se debe, pero también en otros lugares). Pero, ¿no es que José Martí se comprometía él mismo a optar por la “trinchera de ideas” que por la de “piedras”? ¿No decía él mismo que “la crítica es salud”?

Sea como fuere, me parece que una aproximación sin complacencia a la producción intelectual de Martí pasa por la consideración de algunos “regímenes de historicidad” específicos (François Hartog). No tanto en una lógica cronológica lineal, de un antes hacia un después, de una juventud hacia una madurez (muchas veces representada idealmente como más crítica, positiva y constructiva), sino privilegiando momentos precisos, las apuestas que ahí estaban ligadas, los posicionamientos y los compromisos de los sujetos. Estos momentos están marcados por un “régimen de verdad” (M. Foucault) que también habría que dedicarse a descifrar. En mi opinión, estos momentos desbordan y (sobre) determinan los compromisos políticos y los poéticos (en el sentido de Edouard Glissant) de José Martí.

Se entenderá entonces que mi enfoque está lejos del que habitualmente aborda a Martí y sus producciones intelectuales en términos del “joven Martí” así como el “adulto”, políticamente, y que desarrolla una “visión del mundo” singular, casi en ruptura (total) con su época. Esto lo llevó a ser designado/reconocido por las personalidades políticas y una franja innegable de la sociedad intelectual latinoamericana como “atalaya”, “apóstol”, “profeta”, “modernista crepuscular”. Planteo, entonces, esto más bien en términos de “discontinuidad” que en términos de una continuidad y coherencia orgánicas e implacables.

Así entonces, considerando estos regímenes de



“historicidad” y de “verdad”, el ensayo que nos interesa aquí, es decir, *Nuestra América* (1891), marca un quiebre significativo en el decir y el querer hacer político de Martí, desde el punto de vista de los especialistas del asunto, tal como mi añorado maestro Antonio Cornejo Polar. Ahí se trata frontalmente, pero sin que esta enumeración pretenda ninguna exhaustividad, la pregunta urgente para él del advenimiento de una utopía política transnacional, de la representación política de ésta y, dentro de esta utopía que queda por construir, la de los fundamentos humanos, culturales e imaginarios de la transnacionalidad (latinoamericana) a través principalmente de la “presencia-historia” (V. Lavou Zoungbo) de los indios y, en menor medida, me parece, de los negros.

Desde este punto de vista no es inútil mencionar la paradoja siguiente. Si parece incontestable que el querer hacer político está muy tempranamente ligado a la vida de José Martí (lo que le valió disgustos constantes: prisión en Cuba, doble exilio a España, publicación del *Presidio político en Cuba en 1871*, itinerancia en diversos países de América Latina, América Central, como Guatemala y Costa Rica y las Antillas (Haití) y su largo exilio, desde 1881 hasta 1885 en Estados Unidos), su “conversión” efectiva al indio y sobre todo al negro, que está en el centro de las apuestas políticas identitarias y nacionales de su época (es el caso en Cuba con Arago y Parreno y Antonio Saco al principio del siglo XIX) ha sido, sin embargo, un poco tardía, diferida. Ésta tuvo lugar, según algunos especialistas, sobre todo a partir de 1877.

Es importante tomar este dato en cuenta porque a menudo se tiene la impresión, al leer ciertos trabajos, que Martí, como el padre Las Casas (que José Martí reivindica, junto a otros grandes intelectuales latinoamericanos de su época, pero también posteriores a él, y lo coloca entre los grandes hombres de *Nuestra América*), ha nacido para salvar a los indios de la incuria en la cual se encontraban confinados. Por otra parte, ni las “apuestas lingüísticas” (¿qué lengua/s para decirlo: español, francés, portugués, criollo, inglés, lenguas indígenas?) ni las “apuestas genéricas”, necesariamente ligadas a esa transnacionalidad (latinoamericana), su dirección política y su “identidad” están abordadas, a pesar que la metáfora maternal juega un papel importante en la retórica de *Nuestra América*. Dicho esto, mi objetivo aquí es bien modesto: Por una parte, se trata, de recordar y convalidar la importancia del ensayo *Nuestra América* de José Martí y, por otra parte, señalar algunas contradicciones (pocas veces

aludidas por su crítica autorizada) que lo permean sin que lleguen, a mi parecer, a desacreditarlo, pese a los cambios y transformaciones importantes ocurridas en las Américas/Caribes desde su publicación.

A fin de ir a lo esencial, dejaré de lado una cierta cantidad de aspectos ya abordados por la crítica, como la cuestión del “nombre” que José Martí privilegia para designar esa transnacionalidad geográfica y política imaginada, así como la que supone, el posesivo “Nuestra”: ¿un sentimiento de pertenencia, una relación de apropiación o de propiedad?

Por mi parte, pondré el acento sobre la doble oposición fundadora de la legitimidad política e imaginaria reivindicada por Martí en *Nuestra América*. La primera fue muchas veces resaltada y discutida: se trata de la oposición entre “Nuestra América” (se supone latina o “mestiza”) y, la “Otra América” (del Norte), se supone anglosajona. El perímetro geográfico de esta separación está claramente reivindicada en el ensayo: del río Bravo a Magallanes (es decir, de México a Chile). Esta polaridad no es solamente geográfica, también reposaría sobre *pathos* singulares, valores y/o un imaginario intrínsecamente diferenciadores: de un lado, “Nuestra América” imaginada sería popular, híbrida, solidaria, antiimperialista, antirracista; y, del otro lado, la América del “formidable vecino del Norte” proyectada sería occidental-central, egoísta, imperialista, racista, dominante y conquistadora en su *Manifest destiny* y su corolario político que oscila, según los períodos, entre el *big stick* y el *bon voisinage* (buena vecindad). El sistema metafórico a través del cual está dicha/expresada la América que no es nuestra merecería que nos detengamos en ella, así como en la manera de colocar un sí mismo-imaginado en una relación muy íntima con una alteridad invasora que, por lo tanto, hay que combatir o, en todo caso, contener.

Este primer corte ha sido objeto de muchos debates, no siempre bien fundados. Así, de manera desordenada, se ha hablado del racismo antirracista de José Martí (oponer, a partir de un cultural biologizado o de un biológico culturalizado, los “sajones” a los “latinos”: ¿cómo no tener en cuenta el hecho que José Martí estuviera él mismo fascinado por ciertos aspectos de la vida *usamericana*, por sus *founding fathers*, por su industrialización, por algunos de sus autores y prácticas sociales?); se ha hablado de una visión maniqueísta simplista y caricaturesca (que Martí hace de los indios y los negros pero también de los numerosos migrantes latinoamericanos



que formaban, y forman de ahora en adelante, parte de las poblaciones nacionales de esta “América Otra” y que eran (y todavía son) víctimas masivas de las patologías que ahí se denuncian); se ha subrayado el hecho innegable, a pesar de las numerosas paradojas que la atraviesan, del compromiso político de la Otra América a favor de la liberación política de “Nuestra América”. Es la famosa “Doctrina Monroe” de 1823, que tal vez ha impedido, a pesar de sus veleidades neocoloniales justamente denunciadas, cuando se ha transformado más tarde en el “Roosevelt Corollary” (1904-1905), las tentaciones de recolonización por parte de los antiguos imperios coloniales. Esto ha contribuido ciertamente a preguntarse por una separación irreversible, política y geográfica, entre la Europa y la América, a pesar de que Estados Unidos no tenía todavía los medios para hacer, como será el caso más tarde, una política “continental” en el resto de las Américas/Caribe. Tampoco es cierto que “Nuestra América” ha estado profundamente exenta de racismo, de la práctica socio-imaginaria y política de la hypodescendencia (Victorien Lavou Zoungbo, 2003). La “amenaza negra” que aborda en su *Manifiesto de Monte Cristi* (1895), está realmente presente en Cuba, en las Antillas/Caribe e incluso más allá...

Los debates relativos a la primera polaridad en *Nuestra América* están ampliamente considerados, o directa o superficialmente, en los artículos y obras sobre José Martí en general y sobre *Nuestra América* en particular. Sea dicho, por lo que remite a Francia, país desde donde enuncio, citaré tan solo algunos de los trabajos más autorizados y ampliamente reconocidos (Paul Estrade, 2000; M. Jean Lamore, 1973; Sandra Hernández Monet Descombrey, 2014). Ahora bien, antes de abordar la segunda polaridad, menos evidente al principio, quisiera solo recordar, porque la exégesis de José Martí habla poco o nada de eso, que el primer corte que se ha mencionado no es exclusivo de Martí ni de *Nuestra América*. Participa de una visión política bastante difundida en el siglo XIX entre una franja importante de la élite latinoamericana que temía la amenaza, que pesaba sobre el destino de sus cercanos vecinos, de la emergencia y consolidación de los Estados Unidos como imperio. José Martí bien tuvo sus precursores tanto como tendrá sus sucesores, principalmente en Cuba (1912, o la “guerrita del 12” y sobre todo los años agitados, tensos y fuertemente contradictorios de 1930-50 que terminaron en el triunfo de la Revolución Cubana de 1959. Esta última hará de

Martí un héroe nacional).

Así entonces, como lo subraya Lane Jill en *Blackface Cuba 1840-1895* (2005), Martin Robison Delany, uno de los fundadores del nacionalismo negro americano, ya lo planteaba algunos decenios antes. Proponía, en efecto, contra las patologías de la América del Norte (racismo visceral), la unión política de los *coloured people* vista como insurreccional (es decir indios, negros, mulatos, no blancos de las Américas, de África y de otras partes). Para él, el mestizaje y la lengua española aparecían como la solución para forjar sociedades más justas e igualitarias; América Central y Cuba le parecían “lugares amenos” desde ese punto de vista. Así él no veía inconveniente en pedir a los negros americanos que aprendan rápidamente la lengua española; se debe sin embargo subrayar que para Delany los objetivos políticos a alcanzar era distintos así como el fundamento esencial de esta lucha: “una consciencia racial” radical (sobre este punto remito a los complejos atolladeros que presidieron al nacimiento de la *American Colonization Society* (1816) y a las posiciones contradictorias del mismo Delany, y de otros, frente a esta institución que conducirá finalmente al “retorno” de unos millares de negros americanos a África, particularmente a Liberia).

El segundo corte se encuentra en el interior mismo de *Nuestra América* y es de naturaleza semántico gramatical. Ahí se opondría un “nos”/otros¹ que representa a la inteligencia natural, políticamente consciente, clarividente, llamado a ser técnicamente competente, con promesa de popular, martirologio (sin ningún juego de palabra); y un “otros”, instruido, culturalmente dotado pero fundamentalmente alienado en sus valores y parámetros eurocentristas reivindicados, reproducidos, sin discernimiento ni transcodificación ninguna, y en su rechazo/desprecio feroz del popular nacional, especialmente indio.

Si hay, como lo subrayó Miguel Rojas Mix en *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón* (1991), en esta segunda polaridad, apuestas de clases a considerar, pensamos que más bien está tal vez atravesada por la temida (en la época y en la actualidad) pregunta de la gobernancia o de la representación política de Nuestra América. Dicho de otra manera, ¿quién (individuos, grupos sociales, clases, géneros, sexualidades) está habilitado para dirigir Nuestra América, para hablar en su nombre? ¿Quiénes del “Nos/otros”

¹Una aclaración, en mi concepto crítico y aunque la formal nominal “nos” es anticuada y que queda documentado que el propio Martí nunca lo ha usado, por su opción por los pobres, cabe preguntarse si el uso deliberadamente anacrónico que hago parcialmente de esa forma gramatical “Nos”, no podría ser factible como para marcar política y positivamente un distingo entre sujetos “emancipadores” de época de José Martí.



y del “otros” pueden legítima y naturalmente (una categoría muy apreciada por José Martí: se encuentran sus huellas en muchos de sus escritos, sin que tenga, en nuestra opinión, el mismo sentido en cada ocasión) pretenderse “emancipadores mentales de América Latina”?

Desde luego, Martí se coloca como formando parte o siendo la encarnación misma de ese “Nos/otros”, previamente adornado, como se ha visto, con toda suerte de valores distintivos y de virtudes incontestables. Es, entonces, a partir de esta posición de sujeto-atalaya-clarividente que pronuncia y vaticina el destino de la transnacionalidad (latinoamericana). Es también a partir de ese lugar (¿imaginario e ideológico?) que el gran *Vate* construye e introduce la figura del “criollo exótico” y la de su doble, por lo visto, antitético el “mestizo auténtico”, quienes juegan un rol en el escenario político de “Nuestra América”. Hemos de recalcar antes de continuar que el uno como el otro son sujetos hechos de aquí y de allá, sujetos híbridos, que han sufrido lo que Miguel Rojas Mix designa como “bastardaje cultural y étnico”. Por lo tanto, ¿son sinónimos y/o extrapolables, reversibles?, ¿dónde empiezan y terminan sus límites definitorios respectivos?, ¿hay una posibilidad de pasar de un sentido al otro?, ¿a qué “régimen de historicidad” pertenecen? Estas preguntas no me parecen inútiles de hacer.

El mestizo (“auténtico”) aparece como un avatar de la colonia y de su gramática violenta que ha dejado de lado, en cierta manera, la verdadera alma de este último. La cita de Carlos Fuentes elegida por Maryse Renaud como uno de los tres epígrafes de su introducción a *Utopía mestiza. Reflexión sobre sincretismo y multiculturalismo en la cultura latinoamericana* (2007), da cuenta, a nuestro parecer, de todo eso. Se trataría entonces de recuperar esa “alma natural” contrariada, en un propósito, en una intención liberadora, de (re)generación y/o de creación que, así, enfrentará al imperialismo y, sobre todo, permitirá trascender el racismo ubicado en el corazón mismo de las construcciones nacionales. En ese proyecto, las Antillas/ Caribe jugarán un papel capital, Cuba particularmente, por ser “la clave de América Latina”, la clave de su independencia efectiva y no formal.

Sin embargo, José Martí no pregunta sobre el impacto real de la colonia sobre el “mestizo auténtico” (la “colonialidad” del sujeto y de las prácticas heredadas de la poscolonia, por parafrasear algunas formulaciones teóricas de Aníbal

Quijano), ni tampoco se interroga sobre su imaginada homogeneidad implacable. El “mestizo auténtico” ¿existe únicamente por un querer hacer político consciente? ¿Qué hay de las apuestas imaginarias, genéricas y raciales que puedan obstaculizar el objetivo político a alcanzar? En el caso de Cuba, por ejemplo, ¿cómo uno pasa de ser negro a cubano y a ciudadano que goza de plenos derechos en una sociedad que, incluso después de la abolición de la esclavitud, está lejos de ser posracial? Remito aquí a los nutridos debates en los que se encuentran las memorias escritas en las producciones simbólicas de la isla de aquella época (diarios, publicaciones, discursos, ensayos, literatura, Constitución de 1940) y en la *intelligentsia* cubana (negra y blanca) alrededor de los “ideales de la raza”, en los años 1930-50 (Fernández Robaina, Tomás; 2007).

Todas estas preguntas no abordadas por José Martí han llevado a algunos a considerarlo como un idealista que esconde un humanismo abstracto. La “guerra de razas” o la “guerrita del 12” ha traído de vuelta de manera brutal a plena luz del día en Cuba la permanencia de un imaginario racial (V. Lavou et Marlène Marty, 2009) que ha tenido consecuencias desastrosas para los/as negros/as. José Martí no acertó descartar, absoluta y categóricamente, en *Mi raza*, toda posibilidad de “guerra de razas” en Cuba. Sin caer, por lo tanto, en la chata teleología histórica, ha de constatar que el “período especial” también ha traído a la superficie un racismo antinegro/a, latente o subyacente, en la formación social cubana. Salvo algunos obstinados que siguen creyendo en la magia de los mestizajes o de las transculturaciones que preservarían del racismo (mientras que podrían ser una de las traducciones, por tan paradójal que eso pueda parecer), no queda mucha gente que crea que no haya racismo antinegro/a en la Cuba posrevolucionaria. Se puede decir, entonces, al respecto que se ha escapado de una reserva política, no solo a nivel nacional sino también internacional, especialmente en algún discurso oficial (y popular) que se oponía a Estados Unidos, representado como fundamentalmente racista, al contrario de la Cuba que no lo sería.

En cuanto al “criollo exótico”, que es un sujeto que surge, como se dice en *Nuestra América*, al final de las colonizaciones europeas y que aspira a gobernar, sus figuras legendarias y representativas estaban designadas o se autodesignaban como los “emancipadores mentales”. José Martí solo tiene



palabras duras con respecto a ellos, los trata de “intelectuales canijos”, “sietemesinos” o “vanidosos aldeanos”, por ejemplo. Al contrario de una cierta visión tradicional que tiene, sin embargo, la piel dura de prejuicios, no es, entonces, el criterio de nacimiento natural o de autoctonía que funda y define al “criollo (exótico)” sino más bien su disposición perversa a la imitación servil, a la reproducción de parámetros y de valores que le son exógenos.

Así, tanto el “mestizo auténtico” preferido por José Martí, como el “criollo exótico” serían sujetos coloniales donde la existencia de uno presupone y justifica (en el sentido de volver justo y legítimo) la existencia del otro. Solo la perspectiva crítica adoptada parece dividirlos, como aquí en esta adjetivación diferencial que José Martí ha adoptado. Lo que distinguiría, entonces, a una de estas figuras de su “doble” construidas por José Martí como representando las dos únicas líneas de fuerza que atraviesan la transnacionalidad (latinoamericana) imaginada no es, entonces, la heterogeneidad, que numerosos estudios ponen como condición *sine que non* para el advenimiento del mestizaje (representado bajo la forma de coordenadas positivas o negativas), sino más bien un *consciousness* y una toma de consciencia política.

José Martí no es, qué duda cabe en ello, un admirador beato de una identidad nacional o cultural bucólica que residiría en un múltiplo para adicionar, construir, *hacer bricolaje*, como diría Roger Bastide; que este múltiplo sea constituido por “razas”, lenguas, poéticas, religiones, etc. José Martí plantea ante todo la identidad como un por-venir que el sujeto de su transnacionalidad (latinoamericana) tendría que dedicarse a edificar en el espíritu de una unidad política indefectible. Dicho esto, queda por subrayar un aspecto importante y es con este punto que pondré término a esta divagación crítica. Al privilegiar la figura del “mestizo auténtico”, proveniente de la colonia pero que mantendría intacta en él la capacidad de reencontrar su “alma” pensada como libertadora y (re) generadora, se plantean dos preguntas:

En primer lugar, ¿se trata de exhumar o de reencontrar un “alma” o un tiempo anterior a la colonia? Con toda evidencia, sí. Es, por cierto, en esa “vuelta” que se sitúa generalmente el anclaje indigenista de José Martí; existe, arriesgándose a ser anacrónico, cierto “perricholismo” en *Nuestra América* (numerosas referencias al indio, a los incas, a las raíces de los Andes, a las culturas indias en los diferentes escritos de José Martí). La precedencia histórico-cultural, que José Martí

concede al *avant-pays*/ América, atribuiría a los Indios, o más bien a sus culturas, un papel absoluto en la fundación de la transnacionalidad (latinoamericana) imaginada. ¿No sería ceder al mito de una cultura original pura, al de un cromatismo original puro del “maíz rubio” cuya “dispersión”, etnocidio, demás, ha arrastrado hibridaciones, miscegenaciones, mestizajes, otros, diversamente apreciados, incluso hoy?

Por otra parte, desde una perspectiva propiamente caribeña/antillana, y no la transnacional (porque esta dinámica entre las naciones particulares y la gran nación a forjar existe en el pensamiento político de José Martí), la disincronía temporal que realiza Martí (retorno “esencialista” al Indio y a sus valores) o, si se quiere, la “performance” político-histórica que opera, lleva a la terrible pregunta de legitimidad de la “presencia-historia” de los Negros/as presentes físicamente, al contrario de los Indios quienes, en su mayoría, han desaparecido a partir del choque con la Colonia. ¿Cómo, entonces, en un contexto caribeño incluso cubano (de donde es oriundo Martí) conjugar *Tahuantisuyu*, ampliamente mistificado, y *Macunaima*, percibido como no viable desde un punto de vista de la legitimidad política, indispensable para el manejo de los asuntos sociopolíticos y culturales? Sin embargo, ¿qué legitimidad fuera de la fantaseada y autoritaria tendría un proyecto que no descansaría sobre una figura única alrededor de la cual las otras tendrían que aglutinarse? ¿La obsesión de Martí por los rastros indios releva un *pecado ex abundantia* cordial? (Juan Marinello, Prólogo, 1977).

La emergencia paradójica posterior de Fernando Ortiz en Cuba demuestra que la interrogación que se formula aquí no es un “detalle”. Éste retoma, al contrario de José Martí, no desde un punto de vista estrictamente político sino antropológico, los fundamentos ideológicos del discurso de la identidad nacional/cultural cubana tal como los intelectuales orgánicos blancos de la “sacarocracia” (Arrango y Parreno y Antonio Saco) la planteaban al principio del siglo XIX: un enfrentamiento cara a cara entre Blancos criollos (los únicos habilitados para dirigir, gobernar y servir de modelo) y los Negros (esclavos o libres). ¿Quería José Martí escapar de esta polaridad volviendo al *Tahuantisuyu*, o declarando que en Cuba “Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro”? Sería, en cualquier caso, malicioso, equívoco y grosero ver en esta enumeración del alfabeto de colores



cualquier jerarquía.

En segundo lugar, si esta “alma” o este “espíritu” (como diría Agustín Yáñez) no se refiere a una precolonia y a sus anclajes histórico-culturales identificables sino a un ser por-venir diferencial, como consecuencia o resultado de la colonia, ¿estamos autorizados a unirla, dentro de una perspectiva actual, de esa famosa “criollización” (*créolisation*), tal como la construyen E. Glissant y Kamau Brathwaite, con diferencias entre ambos, como un mestizaje (forzado) que tiene por valor agregado el azar y que es trabajado por medio de un/os imaginario/s de relación? (E. Glissant). Cuidando de no caer en un burdo regateo crítico, desde las perspectivas críticas decoloniales actuales, uno puede preguntarse si esto es lo que José Martí entendía, en su utopía política, por nación posracial.

De estas dos hipótesis, la segunda, aunque parezca atractiva, no me parece fundada. Sería mejor, un poco por espíritu de provocación, decir que en América Latina “dígase Indio y ya se dicen todos los derechos” o bien Indio “es más que blanco, más que mulato, más que negro y más que *coolie*”. Este último está todavía demasiado rezagado en los estudios en Francia, y también, creo, en otras partes. Esta hipótesis provocadora indica que estamos lejos del ideal últimamente proyectado en Cuba del “Juan Indio, Juan Negro, Juan Español y Juan Migrante”. Una cuádruple ancestralidad, reivindicada diversamente, que, cuando menos, firmaría, desde un punto de vista identitario y cultural, una de las especificidades de estas “nuevas regiones del mundo” y que haría de ellas un “laboratorio de identidades”... por antonomasia. El mismo Martí diría “un continente mestizo por excelencia”.

Fuera del Caribe insular (salvo, para unos, las “rarezas” de Haití y de su indigenismo negro o negritud y de la República Dominicana y su indianidad oficial utilizada como un potente repelente contra la isla vecina percibida como absolutamente negra) el indigenismo, sea político, cultural, radical, reformista, aristocrático o de gamonales, ha invertido y especulado muchas veces en la escena del “mestizo”, en el cual ese enfrentamiento presentado finalmente como exclusivo entre blanco e indio, siempre confinaba este último al rol del vencido y/o de plusvalía, en términos de legitimidades políticas ansiadas. El indigenismo sobre todo ha contribuido fuertemente a ocultar y rezagar la “presencia-historia” negra y asiática (V. Lavou, 1997).

Ha habido, por su puesto, una “querrela del indigenismo” en Perú, algunas voces discordantes que critican “eso que llaman antropología” en México, para deshacer el mito de “la democracia racial” (“o racismo cordial” en su versión actual) en Brasil, para recordar que “quien no tiene dinga, tiene mandinga”, o “el que no tiene de congo tiene de carabalí”; en Puerto Rico para halagar lo “borriqueño” nacionalista puertorriqueño triplemente articulado desde un punto de vista “racial”; así como ha habido voces para poner de relieve el “todas las sangres”, el “todo mezclado”, el “ajiaco” y la “feijoada”, para evocar la común ancestralidad desconcertante (?) de los “*black indians*”, otra “extrañeza” para designar la experiencia específica de poblaciones en algunos países de América Central (Honduras, Nicaragua, Guatemala...)

En conclusión, aunque sea cierto que para hablar del Indigenismo (que sobre todo no hay que confundir con el Indianismo político de los años 60 que sigue después y que denuncia así el paternalismo y la instrumentalización política de la figura del indio por el primero) es necesario hacer caso a los “regímenes de historicidad”, a las localizaciones específicas, a las prácticas culturales contradictorias, tener en cuenta la performance (performatividades) del sujeto mestizo o considerado como tal; queda que la “escena mestiza” preferida, inducida y/o consolidada por José Martí merece ser sometida a una crítica rigurosa.

Bibliografía

- ESTRADE, Paul. (2000). *José Martí, Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*. Madrid: Doce Calles.
- FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás. (2007). *Cuba, Personalidades en el debate racial: conferencias y ensayos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MONET-DESCOMBEY HERNÁNDEZ, Sandra. (2014). *Dossier espagnol 2015-2016: José Martí, Nuestra América*. Neuilly: Atlande.
- JILL, Lane. (2005). *Blackface Cuba 1840-1895*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LAMORE, Jean. (1973). *José Martí, la guerre de Cuba et le destin de l'Amérique Latine, Chronologie, choix des textes, traduction et introduction de Jean lamore*. Paris: Aubien Montaigne.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien. (2013). *Les blancs de l'histoire. Afrodescendance : parcours de représentation et constructions*



- hégémoniques*. Perpignan: Collection Etudes, Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien. (2003). *Du migrant-nu au citoyen différé*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien. (éd) (1997). *Marges 18: Les Noirs et les discours identitaires latino-américains*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien et Marty, Marlène. (eds) (2009). *Imaginaire racial et projections imaginaires*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- MARINELLO, Juan. (1977). “Prólogo”. En *Martí, José, Nuestra América*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- RENAUD-MAI, Maryse (coord) (2007). *Utopía mestiza - Reflexión sobre sincretismo y multiculturalismo en la cultura latinoamericana*. Poitiers: CRLA/Archivos - CNRS.
- ROJAS MIX, Miguel. (1991). *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2016

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional





Anna María Fernández Poncela

Universidad Autónoma Metropolitana. Xochimilco, México

fpam1721@correo.xoc.uam.mx

MOVIMIENTOS ESTUDIANTILES POR LA DEMOCRACIA Y POR LA VIDA EN MÉXICO

Resumen: *Este trabajo presenta una revisión muy general del contexto nacional e internacional, histórico y actual, del surgimiento y desarrollo de dos movimientos estudiantiles en México. Las crisis sociales y económicas y la desconfianza política forman parte del origen del fenómeno. La indignación y la solidaridad como pegamento emocional y moral conforman su mantenimiento. Hoy hay una mirada fresca de la juventud y el respeto y confianza de la población adulta hacia la misma.*

Palabras claves: *movimiento estudiantil, economía, política, emociones, México.*

Students' movement for democracy and life in Mexico

Abstract: *This work presents a general review of the national and international context of the emergence and development of two students' movements in Mexico, as well as the social and economic crisis and the political mistrust as part of the phenomenon. Indignation and solidarity as emotional connection and moral union in its maintenance. The fresh view of youth, and the respect and confidence that the adult population has for these young members of society.*

Keywords: *students' movement, youth, politics, Mexico*



Introducción

En los tres últimos años dos movimientos estudiantiles y juveniles aparecieron en México, sorprendiendo en parte por la supuesta apatía y desafección juvenil, que todo hay que decirlo existe en el país pero está dirigida a la política formal: partidos políticos y poderes del estado. Salvando ciertas distancias entre ellos sobre las causas de su origen y los logros o consecuencias tras su desaparición o declive, lo que queda claro es la vitalidad juvenil en el país, un país que todavía puede calificarse de joven, demográficamente hablando. De hecho, se trata en realidad de tres movimientos, si bien uno de ellos, centrado en asuntos gremiales y circunscrito a una universidad pública no, se abordará en estas páginas. Los otros dos perseguían, uno de ellos el #YoSoy132, democracia en los medios, voto informado y consciente y no imposición de un candidato; el otro, #TodosSomosAyotzinapa, lucha por el derecho a la vida, justicia y castigo a los culpables, concretamente el que aparecieran los estudiantes desaparecidos en Iguala, Guerrero. Aquí se esboza, de forma general, su origen y desarrollo, sus peticiones y lo que obtuvieron finalmente. Lo que interesa destacar es como en un momento de la historia de México la juventud se lanza a las calles, por la democracia unos y por la vida otros, seguidos luego por diversos sectores sociales que los acompañan, toda vez que el conjunto de demandas se amplía así como las simpatías ciudadanas hacia ellos. Esto se enmarca en el ciclo de protestas juveniles en varios países en fechas recientes que parecen apuntar a la necesidad de un recambio intergeneracional en el espacio político. Además de un cambio de la política misma, no solo en sus viejas estructuras, sino en su cometido que parece ser solo una intermediación entre la sociedad y las fuerzas del poder económico que dominan, en general a favor de estas últimas.

¿En qué contexto surgieron? ¿Qué los movió? ¿Cómo se pueden interpretar? ¿Cómo relacionarlos o qué los une? ¿Por qué se mantuvieron y tuvieron eco nacional e internacional? Varias son las preguntas que esbozan y esperan responder a lo largo de estas páginas, que surgen de la inquietud del papel político juvenil en nuestros días.

Hay quien habla sobre los movimientos actuales como procesos de subjetivación política con ciclos de protesta protagonizados por jóvenes en el mundo y en América Latina, como producto del neoliberalismo y sus crisis, luchas que van



de la democracia a los derechos ciudadanos. Todo ello tiene lugar en el marco de varios asuntos:

El primero, alude a la profundización de las políticas neoliberales y a los dispositivos de ‘despolitización’ o ‘des-subjetivación política’ que operaron en clave de las nuevas necesidades del capital, en las nuevas formas de explotación del trabajo y la globalización capitalista. El segundo, apunta a la perspectiva adulto-céntrica y paternalista que ha prevalecido en la teoría social y las políticas públicas dirigidas a este grupo poblacional que reproducen su situación de ‘objetos’ y niegan su condición de ‘sujetos’ de la política. El tercero, pone en tensión las formas complejas como históricamente se constituyen y se expresan los movimientos juveniles-estudiantiles como sujetos políticos. (Cubides, 2014:2).

Estas explicaciones dan cuenta del surgimiento y motivos sociales, económicos, políticos e incluso culturales de los movimientos sociales; sin embargo, falta ahondar en torno a una interpretación de su crecimiento, desarrollo y mantenimiento en el tiempo. Lo cual tiene que ver, como se considera en estas páginas, con la fuerza de las emociones y el poder de los valores éticos. Cuestión no tan conocida ni investigada y sobre la que se trata de abonar en este trabajo. Todo lo cual se realiza contextualizando, revisando y analizando el origen y desenvolvimiento de los movimientos con el apoyo de la literatura general existente y con el estudio particular de los mismos, en especial la reflexión en torno a su mantenimiento en tiempos donde el discurso de lo líquido y lo efímero parece prevalecer.

Dos son los contextos que se abordan a continuación de forma breve, el histórico y mundial, y el del país que a su vez es posible dividir a efectos del análisis en las problemáticas socio económicas y educativas, además de la tradicional desconfianza política y la distancia con dicha esfera.

Protesta social juvenil en el mundo: ayer y hoy

Hablar de juventud es mucho más que de tribus urbanas, estilos juveniles o de destafección política, abordajes que han estado presentes últimamente por la literatura existente sobre el tema, como y también es mucho más que una franja etaria determinada o una etapa transitoria entre infancia y adultez. La juventud es una construcción social y

una identidad personal, una etapa biográfica configurada socialmente y un constructo procesual diverso y heterogéneo, dentro por supuesto de la sociedad global, de ahí también que se hable de juventudes en plural. Ayer asociada a minoría de edad, hoy ligada a un referente mitológico idealizado en nuestra cultura. A veces elogiada como ideario publicitario en general, en ocasiones como algunos grupos degradados como parte de una lacra social; alabada, envidiada y denostada, problematizada, objeto de políticas, sujeto sujetado, subjetividad emergente esbozada o patente en el devenir social (Fernández Poncela, 2003).

Entre otras cosas se ha estudiado la importancia de su educación así como la tendencia a su rebeldía en algunos momentos de la historia, de hecho, si bien la generación adulta es responsable de la socialización, ésta no siempre se logra totalmente y emerge la permanente rebeldía de las jóvenes generaciones (Gramsci, 1974). Así la juventud ha sido caracterizada como una etapa de escepticismo político, rebelión inútil, revolución cultural, repulsa de la política y de los políticos, entre otras cosas, ya desde hace tiempo (Aranguren, 1961; 1983).

Algo a tener presente es que la transformación política y cultural en una sociedad, a veces viene dada no tanto por el cambio de ideas de ésta sino por el recambio generacional en la misma, incluso se habla de que la juventud en la historia ha sido parte y protagonista de varios cambios sociales importantes (Capmany, 1969). Cada generación como grupo de coetáneos está imbuida de similares percepciones, experiencias y por lo tanto pretensiones (Marías, 1977). Como generación se comparten representaciones y prácticas, memorias y proyectos, sobre todo se vivencian e interpretan acontecimientos que marcan su socialización y construcción de su mirada sociopolítica. Se crean grupos y tendencias, que como se ha visto hoy en Europa van desde la extrema derecha que renace, a una nueva izquierda de difícil definición según la vieja mirada; como se observa en América Latina, se dirige hacia objetivos que defienden la tierra, la educación pública, la democracia e incluso la vida, entre otras cosas.

Varios antecedentes de movimientos juveniles en el mundo pueden darse, pero si esto se centra en el continente latinoamericano, el “grito de Córdoba” en 1918 y la lucha por la autonomía universitaria y su democratización puede ser una época concreta donde fijar un inicio. Por supuesto,



el siguiente es en todo el mundo el 68. Finalmente, hoy y desde 2011 se está ante otra ola de rebeldía juvenil, de ciclo de protesta, de emergencia de demandas, o de subjetividad política, como cada quien quiera llamarlo. Si esto se fija en movimientos juveniles y estudiantiles de América Latina, se observa el movimiento colombiano en 2011, el chileno de ese mismo año, y en México el 132 un año después, por ejemplo.

En el ámbito internacional tras la crisis económica mundial del 2008, se organizaron movimientos mayoritariamente de jóvenes en España – M-15 o los Indignados- y en Nueva York –Occupy Wall Street-, por no hablar de la denominada Primavera Árabe, ésta con características propias de esos países y su cultura, pero con movimientos también compuestos en gran medida por jóvenes. A todo esto cabe añadir los Movimientos antiglobalización antisistémicos o las redes de indignación (Wallerstein, 2008; Castells, 2013), con presencia y participación juvenil mayoritaria.

Ya en concreto sobre los antecedentes en México de los movimientos sociales, podemos esbozar una rápida cronología histórica de movimientos estudiantiles –en el sentido de sus demandas pero y también su composición¹-, tras y por supuesto el Movimiento estudiantil del 68 y el Movimiento de 1971, la huelga de la UNAM en 1999 contra el aumento de tarifas –que luego devino en protesta contra el neoliberalismo, la intención de crear diálogo para una reforma universitaria y la gratuidad de esta institución educativa-, así y como el apoyo de jóvenes estudiantes a la Marcha hacia el Congreso de la Unión por los Zapatistas en 2001, las movilizaciones en torno a Atenco (2005), las que se realizaron alrededor de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (2006), y seguidores del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad del 2011. Estos últimos no son movimientos estudiantiles como tal pero fueron importantes en el país y participaron muchos jóvenes.

En la actualidad, hemos visto el surgimiento de innumerables movimientos juveniles alrededor del mundo. Los agravios y sus demandas son variados. Sin embargo, la frustración o indignación es la constante. Los indignados son una multitud variada que buscan re-imaginar la forma de hacer política en democracia; algunos solamente se quejan, otros organizan asambleas, escriben resoluciones y proponen la democracia directa, aunque también hay muchos que sencillamente quieren mostrar su

¹Movimiento estudiantil se considera aquél que surge por o reivindica cuestiones relacionadas con la educación en general o su centro de estudio en particular. También es un movimiento estudiantil aquel que reivindica cuestiones políticas y sociales de toda índole y cuya composición sea total o en buena parte compuesta por sectores estudiantiles. Así mismo hay movimientos no estudiantiles por origen o demandas, sin embargo nutren sus filas de forma mayoritaria con jóvenes estudiantes, son estos también movimientos estudiantiles.

rabia meramente con su presencia. Los indignados generalmente se manifiestan de forma pacífica (González, 2013:7).

No todos surgen por las mismas causas o persiguen similares objetivos, algunos inician con una cuestión concreta que unifica malestares más amplios, otros plantean directamente los grandes problemas del país y del mundo, pero muchos son los que acaban desbordando las metas iniciales al relacionarse éstas con la política económica en el planeta de forma directa o indirecta. En todo caso la mayoría aflora en medio de la indignación moral, el entusiasmo de la unión y la solidaridad, el placer de expresar el sentimiento de injusticia y la posibilidad de cambio. No buscan la toma del poder, persiguen solucionar problemas concretos, abrir espacios democráticos de justicia y libertad, ampliar la concientización social, esto es, se proponen algo que significa al fin y al cabo transformar las ideologías de fondo de nuestra sociedad y con ello las mismas formas de vida.

Existen varios tipos de indignados. En primer lugar están los indignados por la economía, como los ocupas como en Wall Street que señalan a las instituciones financieras y económicas internacionales como corruptas, opacas y enflaquecidas por la desregulación; en este grupo también entran los indignados por la situación económica y el desempleo que los deja en la desesperanza, como el M15 en Madrid, el cual sirvió de inspiración para los jóvenes indignados en Lisboa y Atenas. Cabe recordar que el movimiento español Democracia Real Ya, en algunas de sus manifestaciones mostraba carteles con el mensaje: “Shhhhh... no hagan ruido que despiertan a los griegos”. Durante las protestas en Atenas, una gran lona fue desplegada frente a la embajada española la cual decía: “¡Estamos despiertos! ¿Qué hora es? ¡Ya es hora de que se vayan!”, en referencia a la clase política griega (González, 2011:7).

Hay indignados, como se dice, por cuestiones sociales y económicas, otros por razones educativas o políticas, incluso por varias problemáticas a la vez o en conjunto, esto es, quienes quizás surgieron por una causa pero luego sus demandas presentan un amplio espectro, incluso convocan a multitud de grupos o sectores sociales en torno a ellas. Es el caso de los dos movimientos que aquí se tratan, se inician por una problemática concreta, pero los antecedentes, el contexto y/o el devenir de los hechos los desborda ampliando



demandas más allá de la solución inicialmente reclamada.

Crisis y desesperanza social en México

Tras este resumen del panorama histórico e internacional se aterriza en México. En la coyuntura actual y de los últimos años a la juventud le está costando integrarse al espacio educativo por falta de plazas en el mismo, así como en el ámbito laboral también por la problemática de desempleo que tiene lugar. De hecho, desde las instituciones del estado se reconoce esta cuestión.

En México viven más de 37 millones de jóvenes, quienes son y han sido importantes protagonistas de la historia sociopolítica y cultural del país. La población joven ha marcado tendencias y transiciones culturales, económicas y sociales, tanto en nuestra sociedad como en muchas otras latitudes. Los cambios ya están aquí y las y los jóvenes los personalizan con mayor elocuencia en comparación con el resto de la población, y son ellos también quienes representan los principales desafíos para el Estado y la sociedad mexicana, debido a que: a) Apenas un poco más de la mitad de las y los jóvenes mexicanos (56%) está recibiendo educación media superior, en contraste con el 84% logrado, en promedio, por los países de la OCDE, como requisitos de calificación para el trabajo actual y para desempeñarse como ciudadanos. b) La mayoría de estos jóvenes encuentran difícil incorporarse al mercado laboral, por ejemplo, siete de cada 10 consigue su primer empleo a través de redes informales, preferentemente amigos o familiares. c) 53.2% de los desempleados en México tiene entre 14 y 29 años (PNJ, 2014).

Hoy hay casi 40 millones de jóvenes en el país de unos 122 millones en total, o sea, casi el 33% de la población del mismo es joven, y en pleno bono demográfico –población en edad productiva superior a la dependiente-, la juventud sin oferta educativa asequible y disponible, y sin puestos de trabajo en cantidad ni calidad, migra o ni estudia ni trabaja. No es posible profundizar sobre todas las problemáticas enunciadas, pero sí hay que tener presente que es el contexto inmediato de fondo sobre el cual se levantan los movimientos que estudiamos.

Se presentan algunas cifras de ejemplo y contexto. Según el último censo (INEGI, 2010), la población escolarizada entre 15 y 19 años es de 57%, entre 20 y 24 cubre: 22.7%, y

entre 25 y 29 años está en 6.4%. Para el primer grupo etario son trabajadores son 64.9%, y en el último 72.6%, por lo que se observa una deficiencia en la materia educativa.

Población joven escolarizada

15-19	57%
20-24	22.7%
25-29	6.4%

Fuente: INEGI, 2010.

Por otra parte, la Encuesta Nacional de Juventud de esa misma fecha (SEP/IMJUVE, 2010) señala que entre 12 y 29 años, 78.4% de la población o estudiaba o trabajaba, no obstante 21.6% no hacía ni lo uno ni lo otro. Del primer porcentaje 38.8% sólo estudia, 28.8% sólo trabaja y 10.9% hace las dos cosas. En cuanto al segundo los denominados como “ninis” –ni estudian ni trabajan-, se incrementan conforme la edad también lo hace y si entre 12 y 15 años sólo son 6%, entre 24 y 29 años ascienden a 31.1%.

Población joven que estudia y/o trabaja

24-29 años	
78.4% estudian o trabajan	38.8% estudia 28.8% trabaja 10.5% estudia y trabaja
21.6% ni estudian ni trabajan	12-15 son 6% 24-29 son 31.1%

Fuente: Encuesta Nacional de Juventud, 2010.

Además y según la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México también del mismo año (CONAPRED/INJUVE, 2010): 20.9% de la población consultada afirma que no se respetan los derechos de la juventud, 36% dijo que los jóvenes que no estudian y no trabajan es porque no quieren hacerlo, algo más los grupos etarios que tienen más años que aquellos que tienen menor edad. En una sub muestra de 12 a 29 años: 35.4% afirma que el principal problema de la gente joven es la falta de oportunidades de empleo y experiencia.

Por qué los jóvenes no estudian ni trabajan

Causas	12-29	30-59	60 y más
No quieren hacerlo	34.6%	36.5%	39.4%
No pueden hacerlo	19.3%	17.7%	14.1%
Ambas (no quieren hacerlo y no pueden hacerlo)	19.0%	19.4%	21.3%
No pudieron estudiar	6.7%	7.7%	4.6%
No les dan trabajo	5.8%	5.7%	5.2%

Fuente: Encuesta Nacional sobre Discriminación, 2010.



Como apunta por su parte el Programa Nacional de Juventud (PNJ, 2014): 56% de la juventud está integrada a la educación superior, mientras en los países de la OCDE –a la que México pertenece- este porcentaje asciende a 84%.

La Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE/ INEGI, 2013) afirma que el ingreso promedio mensual de la juventud laborando es de poco más de 3,000 pesos al mes. Un 67% de los jóvenes empleados lo están en el sector informal. Además entre la juventud hay más desempleo que en otros grupos etarios. Por otra parte, el mayor nivel de estudios no sólo no garantiza la obtención de un empleo, sino que por el contrario lo dificulta en la actualidad. Añadir, que datos recientes del INEGI (2014) sobre el asunto, informan que: “En el primer trimestre de 2014 la tasa de desempleo de los adolescentes de 15 a 19 años y de los jóvenes de 20 a 24 años son de 9.8 y 9.2%, respectivamente”. Como se observa no hay un panorama muy claro para la juventud, que no solo tiene problemas hoy en día, sino que además no ve su futuro en el horizonte educativo y laboral del país.

Desconfianza en partidos y confianza en movimientos: el contexto general

De la educación y el empleo ahora se pasa al plano de la política, la cultura política juvenil y los jóvenes en la política formal; además también a la mirada social general hacia la política institucional y hacia los movimientos juveniles en particular.

Para empezar mencionar un estudio sobre el caso del 15 M en España que señala:

Los resultados de un reciente sondeo publicado hoy mismo confirman la tendencia: «Los españoles confían mucho más en los movimientos sociales que en los políticos». La semilla del #15M, entre otras, empieza a germinar. Una nueva energía democrática emerge entre las rendijas de la arquitectura institucional y, especialmente, tras sus muros. Muros resquebrajados por la percepción de corrupción sistémica y sus devastadoras consecuencias en términos de confianza pública. ¿De dónde emerge la confianza política en los movimientos sociales? El caso que mejor ilustra esta nueva dinámica de relegitimación política es el de la lucha contra los desahucios: «Según el sondeo, los ciudadanos confían más en la Plataforma de Afectados

por la Hipoteca (PAH) y en las ONG de defensa de los desfavorecidos antes que en los políticos, es decir, en el Gobierno y en los partidos, y también que en los jueces y fiscales». Este poderoso y sostenido desplazamiento de la confianza política hacia nuevos liderazgos y formatos organizativos en detrimento de los partidos políticos es, a la vez, un síntoma y una evidencia. Síntoma de la profunda crisis de la política formal, y evidencia de que la política, protagonizada por quienes la convierten en opción vital (y no como simple y exclusivo cálculo orgánico o profesional), sigue anidando esperanzas de mejores horizontes colectivos (Gutiérrez-Rubí, 2013:1)

Ante esta realidad descrita para el caso español, ¿qué se podría decir en el caso mexicano? ¿cómo está la confianza o la desconfianza política en México para, por ejemplo, los partidos y también hacia los movimientos?

Es posible afirmar que

La crisis de los partidos políticos en México es reconocida de manera unánime e incluso éstos ocupan el último lugar de la confianza ciudadana en las instituciones. Esa crisis parece ser parte de una fractura más amplia: la de la democracia representativa, apoyada sólo por 37 por ciento de los mexicanos. En la mayoría de los países de América Latina se experimenta un fenómeno similar de desprestigio partidario, aunque menos marcado (Jiménez, 2013:6).

Solo para dar algunas cifras la Encuesta de Cultura Política y Participación Ciudadana para el país de la SEGOB (2012) muestra que el indicador de confianza en los partidos políticos es 4.4. Por otro lado, un estudio nacional del Centro de Estudios de Opinión Pública de la Cámara de Diputados (2014) afirma que la ciudadanía del país confía poco (34%) o nada (41%) en los partidos, si se suman ambos porcentajes la desconfianza es de 75%. Otra encuesta nacional de una empresa privada aumenta el porcentaje de desconfianza: 35% poco y 59% nada, que juntos arrojan 94% de desconfianza (Demotecnia, 2014). En cuanto a la ciudad de México, un sondeo de *Reforma* (2014) da la cifra de 77% de desconfianza –poco o nada–.

Frente a estos datos de desconfianza en los partidos políticos en México y en concreto en su capital, por parte de la población en la actualidad, se presentan otras cifras muy diferentes, se trata de la confianza de esta misma ciudadanía capitalina en los movimientos sociales que aquí estudiamos.



Para empezar 48% cree que el #YoSoy132 es un movimiento honesto y 45% dice simpatizar con él, además de que 73% dice estar a favor de sus demandas (Fernández Poncela et al., 2014). En el caso del #TodosSomosAyotzinapa 74% lo considera honesto, simpatiza con él 74% de la población, y 92% suscribe sus demandas (Fernández Poncela, 2015). Pero eso no es todo, 65% de la muestra consultada de la ciudad de México opina que México necesita un movimiento como el del 132 y 74% uno como el de Ayotzinapa². Se desconfía en los partidos políticos y se confía en los movimientos estudiantiles. Más adelante se retomará este punto.

Solo un dato más sobre la mirada juvenil hacia la política institucional, se observa cierto rechazo y no identificación con las opciones partidarias. Ahondando un poco más según la Encuesta Nacional de Valores de la Juventud en México consideran a la familia, el trabajo, la pareja, el dinero y la escuela como algo muy importante en su vida, mientras que a lo que menos importancia le conceden es a la política, 60.7%, la perciben como poco o nada importante. El espacio de la política formal, sus actores e instituciones es el menos favorecido por su mirada y perspectiva social, por ejemplo 89.2% dicen que la política les interesa poco o nada, y cuando se les interroga los porqués, las respuestas giran en torno a: los políticos deshonestos (26.4%), la indiferencia (22.8%) y la percepción de la incomprensión de los temas políticos, relacionado esto con aislamiento o evasión del tema (22.7%). Además, 45.2% dicen no simpatizar con partido político alguno, porque no les interesa (31%), no cumplen (19.5%), dicen no saber de política (14.3%) o los políticos son corruptos (13.1%) (ENVAJ 2012). Lo que se ha dado en llamar apatía y desafección política, cuando no desencanto, hacia el ámbito de la política formal o institucional.

Si estas son los datos en torno a la cultura política juvenil en el país, también hay datos sobre la presencia, o quizás sería más correcto decir ausencia de la juventud, en el organigrama político. Sólo un ejemplo, los jóvenes en el legislativo federal. Según las elecciones del 2012 se presentaron 456 candidatos jóvenes al Congreso federal de los 3,222 que hubo, lo cual representó 14.15%. Tras los comicios fueron electos 22 de un total de 628 legisladores, lo que equivale a 3.50% de jóvenes en ambas cámaras legislativas. Para concretizar hay 22 diputados jóvenes que representan 4.40% de dicha cámara; por otra parte, no hay ningún joven senador (DemocraciaJoven12,

²Estos datos se han tomado de dos encuestas realizadas en su momento sobre ambos movimientos a la población de la ciudad de México.

2012). Esto es, si a la juventud no le interesa la política formal, parece ser que ésta tampoco se interesa por la juventud, a juzgar por su poca representación descriptiva –numérica– en las cámaras, además de sustantiva, esto es, en cuanto a temas y problemáticas en ellas tratadas –curiosamente a ella se refieren en épocas de procesos preelectorales cuando su sufragio importa–.

Tras lo anterior puede hacerse un primer balance del contexto político en el cual aparecen y se desenvuelven los movimientos sociales juveniles a estudiar: en primer lugar, la juventud en general y la estudiantil en particular es apática políticamente hablando y distante de la política cuando ésta se circunscribe a la política formal institucional, partidos y poderes del estado. Si la política se define en sentido amplio no parece en modo alguno apática sino todo lo contrario más participativa incluso que otros grupos etarios –sin olvidar que los movimientos sociales no son mayorías, pero sí pueden ser populares en cuanto a simpatías y apoyo social que despiertan entre la población y la juventud dentro de ésta–. En segundo lugar, la ciudadanía que no confía en los partidos políticos tradicionales sí deposita su confianza en estos movimientos sociales, dice simpatizar con ellos e incluso necesitarlos. Por lo que el sentimiento de fondo sobre el cual se originan y mantienen estos movimientos es de desconfianza hacia la clase política, instituciones y actores políticos, o sea el gobierno, a la par que ellos parecen gozar de amplio consenso social.

El origen: las localizaciones espacio temporales del surgimiento

En 2011 apareció un profético artículo en la revista *Proceso* firmado por John MACKERMAN titulado “El despertar juvenil” en el mismo aseguraba “Urge una radical renovación generacional y ética de la clase política nacional” (2011:1) y proponía para la necesaria transformación un movimiento social de jóvenes.

Ya se mencionó a los movimientos estudiantiles en la historia del país, por lo que ahora el texto se centra en los dos últimos. En la primavera del año 2012 y en el otoño del 2014 algo se movió en México, quizás el tan reiterado bono demográfico inoperante –ya citado– tomó la iniciativa y decidió decir ya basta. Con distintas consignas por diferentes



causas, con consecuencias diversas, pero con algo que les une: la juventud y la intención de cambio de rumbo del país, así como cierto seguimiento social en la primera experiencia y amplio eco para el segundo caso. Es más, se podría afirmar que el último movimiento contó con el capital social creado por el primero, para lo cual basta observar como los mismos comités internacionales o las asambleas universitarias funcionaron, sin ni siquiera cambiar su nombre en ocasiones.

#YoSoy132 (2012)

Brevemente, el Movimiento #YoSoy132 apareció a finales del mes de mayo –en plena campaña electoral del 2012- con marchas espontáneas y coloridas -la primera masiva e importante el 23 de mayo-, consignas ligeras y abiertas, actividades originales y festivas, primero de las universidades privadas en el DF, a las cuales se fueron sumando estudiantes de los centros públicos y otros grupos sociales, para confluir en la primera asamblea interuniversitaria -30 de mayo-.

Surgió con una acción social de reconocimiento (Honneth, 2009) de 131 estudiantes -un video que circuló en las redes y en los medios masivos de comunicación- en respuesta a las acusaciones de políticos, en concreto de no ser universitarios los participantes en las protestas estudiantiles en la Universidad Iberoamericana el día de la visita del entonces pre candidato Enrique Peña Nieto -11 de mayo-. Se consolidó con la empatía (Rifkin, 2010) y apoyo social que su acción inicial generó primero en las redes sociales y después en las calles (Fernández Poncela, 2014), en primer lugar entre jóvenes y luego otros grupos sociales.

Fue aire fresco en el panorama preelectoral, enojó a unos y esperanzó a otros, tuvo sus logros puntuales y concluyó con represión policial. Lo que está claro es que constituyó un ejemplo de dignidad a través de la indignación y la solidaridad social, ilustración de creatividad toda vez que de que el acarreo y clientelismo no son la base de todos los movimientos, por lo menos de los estudiantiles. Otra característica es que sacó del silencio y se manifestaron sectores de jóvenes que por primera vez lo hacían y confesaban tener una causa con sentido por lo que hacerlo. Hubo quien anunció el despertar de México y quien lo calificó de fracaso, pero no cabe duda que en la memoria quedará el ejemplo de jóvenes que en principio lo que querían es la democratización de la democracia, o

simplemente su funcionamiento real, y lo que en inicio se centró en la libertad de expresión y la democratización de los medios de comunicación, derivó en consignas primero electorales por un voto informado y reflexionado, y más adelante en proclamas sociales de transformación del sistema del país en su conjunto (Fernández Poncela, 2014).

Acuerdos y manifiestos los unieron y también divagaron en consignas y dirimieron con más o menos éxito conflictos. De todos sus documentos se destacó uno.

“#YoSoy132: seis puntos para el cambio (2012).

-Democratización y transformación de los medios de comunicación, información y difusión.

-Cambio en el modelo educativo, científico y tecnológico.

-Cambio en el modelo económico neoliberal.

-Cambio en el modelo de seguridad nacional.

-Transformación política y vinculación con movimientos sociales.

-Cambio en el modelo de salud pública” (#YoSoy132, 2012)

El 30 de junio hubo una Marcha del Silencio -por la veda electoral- y el 2 de julio, el día después de las elecciones salió de nuevo a la calle, ahora sí a gritar su descontento por el triunfo del candidato del PRI, diversas acciones se llevaron a cabo para protestar durante los meses siguientes. Así también tuvo lugar la unión con diversos grupos ya creados y otros movimientos sociales tradicionales. Finalmente, el primero de diciembre -la toma de posesión del nuevo presidente- ante las marchas de repudio hubo represión policial, y el movimiento se concentró en lograr la liberación de los detenidos. Los grupos iniciales se replegaron a reflexionar y el movimiento se difuminó. Sin desconocer las etapas de latencia, ni las huellas en la memoria colectiva, ni las experiencias en el sentido de capital social acumulado, entre otras cosas, aquí se deja la exposición en torno a este movimiento.

La Huelga del IPN (2014)

Un paréntesis para mencionar el movimiento estudiantil del Instituto Politécnico Nacional, que aunque no se trata es en este caso movimiento estudiantil por demandas y composición, encontrándose en el periodo histórico que sí se trabaja. En concreto en otoño del año 2014 hubo un movimiento estudiantil en la segunda universidad



pública más importante del país, se trató básicamente de reivindicaciones gremiales y escolares. El Movimiento del Poli inició con pretensión de reformas a planes y programas de estudio y de reglamento interno, si bien durante su proceso amplió demandas, negoció y obtuvo resultados que fueron aceptados y cumplió su propósito tras varios meses en huelga. Sus manifestaciones se unieron a otras causas, en especial en tiempo y espacio coincidió con lo acontecido en Ayotzinapa. En principio surgió como un movimiento interno de su propia institución que sacó a las calles su reivindicación, se sentó con las autoridades y acordaron conjuntamente dar curso a sus demandas, así concluyó.

#TodosSomosAyotzinapa (2014)

En cuanto al movimiento por Ayotzinapa inicia dirigido por las y los universitarios que tuvieron la dignidad de solidarizarse con sus compañeros secuestrados, si bien luego se amplió, siempre tuvo a los estudiantes al frente, siguiendo estos las demandas de los padres de los normalistas quienes encabezaron el movimiento. Creado en apoyo de los inicialmente 43 normalistas “desaparecidos” de la Normal Rural de Ayotzinapa –y 6 muertos-, acontecido esto en Iguala, en el norte del estado de Guerrero, entre la noche del 26 de septiembre y la madrugada del 27, en 2014.

Su origen, más allá del núcleo de efervescencia social guerrerense, fue una acción por la vida ante la perpetuación de un crimen que dio la vuelta al mundo. Su mantenimiento consigna de los padres y compañeros de los normalistas, e insistencia de las y los universitarios que levantaron la voz de dignidad ante la ignominia. Otra característica de este movimiento es que unió sectores muy diversos económica y políticamente hablado, sus manifestaciones no se quedaban en las marchas, ejercicios escolares, acciones espontáneas en las calles, pintas, tomas de centros comerciales, niños y niñas, ancianos y jóvenes, pobres y ricos se manifestaron según sus criterios y posibilidades en una infinidad de muestras cuya unión era más que pedir algo, un grito de ya basta. Grietas (Holloway, 2010) o vías (Morin, 2011), quién sabe, pero amplios sectores de la sociedad mexicana permanecieron atentos a los acontecimientos y movilizados permanentemente como parte de la diversidad de expresiones que este movimiento levantó.

Sus demandas iniciales fueron muy claras y concretas, luego en la búsqueda de justicia se fueron ampliando políticamente, y a las siguientes se añadió la de “Fuera Peña”, ante la falta de responsabilidad y respuesta clara por parte de las autoridades federales en el caso.

-Presentación con vida de los 43 normalistas: “Vivos se los llevaron, vivos los queremos”.

-Justicia.

-Castigo a los culpables.

-Apoyo a familiares y normalistas

En octubre, noviembre y diciembre hubieron marchas y acciones en varias ciudades del país y el extranjero, muy especialmente en la ciudad de México. Ya a partir de enero del 2015 tuvo lugar un repliegue y prácticamente quedó la manifestación conmemorativa del 26 para los siguientes meses, excepto en el estado de Guerrero donde la protesta permaneció. Este mismo mes el gobierno presentó un informe oficial dando por cerrado el caso y confirmando lo que venía diciendo, la muerte e incineración de los cuerpos de los estudiantes –aunque con posterioridad y con la intervención de instancias internacionales algunas versiones se discutieron y modificaron-. De nuevo, queda la experiencia, la organización, la memoria, la emoción, en este caso de forma indeleble, interclasista, intergeneracional, interétnica, internacional, pues se grabó y marcó con sangre.

El mantenimiento: el pegamento emocional y moral de los movimientos

Hablar de emociones parece una moda, pero nombrar la ética como que no tanto. Emoción, pensamiento y ética van de la mano. Los valores aparecen en el discurso para señalar su falta en la realidad, sobre todo entre las jóvenes generaciones. Los movimientos que se tratan en estas páginas son todo un ejemplo de valores éticos, toda vez que vínculo afectivo. Y es que no es posible separar emociones de valores (Marina, 2005).

El caso del #YoSoy132 es una clara muestra de, como se dijo, creatividad, y espontaneidad, reivindicaciones firmes en ambiente festivo, reacciones defensivas inmediatas que mostraron indignación y produjeron solidaridad, acciones sociales y movimientos, en las redes, las calles, las urnas y las



conciencias. Indignados, conectados y democráticos, podría ser una enumeración definitoria de este movimiento, en el cual emociones, política y nuevas tecnologías se hermanaron y colaboraron de forma íntima y contundente en el devenir del movimiento (Fernández Poncela, 2013a; 2013b; 2014).

El otro caso, el de #TodosSomosAyotzinapa, impacta en principio y sobremanera por el dramatismo del acontecimiento que lo origina, envuelto en corrupción, impunidad, cuando las fuerzas de seguridad de todos los órdenes de gobierno trabajan coludidas con el narcotráfico, o cuando los poderes locales se dan el lujo de secuestrar, desaparecer y asesinar estudiantes, en coautoría con el crimen organizado. Más allá de todas las explicaciones al caso, no hay lógica política ni humana posible cuando se atenta contra el derecho a la vida. Como y también sorprende la extensa, profunda y unitaria respuesta social de reclamo y justicia por parte de amplios sectores de la sociedad –más allá de las marchas multitudinarias y diversos actos públicos concretos, las distintas actividades desplegadas por grupos en diferentes ámbitos durante varios días y con formas y expresiones diversas-. O quizás no sorprende en el sentido que se trató de un acto que hoy parece emblema de lo que acontece en el país y referente de la memoria política y social. Indignados, tristes, conectados y solidarios es una posible descripción de su tránsito emocional y moral (Fernández Poncela, 2015a; 2015b).

En ambos casos el movimiento estudiantil levantó y sostuvo la bandera de lucha, propia y ajena, suya y del país entero, muestra de solidaridad interuniversitaria o extrauniversitaria, dignidad, empatía, certidumbre, fuerza, mientras otras generaciones se quedaban en el entumecimiento de la desesperanza, y se fueron uniendo poco a poco a la juventud movilizada quien en todo momento dinamizó el movimiento.

Pero ¿qué une a estos dos movimientos más allá de su composición estudiantil?, ¿cuál es la chispa que crea la energía necesaria para que aparezca un movimiento social en las circunstancias actuales en México y en los días actuales? Si bien ya se ha expuesto el contexto general y concreto con anterioridad, se reflexionará un poco más en estas páginas sobre el tema ahora subrayando el binomio ética y emoción.

Hay movimientos que surgen o se originan, como los aquí abordados, como reacción de acción colectiva a raíz de

un acontecimiento social, sin embargo, la reacción ante éste ¿por qué tiene lugar? Y lo que es más importante ¿por qué no permanece como una manifestación espontánea reducida a un día? digna solo de ocupar espacio en el noticiero televisivo nocturno como dice Tarrow (1997). Esto es ¿por qué no se queda en una acción social puntual que se autoconsume en vez de que ésta sea el origen o chispa que enciende la protesta y desencadena un movimiento social que dura en el tiempo y que crece en adeptos, en reivindicaciones y en ideología?

Los dos movimientos anteriores cuya composición es ampliamente juvenil y universitaria, son dos capas y etapas de demandas político sociales, desde la aplicación o ampliación de la democracia, hasta el reclamo por el más básico de los derechos, el derecho a la vida. Desde peticiones modernas y reformistas que implican posible mejoramiento del sistema, hasta reclamos de justicia elemental, como es la vida, pero que en el contexto actual se antojan revolucionarios y antisistémicos, además de premodernos.

Dos movimientos que son un parteaguas de la vida social y política en México, si bien los análisis científicos y académicos todavía cegados por el paradigma actual tal vez no lo vean; los medios en su apresurada carrera por la noticia y tendencia hacia la negatividad aún no lo perciban; sería bueno que se trocara la mirada paradigmática, teórica y política, social e ideológica, y se asomase al mar de posibilidades existente en los marcos de la realidad y en la desmarcada imaginación probable e imposible.

El 132 rompió el silencio y pidió lo posible –democracia- cuando todo parecía atado y bien atado, algo se transformó y transformará políticamente, pero sobre todo cambió la percepción de grupos de la ciudadanía como despertando parcial y momentáneamente de un sueño profundo de años; así también el aprecio por la juventud, e incluso creció la autoestima en la misma como actores sociales con imaginación y poder, o con la imaginación al poder, que pide lo imposible para conseguir lo posible –ya se presentó la mirada social positiva al respecto en las encuestas anteriormente expuestas-.

El de Ayotzinapa fue un grito mayoritario –que tal vez pedía lo imposible: aparición con vida-, un estremecimiento de cuerpos y almas, al saber lo que ya se sabía pero de una manera tan rotunda e imborrable por la sangre que no era posible volver a conciliar el sueño con indiferencia. No había



dónde esconderse, cómo no oír, no ver, no sentir, no había a dónde ir, ni medios de comunicación o discursos políticos posibles que enterraran o desdibujaran los hechos y los sentimientos, o arrullaran para volver a dormir de nuevo. Una pesadilla atroz había despertado y conmocionado a todos y todas las mujeres y hombres de buen corazón. Ayotzinapa es un símbolo, que traspasó fronteras como y traspasará tiempos, porque es de los símbolos que nunca mueren.

Así el 68 se revivió en las jóvenes generaciones, como Ayotzinapa revivirá en las futuras memorias de niños y niñas actuales. Si había quien decía ¿Cómo no conmoverse ante el despertar de la juventud? en la época del 132, en tiempos de Ayotzinapa se podría decir ¿Cómo no emocionarse ante la dignidad de la juventud? Dignidad y valor, emoción y sentido común en el buen sentido.

Los movimientos tradicionales, faltos de utopías sociales y reconducidos por el nuevo modelo de política neoliberal (Tamayo, 2012) o por el viejo clientelismo populista, son rémoras caricaturescas frente a la fuerza de los movimientos estudiantiles. Sobre su posible impacto (Tarrow, 1997) la historia tendrá la última palabra, pero la larga duración de las memorias emocionales vence el límite de lo efímero mediático. Estos movimientos no sólo ampliaron la política (De Sousa Santos, 2001), ampliaron también la conciencia en ese bucle ascendente por el que el país y la humanidad están pasando.

El origen de estos movimientos fue un acontecimiento que hizo vibrar y reaccionar emocionalmente a un grupo de personas primero, y se expandió el sentimiento de injusticia por el agravio moral (Moore, 1985) como pegamento emocional (Jasper, 2013) de lo que se desencadenó después; de la indignación a la solidaridad (Hessel, 2011), incluso el entusiasmo en medio de la lucha, la posibilidad de justicia y la empatía siempre (Rifkin, 2010). Sensaciones y emociones crearon y recrearon la necesidad de expresarse y solidarizarse, de actuar para mostrar la furia o la indignación, pero y sobre todo, el respeto y la compasión, la empatía y la solidaridad, la ética en medio de la injusticia o el caos.

Ante el choque emocional –personas despreciadas y mancilladas en su honor o personas secuestradas y desaparecidas o muertas- la reacción en acción social –realizar acciones de protesta autoafirmativas o expresivas y demostrativas-. Tras estas acciones colectivas el apoyo

social como fuerza contagiosa imparable se fue ampliando y multiplicando ahora ya con emociones no sólo reactivas inmediatas sino sentimientos de viejas memorias o afectos de nuevas solidaridades ya reflexionadas y conscientes. Ese es el pegamento emocional de estos movimientos sociales, ésa la sabiduría de los valores y las emociones, su fuerza y contundencia, su guía invaluable para la vida, poco observada y menos valorada.

Todo esto quizás es parte de lo que se ha dado en llamar procesos de subjetivación política en el tenor de producción de sentido, un ser y estar en la sociedad (Touraine cit. Cubides, 2014), se crea un movimiento social producto de la fuerza y voluntad de acción colectiva y a contracorriente de la socialización y adaptación social que la política, la educación, la familia, los medios, e incluso en últimas fechas la universidad, parecían reproducir (Ganzález Casanova, 2001; De Sousa Santos, 2007).

A final de cuentas, como la historia nos muestra, las principales demandas juveniles, en el corto plazo se ven derrotadas política y electoralmente ante la rigidez del sistema político; sin embargo, en el mediano y largo plazos son incorporadas en la agenda pública y ganan esas batallas. Así, es posible concluir que las demandas juveniles son una suerte de avanzada de la agenda y el debate público por venir. Ya veremos (González, 2013:12).

Esta reflexión presenta las demandas de los movimientos juveniles como una suerte de agenda social que se adelanta, apunta y anuncia los nuevos tiempos, que posiblemente se verán. Se dice que Nelson Mandela dijo que algo parece imposible hasta que se hace. Se dice también que Mahatma Gandhi afirmó que lo importante no es la meta sino el camino o que la meta es el camino. Y sobre ambas frases e ideas tienen mucho que decir los movimientos que aquí se tratan.

En cuanto su trayectoria y especialmente su final –en su etapa activa, ruidosa y visible-, y como se dijo, el 132 tuvo una aparición aparentemente espontánea, convocatoria rápida y relativamente amplia en la primavera preelectoral del año 2012. Al margen de las ideologías que estaban detrás del mismo, conectó con grupos juveniles en primer lugar y luego con otros de aspecto más heterogéneo, para acabar convocando a amplios sectores sociales, colaborando a abrir



y flexibilizar o airear la conciencia social en su momento. Si bien cambió los porcentajes electorales finales según lo anunciado por las encuestas, no consiguió evitar que Peña Nieto llegara a la presidencia, uno de sus objetivos. Pero, por otro lado, sí influyó en cierta apertura de los medios, mover las tendencias preelectorales, ser oídos en legislaciones sobre comunicación, etc. Además y si bien lo acusan de no tener liderazgos, esto fue una estrategia para evitar represión o cooptación, aunque también generó confusión y desarticulación. Varias cosas más se podrían añadir, como su carácter festivo y propositivo, poco usual en los tradicionales movimientos del país, lo mismo que la combinación de demandas y estrategias de corto y largo plazo, unas posibles y otras deseables. Su finalización oficial con represión tuvo lugar en los incidentes violentos de diciembre del 2012, sin embargo varios grupos prosiguieron, y lo importante no es ganar sino que es participar, según también dicen que dijo Mandela.

Sobre las estructuras organizativas que quedaron de este movimiento, así como de otras más -pues el movimiento por Ayotzinapa fue masivo-, se edificaron las bases del siguiente movimiento que desbordó previsiones de participación y cimbró al país entero en otoño del año 2014. Sus repercusiones tienen que ver con la conciencia no solo democrática sino moral, no solo política sino en torno a qué clase de sociedad y humanidad se tiene y se aspira. Seguramente por su insistencia y reclamo social la investigación sobre los sucesos se hizo más a fondo, se permitió en la misma la intervención de organismos internacionales extranjeros, se recibió y escuchó a los padres y familiares de los desaparecidos, y además se creó conciencia del nivel de impunidad, corrupción de las autoridades y las policías en la violencia social que azota al país. Las búsquedas y manifestaciones no resolvieron las desapariciones forzadas, pero sí hubo una respuesta social *quasi* unánime con una fuerza que poco conocía el país en los últimos años. Como dicen que dijo Gandhi lo que importa es el esfuerzo no el resultado. Sin embargo, los movimientos dejan su fase de espectacularidad pero siembran lo que otros tiempos u otras personas verán germinar y crecer, florecer, madurar, y seguramente esas u otras personas más algún día cosecharán. Los sentimientos y las reflexiones, las memorias y las experiencias, permanecen en las gentes y en los colectivos sociales, y nunca se es el mismo ser ni se regresa al mismo

lugar de la misma manera, o como hay quien afirma lo único impermanente es el cambio.

Comentarios finales

Regresando al artículo de John M. Ackerman (2011) citado con anterioridad, éste afirma:

Lo que se necesita es un nuevo movimiento juvenil combativo y propositivo que sacuda a los políticos profesionales y prepare el cambio para un relevo integral de la clase gobernante. El movimiento tendría que ser verdaderamente nuevo y desplazar a muchas de las voces y organizaciones sociales actualmente “autorizadas” para hablar en nombre de la llamada “sociedad civil”. La renovación generacional debe aplicar no solamente para los políticos, sino también para la “comentocracia” y muchos de los dirigentes sociales que han envejecido y se encuentran desfasados.

Al respecto, añade en otro momento:

La necesaria transformación de México requiere en primer lugar de un relevo integral de los políticos actuales para dar cabida a los nuevos liderazgos juveniles, solidarios, éticos y trabajadores...Pero también existe una gran oportunidad histórica. Hoy gozamos de un “bono demográfico” sin precedentes en el que el porcentaje de población juvenil es más grande que nunca en la historia, y el promedio de edad de los mexicanos es de apenas 26 años. Así que, de la misma manera en que los jóvenes se movilizaron en Egipto, Libia y España, las condiciones están listas para un movimiento similar contra la totalidad de la clase política en nuestro país. Pero el brote de este movimiento de nuevo signo, que sobre todo debería reivindicar las demandas de los jóvenes menos privilegiados, de ninguna manera ocurrirá de manera automática o espontánea, sino que dependerá de las acciones y decisiones que tomen los actores sociales. El futuro político del país no dependerá de los resultados de las elecciones de 2012, y mucho menos de la posibilidad de consensuar un candidato supuestamente “ciudadano” entre dos o más partidos, sino de la capacidad de los jóvenes para organizarse en sus comunidades, escuelas, barrios y centros de trabajo, así como para implementar nuevas formas de protesta social y plantear innovadores caminos para el desarrollo nacional.



No se trata en modo alguno de pasar la responsabilidad a la generación joven desde los viejos y adultos que no supieron, no pudieron, o no quisieron cambiar o mejorar las cosas. Se trata del ya mencionado reemplazo generacional, solo un grupo nuevo puede ofrecer una mirada nueva. Un grupo no cooptado, acomodado, domesticado, que no navegue entre la inconsciencia, la indiferencia o el enojo, que no acepte y se enrede en discusiones interminables y añejos argumentos justificadores. Un grupo sin las creencias ortodoxas del pasado de la ideología que sea, los mandatos, los estereotipos y los discursos políticos que acusan y condenan; un grupo con mentes y emociones frescas y libres.

Aquí se presentaron a los movimientos juveniles estudiantiles que indudablemente han sido faro de dignidad, solidaridad, sensibilidad y consciencia social necesaria y faltante desde hace mucho en tiempo en México y quizás allende de estas fronteras. Desde los que lucharon por la autonomía universitaria en las primeras décadas del siglo XX en América Latina hasta el mayo francés, sin olvidar el 68 mexicano con la matanza de Tlatelolco, ni el movimiento del 71 y el Halconazo, o el de 1999 de la UNAM, entre otros, hasta los movimientos estudiantiles actuales ha pasado ya un siglo, en el cual estos vislumbres han entretejido demandas y expectativas.

En estas páginas se ha pasado revista a los antecedentes históricos y al marco actual, nacional e internacional, de los movimientos estudiados, así como al contexto de la problemática escolar, laboral y económica en concreto, y la desconfianza y desesperanza política general. Cuestiones éstas que suelen argumentarse y esgrimirse como parte de los orígenes de los movimientos sociales. Además de lo cual, se ha profundizado en los motivos del mantenimiento y desarrollo de los movimientos, que sin desconocer lo anterior, también descansan en la importancia de los valores éticos y el despliegue de emociones en los mismos, algo no tan conocido e investigado. En concreto, a lo político y económico, social y cultural, hay que sumar el agravio moral o sentimiento de injusticia, como reacción emocional y la indignación, empatía, solidaridad, entusiasmo y sentimiento de justicia anticipado, que abre y expande el movimiento social a lo largo de su caminar, sin olvidar el mensaje propositivo y de esperanza que aporta al esbozar el pensamiento de lo inédito posible.

Finalmente, si con anterioridad se repasaron algunos puntos relativos a los movimientos, y señalaron sus coincidencias, su origen y el porqué de su permanencia, así como su pegamento emocional-moral, y apoyo social, solo resta considerar ¿para qué han servido estos movimientos? ¿qué han conseguido? ¿qué han aportado? Por supuesto, no es momento ni lugar para enumerar logros puntuales –algunos ya se expusieron-, que los hay, la existencia de los mismos movimientos en sí son uno de ellos. Se desea subrayar la capacidad de despertar y de gritar justicia que no es poco en una sociedad donde en el ámbito nacional e internacional hay fuerzas que empujan al conformismo general y retraimiento social, y juvenil muy en particular, como la publicidad y la tecnología parecen augurar.

Quizás los éxitos y fracasos, si así se quieren llamar, de los movimientos son varios, no obstante el logro mayor de ambos, es sin duda el despertar la mirada y crítica social hacia no sólo la falta de democracia y justicia, sino la deshumanización total. Esto es, simplemente y en una palabra, el despertar de la conciencia. Son movimientos, en especial el segundo, que desnudan la voracidad del sistema, pero no solo la explotación de las personas, la violencia, la destrucción de la naturaleza, la injusticia y exclusión social, sino que y a la vez de todo eso, la brutalidad mental, emocional y social de considerar y actuar en consecuencia de que otros seres humanos son desechables hasta el grado de privarles de la vida de forma premeditada, impune y salvaje.

Si antes se dijo en primera persona del singular #YoSoy132, luego se extendió e incluyó en la primera del plural con #TodosSomosAyotzinapa. Un salto del ser del yo al ser del todos que bien se pudiera interpretar como conciencia –consciente o no- de unidad. México ya no volverá a ser el gigante dormido, ya no puede, la sangre de sus jóvenes volvió a derramarse y muchos despertaron y gritaron. Muchos niños y niñas llevarán en su memoria estos hechos, muchos adultos recordaron viejos tiempos, las memorias presentizadas y las emociones vivenciadas se reconectaron, el cemento del choque emocional y el sentimiento de injusticia unifica el apoyo social. Hubo llamadas al miedo pero al final venció el amor, dos emociones que dicen contrapuestas. Y sobre el amor y los movimientos escribe Eduardo Galeano también para el caso español:



Hay una energía nueva que es muy alentadora. Vitamina E de Esperanza, de Entusiasmo. Parece imposible después de tantas decepciones, de tantos desencantos, sobre todo en relación con las generaciones nuevas. El movimiento de los indignados creo que transmite el entusiasmo, una palabra muy bella, muy hermosa, y que hay que defender porque significa “tener a los dioses adentro” (Vilella, 2012).

Un consejo que el autor de *Las venas abiertas de América Latina* les dio a estos jóvenes cuando los visitó en Madrid y Barcelona fue que:

Les dije...que sigan caminando y que la realidad les vaya diciendo por dónde ir. No les hagan caso a los que les piden resultados y les preguntan qué va a pasar mañana o la semana que viene. Contésteles con un verso de amor muy hermoso que dice que el amor es infinito mientras dura. Nosotros somos infinitos mientras andamos y esta caminata nuestra será infinita mientras duremos (Vilella, 2012).

Se concluye con la voz de los propios movimientos. Como afirmaban eslóganes del movimiento de Ayotzipana: “Su dolor es nuestro dolor, su rabia también es la nuestra”, “No están solos, todos somos Ayotzinapa”, “Quisieron enterrarnos pero no sabían que somos semilla”. Como se decía en uno de los videos del 132: “Cuando ellos tenían todas las respuestas nosotros les cambiamos todas las preguntas”; y como afirmaba un cartel convocando a una marcha: “Si nosotros no alumbramos esta oscuridad ¿Quién lo hará?”.

Bibliografía

- ACKERMAN, John M. (2011). “El despertar juvenil”. *Proceso*, 4 agosto. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx>
- ARANGUREN, José Luís (1961). *La juventud europea y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral.
- ARANGUREN, José Luís (1983). *Bajo el signo de la juventud*. Madrid: Salvat.
- CAPMANY, Ma Aurèlia (1969). *La juventut és una classe social?*. Barcelona: Edicions 62.
- CASTELLS, Manuel (2013). *Redes de indignación y esperanza*.



- Madrid: Alianza Editorial.
- CONSEJO NACIONAL PARA LA PREVENCIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN (CONAPRED/Instituto Mexicano de la Juventud) (2010). “Encuesta Nacional sobre Discriminación en México” <http://www.conapred.org.mx>
- CUBIDES MARTÍNEZ, Juliana (2014). “*Movimientos juveniles contemporáneos en América Latina*”. CLACSO, Buenos Aires. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar>
- DEMOCRACIAJOVEN12 (2012). “*Elecciones*”. Disponible en: <http://elige.net>
- CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE LA OPINIÓN PÚBLICA (CESOP) (2014). “Encuesta”. Disponible en: <http://www5.diputados.gob.mx/index.php/camara/Centros-de-Estudio/CESOP/Opinion-Publica/Encuestas/Encuesta-telefonica-sobre-confianza-en-las-instituciones>
- DEMOTECNIA (2014). “Encuesta”. Disponible en: http://www.demotecnia.com.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=129%3Aconfianza-en-los-partidos-politicos&catid=2%3Ainformacion-comentarios&Itemid=1
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2001). “*Los nuevos movimientos sociales*”. *Debates*, septiembre. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal5/debates.pdf>
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2007). *La universidad en el siglo XXI*. La Paz: CIDES-UMSA, ASDI y Plural Editores.
- “Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo” (ENOE-INEGI) (2013). *Encuesta* <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/encuestas/hogares/regulares/enoe/>
- “Encuesta Nacional de Valores de la Juventud” (ENVAJ) (2012). En http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/ENVAJ_2012.pdf
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2003). *Cultura política y jóvenes en el umbral del Nuevo Milenio*. México: IMJ/IFE.
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2013a). “Cuando las emociones y la tecnología nos alcancen: #YoSoy132” *Tramas*, N°40, diciembre, UAM/X, México. Disponible en: http://tramas.xoc.uam.mx/tabla_contenido.php?id_fasciculo=674 pp.177-213.
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2013b). “Movimientos



- y sentimientos”. En *Relaces*, N°13, diciembre 2013, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces> pp.35-50
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2014). “De la red a las calles ¿y de las calles a las conciencias? El movimiento estudiantil #YoSoy132” *Argumentos*, N°76, septiembrediciembre. Disponible en: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/1-697-10108ves.pdf pp.127-148.
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2015). “Una mirada social general sobre el movimiento por Ayotzinapa”, *Teknokultura*, vol 12, N°2, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/TEKN/article/viewFile/49630/46326> pp.241-265.
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María; Gustavo Vázquez et al. (2014). “Encuesta sobre el movimiento estudiantil #YoSoy132 a un año de distancia”, *El Cotidiano*, N°183, enero-febrero, UAM/A, México. Disponible en: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/numeros.asp> pp.91-103.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. (2001). *La universidad necesaria en el siglo XXI*. México: Era.
- GONZÁLEZ SERNA, Sergio (2013). “De los sesenta a 2013: las movilizaciones juveniles como avanzada del debate público futuro” en Blog de Jóvenes del Consejo Mexicano de Asuntos Internacionales. Disponible en: <http://intl-pjcomexi.org>
- GRAMSCI, Antonio (1974). *Antología*. México: Siglo XXI.
- GUTIÉRREZ-RUBÍ, Antoni (2013). “Ocho claves de la confianza política”. Disponible en: <http://www.gutierrez-rubi.es/>
- HESSEL, Stéphane (2011). *Indignaos*. Barcelona: Gedisa.
- HOLLOWAY, John (2012). *Agrietar el capitalismo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- HONNETH, Alex. (2009). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Barcelona: Katz/CCCB.
- INTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA GEOGRAFÍA E INFORMACIÓN (INEGI) (2010). “Censo de población y vivienda” www.inegi.org.mx/inegi
- INTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA GEOGRAFÍA E INFORMACIÓN (INEGI) (2014). “Estadísticas a propósito del día internacional de la juventud 2014” en <http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/>

Contenidos/estadísticas/2014/juventudo.pdf

- JASPER, James M. (2013). “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación” *RELACES*, n°10, diciembre2012-marzo2013, Buenos Aires. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/viewFile/222/146> pp.48-68
- JIMÉNEZ, Arturo (2013). “La democracia, en duda por la crisis de los partidos políticos”. *La Jornada*, 23 diciembre, México.
- MARÍAS, Julián (1977). “Concepto. Generaciones” *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol 5, Bilbao: Aguilar.
- MARINA, José Antonio (2005). “Precisiones sobre la Educación Emocional” en *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 19, Madrid. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/274/27411927003.pdf> pp.27-43
- MOORE, Barrington (1985). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: UNAM.
- MORIN, Edgar (2011). *La Vía. Para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- PROGRAMA NACIONAL DE JUVENTUD (PNJ) 2014-2018 (2014). Disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5343095&fecha=30/04/2014 23/12/2014
- REFORMA (2014). “Encuesta” Disponible en: <http://gruporeforma-blogs.com/encuestas/>
- RIFKIN, Jeremy (2010). *La civilización empática*. México: Paidós.
- SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA (SEP)/IMJUVE (2010). “Encuesta Nacional de Juventud” www.sep.gob.mx/work
- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN (SEGOB) (2012). “Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas 2012. Principales Resultados” Disponible en: <http://encup.gob.mx/work/models/Encup/Resource/69/1/images/Presentacion-Quinta-ENCUP-2012.pdf>
- TAMAYO, Sergio (2015). “Crisis política y cultura política. El movimiento por Ayotzinapa”. *Razón y Palabra*, 89, TEC, Monterrey, marzo. Disponible en: http://www.razonypalabra.org.mx/N/N89/PS89/02_Tamayo_PS89.pdf
- TARROW, Sidney (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- VILELLA, Paula (2012). “Eduardo Galeano: Cada país, cada movimiento social y cada persona tiene derecho a elegir su camino y sus medios de lucha”. En *Pikara*, 4 octubre.



Disponible en: www.pikaramagazine.com 12/02/2015
WALLERSTEIN, Immanuel (1999). "1968, el gran ensayo" en
Movimientos Antisistémicos. En G. Arighi, G; Hopkins, T.K.;
Wallerstein. Madrid: Akal.

Fecha de recepción: 23 de julio de 2015
Fecha de aceptación: 21 de marzo de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional





Manuel de Jesús Verdecia Tamayo

Universidad de Granma. Sede Blas Roca Calderío. Cuba

mverdecia@udg.co.cu

FIDEL CASTRO Y LA CONFIANZA POLÍTICA. UN NUEVO ENFOQUE DESDE Y PARA NUESTRA AMÉRICA

Resumen: La confianza política constituye una categoría que ha convocado el estudio de múltiples analistas de la ciencia política, desde mediados del siglo XX hasta hoy. El presente artículo parte de la hipótesis de que en el discurso de Fidel Castro existen formulaciones que fundamentan una nueva visión de la confianza política, la que puede adoptarse como referente para procesos sociales y políticos que ahora acontecen en Nuestra América. El presente artículo pretende argumentar que en el discurso de Fidel Castro hay ideas y pronunciamientos que tomados como base tributan a la elaboración de un nuevo enfoque de la confianza política.

Palabras clave: confianza política, Fidel Castro, apoyo político, Revolución Cubana

Fidel Castro and the political trust; a new approach from and for our America

Abstract: Political trust is a category that has brought the study of multiple analysts in political science, from the mid-twentieth century until today. This article emerges from the hypothesis that in Fidel Castro's speech there exist formulations underlying a new vision of political trust, which can be taken as a reference for social and political processes happening now in Our America. This article intends to argue that in Fidel Castro's speech, there are ideas and pronouncements that used as a basis, contribute to develop a new approach to political trust.

Keywords: Political Trust, Fidel Castro, political support, Cuban Revolution



Introducción

El contenido del presente artículo forma parte de un proyecto investigativo más amplio en desarrollo, que parte de la hipótesis de que en el discurso de Fidel Castro existe un conjunto de ideas y formulaciones que sirve de fundamento para conformar una nueva visión de la confianza política, la que puede adoptarse como referente para procesos sociales y políticos que ahora acontecen en Nuestra América.

La confianza política constituye una categoría que ha convocado el estudio de múltiples analistas de la ciencia política, desde mediados del siglo XX hasta hoy, en tanto variable que la literatura politológica entiende como importante, por cuanto determina el logro de una acción colectiva eficaz al facilitar los procesos cooperativos (Berardo y Mazzalay, 2012: 481). No obstante, los límites disciplinares de su tratamiento son en algunos casos difusos, compartidos con la psicología, la filosofía y la sociología políticas. Esto sugiere la complejidad y pluralidad de un discurrir, que exige enfoques inter y multidisciplinarios.

En el discurso del líder histórico de la Revolución Cubana la problemática de la confianza política ocupa un lugar significativo, dentro de un grupo no despreciable de planteamientos, y su examen resulta necesario a la luz de las realidades políticas que se configuran hoy en las sociedades latinoamericanas. Los procesos de cambios económicos y sociales que se implementan, plantean importantes retos a la dirección política, lo que condiciona la necesidad de contar con el apoyo político de la mayoría de la población para avanzar hacia metas superiores.

El presente artículo pretende argumentar que en el discurso de Fidel Castro hay ideas y pronunciamientos que tomados como base tributan a la elaboración de un nuevo enfoque de la confianza política. Las notas aquí expuestas no poseen un fin en sí mismas, por cuanto la riqueza renovada de los planteamientos de este revolucionario no se agota en las cuartillas disponibles. Se utilizan algunas citas básicas sin la intención de ser exhaustivo en sentido alguno con las tesis expuestas, sí con la pertinencia de su contenido, tanto teórico, metodológico como instrumental.

Confianza política. Una nueva propuesta conceptual

La palabra confianza, en sentido general, denota un



sentido relacional. Al tratar este fenómeno desde el ámbito politológico entraña un grado apreciable de interacciones en relaciones de aceptación, identificación, acatamiento, compromiso, empatía, cooperación y adhesión entre gobernantes y gobernados, tanto de forma directa o mediada por procesos e instituciones políticas, la difusión mediática, así como por múltiples sucesos que acontecen en los marcos de un determinado sistema sociopolítico.

La ciencia política producida en el primer mundo, se abroga el derecho a enlazar la categoría “confianza política” con la democracia occidental (Secor y Loughlin, 2005: 68). En el presente trabajo se asume que este nexo excluyente es producido porque

...los fenómenos políticos de los países tercermundistas casi no son abordados por los politólogos de Occidente, puesto que en su afirmación del papel paradigmático de sus sistemas, todo lo que deben hacer políticos y especialistas de los países no industrializados, es aproximarse progresivamente al “modelo” euronorteamericano, “única forma política” de lograr la democracia (Fung Riverón, 2014: 43).

Por otro lado, el acatamiento de este nexo excluyente, por sujetos residentes propiamente en el mundo numerado como tercero, denotaría una perspectiva de sometimiento o descontextualizada, histórica y socialmente; por cuanto el contenido y acepción de las definiciones en boga, procedentes de escenarios europeos y norteamericanos, podrían trascender como disfuncionales para el ámbito argumentativo de las relaciones políticas en países periféricos. Esta problemática señala la necesidad que desde y para América Latina deba construirse una nueva definición del término “confianza política” que posea como característica general lo inclusivo en vez de la exclusión, lo que prefigura la asimilación de fundamentos epistémicos bolivarianos y martianos, desde un prisma de los de abajo.

Las consideraciones conceptuales occidentales poseen cierto grado de profusión que limita las posibilidades heurísticas del vocablo “confianza política” y, a la vez, dificulta la construcción más acabada del término. Bajo estas determinaciones la ciencia política producida en América Latina está urgida de contribuir a la universalización de la definición de confianza política, por cuanto asumir “los de abajo” como nuevos sujetos históricos implica también su comprensión como objetos y sujetos de la confianza política y

una valoración nueva de las relaciones políticas, consecuente con el referente real que permita su resignificación como fuente y validación para la reflexión teórica y la transformación práctica de la realidad.

En la búsqueda de una definición acabada, argumentativa de qué entender por confianza política se empeñan múltiples autores, por ejemplo Arthur H. Miller la considera como: "... creencia de que el gobierno está operando conforme a las expectativas normativas propias de cómo este debe funcionar..." (Miller, 1974: 989).

La definición de confianza política también ha suscitado la atención de Thomas J. Rudolph y Jillian Evans, quienes la consideran como "... orientación afectiva global hacia el gobierno, pensada durante mucho tiempo para reflejar la satisfacción política ciudadana..." (Rudolph y Evans, 2005: 661).

El investigador Kenneth Newton concibe la confianza política como "... una reflexión sobre el estado externo u objetivo de la vida política... una evaluación del mundo político, que hace que la confianza marque una prueba de fuego de cómo está actuando el sistema político a los ojos de los ciudadanos..." (Newton, 2001: 1126).

Las definiciones antes citadas proyectan la confianza hacia diferentes objetos: el gobierno, la vida política, el sistema político y hacia la política, con lo que designan direcciones diferentes, aunque formen parte de un mismo fenómeno. Pero, además, la confianza política, al igual que la confianza en general, es originada por la subjetividad de las personas, a su vez, el sistema social genera y reproduce confianza y la transmite de vuelta al sistema personal, por tanto es un proceso donde interviene la retroalimentación¹.

Las críticas realizadas a las definiciones anteriores replantean la necesidad de construir una acepción del término "confianza política" más acorde a las relaciones políticas que se generan en América Latina y a las necesidades políticas que en ella discurren. Por otro lado no se trata de desdeñar completamente las posturas ya citadas ni de generar otra que resultara de la amalgama de elementos que cada una de ellas plantea; sino de crear una definición que adopte como referencia la realidad política concreta y el carácter de las relaciones políticas latinoamericanas, procede vencer las limitaciones que presentan y añadir elementos que conformen un nuevo paradigma político, que incluya

¹ Véase: Coca y Pintos (2009: 228).



a las masas populares como sujetos-objetos de la confianza política.

En el presente artículo se considera que la confianza política deriva de las condiciones de vida, del aprendizaje, de la experiencia política y que por lo tanto se forma e integra a lo largo de la actividad política individual. Ella, aunque procede de la práctica política y se modifica por la experiencia misma, condiciona y transforma las prácticas siguientes, al mismo tiempo que evalúa las prácticas anteriores y se refleja en la conducta de los sujetos.

Además, la confianza política es un producto social, por cuanto en su conformación influye un conjunto amplio de factores sociopolíticos que, unidos e interrelacionados entre sí, inciden en su formación, funcionamiento y desarrollo; ella resulta del vínculo interpersonal e interinstitucional. Es por ello que la definición de confianza política debe portar la estructura social de la cual ella emerge y se reproduce, la naturaleza y el alcance de los procesos políticos, el contenido de las relaciones políticas, el carácter del sistema político y de la vida social en su conjunto. De manera interna, esta confianza posee el contenido del mundo espiritual, los sentimientos, la voluntad y la conciencia que desarrolla el individuo en la actividad política bajo la influencia del entorno social.

En el presente trabajo se conceptualiza la confianza política como actitud política relativamente estable de disposición y apoyo, resultante de la integración sistémica de componentes cognoscitivos, afectivos y valorativo-conductuales, organizada a través de la experiencia sociopolítica, que ejerce una influencia directiva o dinámica sobre el comportamiento político de individuos, grupos, clases y la sociedad ante los objetos y situaciones con los cuales se relacionan en la vida sociopolítica; ella actúa sobre la producción y reproducción del poder en base a la legitimidad, estabilidad y gobernabilidad.

Una nueva propuesta a partir del discurso de Fidel Castro

Los pronunciamientos existentes en el discurso de Fidel Castro que tributan a la construcción de una nueva visión de la confianza política no aparecen inamovibles, sino que se enriquecen a partir de la experiencia práctica que él acumula y los conocimientos políticos que dicho líder adquiere a lo largo

de su vida y ejecutoria política. De este discurso se derivan determinadas conclusiones cognitivas e ideológicas a tomar en cuenta en su práctica política ulterior o inmediata. En este discurso, la confianza política se encuentra vinculada con las bases del poder revolucionario que posee su fundamento en la práctica social revolucionaria, ejercida en función del conjunto de clases, grupos e individuos, que desde el punto de vista socioclasista, se identifican como pueblo, de ahí su asidero popular, por cuanto "... el poder no se basa en la fuerza... se basa en el apoyo y el consenso del pueblo..." (Castro Ruz, 1991: 36).

Estos planeamientos no resultan de una elaboración intelectual sistemática que sigue un paradigma determinado sino que emergen como alternativa en confrontación con teorías, conductas y hechos de la práctica política directa, tanto nacional como internacional. Por eso responde a las necesidades que en este terreno alcanzan madurez en las diferentes etapas del desarrollo histórico, dialécticamente contradictorio de la Revolución Cubana, y forma parte inseparable del conjunto de su pensamiento.

A partir de estas formulaciones, la confianza política puede concebirse como fenómeno político con carácter sistémico, multidimensional y relacional, por la certeza en el papel de las masas como sujetos y objetos, a la vez, de tal confianza sobre la base del rol histórico y político que les corresponde. Enfoque alternativo frente a la postura tradicional de circunscribir la mirada al papel decisivo de las autoridades, los gobiernos y las instituciones.

Desde la esencia del discurso de Fidel Castro la confianza política resulta consustancial a la construcción socialista. Éste es un aspecto central que distingue la visión de este líder, acerca del nuevo tipo de relaciones sociales y políticas, a construirse con la toma del poder político por el pueblo y en el que adquiere singular relevancia el vínculo política-ética.

Por lo anterior, Fidel enlaza la confianza política con la existencia de un orden social que garantice la solidaridad humana, justicia social, educación, salud, acceso a las riquezas creadas y al bienestar, mediante el cual la cohesión política deviene determinante para que la sociedad enfrente los problemas fundamentales. Tal cohesión hace menos vulnerables a estas sociedades frente a la supremacía imperialista, que utiliza el pesimismo, la atomización y polarización políticas como instrumentos de dominio,



manipulación y subversión.

Su comprensión respecto de la existencia de un orden consustancial con el bienestar del hombre se forja desde antes de la lucha insurreccional, pero se proyecta mejor y fortalece con su ejecutoria desde el poder revolucionario. Este elemento marca sus ideas acerca de los fines de la actuación del líder revolucionario, del papel del pueblo como sujeto-objeto del proceso socialista, del apoyo popular a las tareas revolucionarias, las instituciones y sus representantes, expresión de la legitimidad con que cuenta el sistema político y social, del desarrollo progresivo de las relaciones entre gobernantes-gobernados y las condiciones y posibilidades de continuidad y desarrollo de la Revolución Cubana.

La confianza política constituye una condición básica necesaria para el funcionamiento y desarrollo del sistema social y político en su totalidad. Desde esta perspectiva la categoría empleada –confianza política– se llena de nuevos contenidos, por lo que su esencia se enlaza no a una relación política en general o específica, sino a la participación y el apoyo consciente y progresivo de las masas populares, especialmente los humildes, a las tareas de la construcción socialista y en la edificación de un nuevo tipo de Estado.

Ella refiere a la capacidad de influir y vincularse hacia/ con los gobernados, mediante el ejercicio de la autoridad reconocida por estos y no a través de manipulaciones o imposiciones externas, lo que garantiza el respaldo sociopolítico y psicológico en la toma de decisiones. Además, la confianza política refleja el nivel de conciencia política alcanzado por el pueblo y sus componentes socioclasistas en la lucha por sus intereses legítimos.

Partiendo de las ideas contenidas en el discurso de Fidel Castro, se puede enfocar la confianza política como un fenómeno social que incluye necesariamente las relaciones interpersonales, pero que al ponerse en función de la conducción política y de procesos sociales en los que se involucran clases, múltiples grupos e individuos, exige de sujetos de dirección políticamente estructurados: las instituciones, cuestión que se hace más necesaria en la medida en que avanza el proceso revolucionario y se modifican las características del ejercicio del liderazgo a partir de la disminución progresiva del liderazgo histórico.

La confianza política a partir del discurso de Fidel Castro asume diversas dimensiones, la confianza en: la Revolución;

la vanguardia política; el liderazgo del proceso revolucionario; los procesos políticos revolucionarios: electorales, de toma de decisiones, entre otros; el pueblo como protagonista principal de la historia y la política revolucionaria; el gobierno, el Estado y el partido; el socialismo y las potencialidades de los grupos, individuos y clases sociales que conforman el pueblo para enfrentar las adversidades, traiciones, amenazas, riesgos y en su capacidad para transformar la realidad social y política en función de intereses legítimos, altamente reconocidos por las masas populares.

El tema de la confianza política no se encuentra, en este discurso, como un cuerpo de ideas independientes, sino que se integran como un todo articulado al insertarse en el análisis de los problemas vinculados al devenir del proceso revolucionario cubano que lo ocupan en cada momento específico. Esto no disminuye en nada la importancia que él le concede a este asunto, a cuya dialéctica de evolución y reproducción enlaza las perspectivas de futuro de la revolución, que es para él la causa de continuidad de las generaciones pasadas, presentes y futuras que conforman al pueblo cubano.

Es cierto que en el discurso de Fidel Castro se encuentra una gran dosis de confianza en sí mismo, pero tal confianza no es un resultado aislado o abstracto, tomado de la realidad concreta a transformar, sino como parte misma de la confianza en el pueblo, del análisis del sentido histórico, de las condiciones de posibilidad y de sus convicciones revolucionarias, formadas con la rigidez de las condiciones bajo las cuales llegó por sí mismo y las ha mantenido y desarrollado en medio de contextos dinámicos, en ocasiones hostiles para la reproducción del poder revolucionario cubano.

Estos pronunciamientos emergen de forma continua en todo su discurso, por cuanto los objetivos de las relaciones políticas que porta exigen tanto la cohesión de individuos, grupos, sectores y clases como del nivel de asociatividad suficiente para garantizar la defensa y desarrollo del proceso revolucionario. La confianza entonces se convierte así en premisa necesaria para la existencia misma de la Revolución Cubana, en las condiciones concretas en que alcanzó el poder político lo ha mantenido y con perspectivas para su continuidad.

Alcanza la confianza política en este discurso un



carácter popular por los sujetos que la portan, sintetizados en el concepto “pueblo”; los intereses raigales de los sectores y clases populares con que se identifica en las relaciones políticas; así como por su alcance mundial, por cuanto se asienta en valores ético-axiológicos universales e intereses y necesidades identificados con las mayorías discriminadas y enajenadas del poder por el capital.

En el discurso de Fidel se revelan vinculaciones entre la economía y la política que contribuyen a la construcción de la confianza política, materializada en el afianzamiento de las potencialidades históricas, ideológicas, políticas, culturales, psicológicas y éticas del pueblo para afirmar la confianza en sus propias fuerzas y resistir en escenarios complejos como la desaparición de la Unión Soviética y del campo socialista y la configuración del “Nuevo Orden Mundial” propugnado por Estados Unidos, única potencia hegemónica de finales del siglo XX.

Este discurso contiene ideas que articulan eficazmente las transformaciones económicas necesarias con una política dirigida a utilizar los ajustes posibles en beneficio del país, sin menoscabo de la soberanía ni la independencia nacional, se garantiza el dominio económico de la empresa estatal y el mantenimiento del poder político en manos del pueblo.

Estas ideas constituyen parte integrante esencial e inseparable del proyecto revolucionario cubano, por cuanto incorpora nuevos actores de la historia, que no solo son objeto de las transformaciones, sino sujetos de ellas, en tanto participan de manera consciente y activa en la toma de decisiones múltiples, su consecución, fiscalización y concreción. Es un discurso complicado, en tanto se caracteriza por su dinámica, continuidad, superación y transformación en permanente enlace con las relaciones políticas en función de las masas.

La identificación del papel de la vanguardia política en la construcción de la confianza política es un elemento esencial que se encuentra en la base de este discurso, por cuanto la interrelación de esta vanguardia con las clases, sectores e individuos revolucionarios determina la actitud de confianza hacia el poder revolucionario y sus componentes dado que los líderes, con su personalidad, constituyen referentes que orientan y educan el comportamiento a seguir por el pueblo sobre la base de la autoridad, la capacidad y el prestigio efectivo para sus funciones.

El discurso de Fidel Castro tiene un carácter histórico-concreto, en tanto evoluciona de acuerdo al contexto y la realidad en que se desarrolla e interactúa, por lo que se relaciona con las tareas que en cada período desarrolla la Revolución Cubana, adquiere el contenido y los objetivos que cada etapa demanda. Dicho discurso expresa una dialéctica de continuidad, ruptura y superación, y en él es digno destacar que los rasgos distintivos que tributan a la conformación de una concepción sobre la confianza política se mantienen inalterables; aunque determinados contenidos se renuevan y actualizan.

Uno de los componentes esenciales de las ideas que tributan a una nueva visión de la confianza política presente en el discurso de Fidel Castro es la vinculación de este fenómeno con la naturaleza de la política revolucionaria. Esta cuestión resulta una de las claves para entenderla como un fenómeno integral, al concebirse esta actitud como factor decisivo para la acción política en función de la transformación social y política en beneficio de la dignificación humana²; donde se identifica la política con la revolución lo que a la vez connota un nuevo modo de considerar al gobierno y al Estado, que aunque no pierden sus funciones administrativa y coercitiva respectivamente, asumen un nuevo papel enfocado a la defensa y garantía del ciudadano en diferentes contextos.

Es importante distinguir que la confianza política resulta revolucionaria, además, por expresar la dinámica política de la relación de interdependencia entre los revolucionarios y el pueblo, es decir, la posición consecuente que asume el agente líder del cambio respecto del sujeto social portador del mismo: las masas populares, en tanto estas masas constituyen la fuerza de la revolución; con ello, el líder histórico del proceso revolucionario le aporta un carácter decisorio y relacional a esta confianza; por cuanto la asunción de tal actitud determina la condición de revolucionario, ella expresa la toma de conciencia respecto a la capacidad de lucha, trabajo y creación del sujeto masivo.

Los pronunciamientos del discurso de Fidel, que dan un nuevo sentido a la confianza política, alcanzan una naturaleza revolucionaria por proyectar la orientación de la misma hacia las instituciones, sujetos, procesos, relaciones y normas que componen el sistema político revolucionario cubano, componentes que en forma cohesionada persiguen el establecimiento, consolidación y defensa del régimen

² Por eso Fidel Castro afirma: “...la política, es decir, la revolución es el instrumento de la educación, de la cultura, del deporte, de los valores humanos, de los valores espirituales... Porque la revolución se hace para eso, sencillamente por el hombre, para el bien del hombre –ese es su objetivo– y todo lo que de una manera o de otra pueda contribuir al bienestar y a la felicidad del hombre en el orden espiritual, en el orden moral, en el orden material, en el orden social, es decir, en todos los órdenes” (Castro Ruz, 1971).



³Ver: Duharte Díaz (2000: 130).

⁴Es por ello sostiene: "...Si hay confianza en el pueblo, si hay moral ante el pueblo, no hay que usar jamás las armas..." (Castro Ruz, 1999: 61).

⁵Ver: Castro Ruz (1991: 36).

⁶En este sentido Fidel Castro plantea: "Tengo la satisfacción de haber creído profundamente en el pueblo de Cuba y de haberles inculcado esa fe a mis compañeros. Esa fe, que más que una fe es una seguridad completa en todos nuestros hombres. Y esa misma fe que nosotros tenemos en ustedes es la fe que nosotros queremos que ustedes tengan en nosotros siempre" (Castro Ruz, 1959 a).

social socialista³.

En el alcance de la gobernabilidad, la legitimidad y la estabilidad revolucionaria, Fidel Castro establece una relación positiva y directamente proporcional entre la confianza y la moral alcanzada por la dirigencia política ante el pueblo⁴. Es decir, dado que el poder revolucionario es una fuerza moral, fundada en el prestigio y la autoridad⁵ legítimamente reconocida, la toma de decisiones necesita de frecuentes consultas a la mayoría de la población respecto de los asuntos medulares de la sociedad con lo que se reconstruye sistemáticamente el consenso; la política desarrollada se asienta en su capacidad para movilizar e involucrar a la sociedad civil en la solución de sus propias demandas, con lo que logra legítimo respaldo popular.

Dado este sentido, la confianza política asume un carácter bilateral, por cuanto deriva en actitud política mutua, recíproca entre el pueblo y sus dirigentes⁶ que determina el apoyo a la revolución y, a la vez, connota la profundización de la responsabilidad y el compromiso de la dirigencia política en su *performance* consecuente con las demandas populares. De esta manera, la confianza política es un fenómeno político que implica acercamiento, familiaridad y fidelidad entre los gobernantes y los gobernados, dado que presupone una relación directa entre el Partido Comunista de Cuba, el Estado, el gobierno y los ciudadanos en todos los niveles de dirección (Castro Ruz, 1985: 57-67).

Lo anterior mueve a una conclusión metodológica para la política en el período de transición al socialismo: la necesidad de alcanzar la mayor confianza entre los líderes, la dirigencia política y el pueblo, condición favorable al logro de la unidad política en función de la nueva sociedad, por cuanto el paso a un estadio superior estaría dado por el necesario proceso de vinculación entre los protagonistas de las transformaciones y sus conductores; esto aporta un valor agregado básico para la estabilidad: sinergia al sistema político.

Una vez alcanzado el triunfo revolucionario la política, de forma permanente, debe reproducir procederes decisionales consecuentes con los intereses populares, por ello, la dirigencia que accede al poder necesita objetivar los cambios pronosticados, lo que a la vez connota la ruptura con las formulaciones y prácticas tradicionales de hacer política, hecho que predetermina el conflicto con la oligarquía nacional, cuya clase política representante, al no poseer bases

sociales suficientes que reprodujeran su anterior *status quo*, se ve compelida a abandonar la nación. El histórico proceder entreguista de hacer política de esta oligarquía la hacen recurrir a la protección y apoyo de los sucesivos gobernantes de los Estados Unidos y de la institucionalización estatal de ese país.

Esta política adopta tempranamente el consecuente vínculo entre el discurso político y la práctica política, en tanto su contenido ético orienta la toma de decisiones enfocadas a la superación gradual de las problemáticas que afectan a las mayorías, especialmente a los más humildes; proceso que de forma explícita, Fidel Castro le proporciona sustantividad propia por cuanto identifica el compromiso de la política revolucionaria solo con el pueblo⁷.

La política revolucionaria crea una nueva lógica: los avances sociales dependen del comportamiento revolucionario de gobernantes y gobernados, lógica que cobra sentido en una nación donde los políticos tradicionales se vinculaban a sectores antipopulares y desnacionalizados. Esta política impone un cambio, a través del incremento de la conciencia revolucionaria de las masas, a gran escala, ligada a las relaciones de interdependencia entre los gobernantes y el pueblo.

Fidel retoma el papel funcional e instrumental de la política comprometida con las masas populares en tanto realiza una inversión metodológica y la coloca, por primera vez en su nación, de forma práctica como la concibió el héroe nacional cubano José Martí: "... la política comunitaria, al servicio de la colectividad; el arte de servir al pueblo..." (Castro Ruz, 1959 b). Aunque reconoce la posibilidad del error en la conducción política revolucionaria, antagoniza con las prácticas políticas usuales en los gobiernos de turno de la república neocolonial, por lo que dentro de los cambios a implementar, la política revolucionaria rompe con los métodos y procedimientos tradicionales, adquiere un nuevo estilo en franca oposición a la credibilidad perdida por estas prácticas políticas asimétricas.

En este sentido, la utilización de procederes aceptados y apoyados por las masas populares, junto con el permanente manejo de la verdad en la actividad política conforman bases fundamentales para la confianza en la política revolucionaria, que no es una confianza ciega sino que resulta de fundamentos racionales, morales y de las perspectivas de continuidad de

⁷ Por eso afirma: "...No hay otro compromiso que con el pueblo y con la nación cubana. Llega al poder un hombre sin compromisos con nadie, sino con el pueblo exclusivamente" (Castro Ruz, 1959 a).



la revolución en función de la concreción de los objetivos populares.

Esta ruptura demanda un nuevo carácter para la política, por cuanto no resulta un medio de dominación y exclusión de las mayorías por una minoría elitista sino que deviene instrumento para alcanzar la emancipación humana a través de la liberación del hombre mediante el desarrollo integral de las esferas de la vida social, incluida su espiritualidad, en este escenario la finalidad de la actividad política contribuye a la dignificación humana, lo que a la vez, connota una cualidad nueva para el gobierno y el Estado, que aunque no pierden su naturaleza administrativa y represiva respectivamente, asumen un nuevo papel enfocado a la defensa y garantía del ciudadano en diferentes contextos.

Para Fidel Castro “... no hay economía sin política, ni política sin economía” (Castro Ruz, 2003 b: 34), lo que refleja las necesarias interacciones recíprocas entre ambas esferas de la vida social, que de no entenderse de ese modo, por la práctica política, podría ocasionar distorsiones en la construcción e implementación de la sociedad socialista. La política, al igual que la economía, deriva estudiada desde diferentes ciencias sociales, pero en ambas, “...la responsabilidad de la tarea corresponde a los seres humanos, y éstos son tan variados y variables como partículas llevan en las combinaciones de su mapa genético” (Castro Ruz, 2003 b: 50). Estas formulaciones denotan el grado de complejidad que le concede el líder histórico de la revolución a la política y la economía, por cuanto implican la movilización de amplios grupos humanos múltiples, con diferencias y modos de comportamiento diversos.

Fidel está consciente de que la transformación social y política de su nación resultaría un proceso de elevada dificultad, por eso formula el criterio de hacer la revolución por etapas, paso a paso, frente a múltiples obstáculos externos e internos, valora inclusive la posibilidad de desertiones y la corrupción dentro de las filas revolucionarias, frente a ello la confianza política adquiere una doble condición: la que posee la dirigencia política en sí misma y la confianza que ésta deposita en el pueblo.

La tarea de rescatar credibilidad en la política, a través de la revolución, resulta una labor primaria que se propone Fidel Castro. Esta labor tiene un carácter procesal y contradictorio, los enemigos del proceso revolucionario tratan de sembrar

dudas, descontento y desconfianza, al proponerse restar la confianza del pueblo en sus dirigentes; lo que supone un desafío más para las fuerzas revolucionarias que tienen, mediante la obra, que consolidar y reproducir la confianza política sistemáticamente.

Dicho desafío implica un reto mayor al vínculo de la dirigencia política con las masas, el incremento progresivo de la cultura política del pueblo, la profundización y actualización constante de los resultados de la obra de la Revolución Cubana, el tratamiento adecuado y por vías institucionalmente aseguradas de las demandas populares y el apego a los principios en la conducción política por cuanto el consenso tiene una base popular y necesita asegurar los niveles de conciencia política necesarios para que las amplias mayorías asuman un comportamiento político y social de apoyo al proceso revolucionario en curso.

Este modo de recuperar la confianza política de las masas populares para generar apoyo político es propio de la maestría y la intelección política de Fidel Castro Ruz, lo cual también resulta un aporte gnoseológico y epistémico, donde se vincula el análisis politológico con la realidad concreta, la posibilidad de construir nuevas relaciones entre el agente político revolucionario y sus portadores múltiples y constatar la veracidad del comportamiento de los sujetos y objetos de la confianza política. Es una problemática de suma importancia porque la lucha de los de abajo contra un sistema que posee sólidos mecanismos represivos, ideológicos y mediáticos obliga a los diversos actores políticos a proceder a la constatación inicial y sistemática de la confianza política para medir el impacto de los cambios en la conducta de las personas implicadas en/y por los mismos.

En este marco el consenso político encuentra asiento en la ética y el proceder político histórico de la vanguardia que conduce este proceso por cuanto la construcción de la sociedad socialista, como proceso de interdependencia y colaboración social a gran escala, demanda de la dirección política la implementación de determinados mecanismos procesales que le permitan cumplir su función articuladora y orientadora garante de la regulación, preservación y perfeccionamiento continuo y desarrollo ulterior del sistema⁸.

Una característica que distingue a la política revolucionaria es que el pueblo adopta el rol de protagonista, en tanto el proceso de construcción socialista no es privativo

⁸ Ver: Nieves Ayús (2015: 1).



⁹ El reconocimiento del papel protagónico del pueblo es un continuo en todo el discurso de Fidel. Al respecto, recordamos algunos de sus planteamientos: “El que tiene que hablar de ahora en adelante, el que tiene que mandar de ahora en adelante, el que tiene que legislar de ahora en adelante, es el pueblo” (Castro Ruz, 1959 c); “... contamos sobre todo con el pueblo. Ustedes son los actores de la revolución, ustedes son los beneficiados de la revolución, ¡Porque ustedes son los amos de la revolución!” (Castro Ruz, 1976).

¹⁰ Por eso afirma: “No puede ser democrático, ni puede serlo un país donde las diferencias sociales existan, la desigualdad exista, la injusticia social exista; donde millones de gente estén sin empleo, millones de gente estén sin asistencia médica, millones de gente estén sin educación...En esas condiciones no puede haber ningún tipo de democracia; bueno, no hay participación del pueblo, no hay cooperación en el pueblo” (Castro Ruz, 1992: 112-113). En otra ocasión afirma: “... El pueblo solo necesita que le informen los hechos, las conclusiones las saca él, porque para eso es lo suficientemente inteligente nuestro pueblo cubano...” (Castro Ruz, 1959 b); luego plantearía: “...El pueblo de Cuba es lo suficientemente inteligente para decirles a los gobernantes lo que tienen que hacer...(Castro Ruz, 1959 c); para más adelante sostener: “La Cuba que entra en el nuevo milenio no es la Cuba de 1959, inexperta, desarmada y casi analfabeta de entonces... nuestro pueblo posee un elevado nivel de instrucción y de cultura general y política; la nación es toda una gran escuela...” (Castro Ruz, 2001 a: 4).

a un grupo de revolucionarios, sino que las mayorías se erigen en sujeto de la política. Fidel Castro valora esta cuestión que considera estratégica, por cuanto el que logre obtener la confianza y el apoyo del pueblo posee el centro de decisión política⁹. Esta valoración trascurre necesaria para la práctica política, que debe asumirla de forma periódica, por cuanto el pueblo posee capacidad de análisis, sentido crítico e inteligencia necesaria¹⁰ para hacer avanzar la revolución, pero puede deslegitimarla si ésta se aleja de los objetivos y anhelos contenidos en las masas populares.

En estas condiciones la democracia toma un nuevo sentido. Para Fidel Castro la democracia no alcanza un contenido abstracto, sino que existe solo si las condiciones sociales, en su totalidad, garantizan la cooperación y participación del pueblo, la igualdad plena de los ciudadanos, la justicia social, el empleo digno, la seguridad social, la asistencia médica, el acceso a la educación; si el orden social establecido tiene la capacidad de socializar el disfrute de las riquezas, la educación, los conocimientos y la cultura, lo que está reñido con la exclusión de unos por otros.

Fidel identifica la democracia con el actuar de los gobiernos vinculados con los intereses del pueblo, apoyados por éste y que las autoridades ejerzan la dirección social y política en función de los derechos integrales de los ciudadanos, incluido el derecho a la independencia, a la dignidad nacional y la igualdad de oportunidades para todos. Por ello señala, desde los primeros años de la revolución, la necesidad de priorizar la lucha contra los privilegios y las injusticias, en tanto no se podían tolerar las desviaciones o faltas entre los propios revolucionarios y mucho menos que algún individuo incapaz de superarse pudiera ingresar las filas de la vanguardia revolucionaria.

Consecuente con este paradigma de democracia, Fidel Castro defiende la implementación de mecanismos democráticos de promoción, postulación y elección contrarios a los de la sociedad burguesa, que no potenciaran la exclusión de los humildes, sino que prioriza el mérito, la capacidad, la modestia, la entrega al trabajo, a las tareas revolucionarias y a la satisfacción de las necesidades populares como factores determinantes de la confianza que la sociedad otorga en delegación a los que ocupan cargos electivos.

El líder histórico de la Revolución Cubana ha distinguido, en varias ocasiones, como logro revolucionario la creación de

un sistema electoral autóctono, que busca aunar los intereses de las mayorías de la sociedad, en tanto no se fragmenta el consenso, sino que el sistema mantiene la unidad de las fuerzas revolucionarias¹¹; el Partido Comunista no postula, sino la sociedad civil en reuniones de vecinos o de forma delegada, a través, de las comisiones de Candidaturas, tanto para los delegados provinciales como para los diputados a la Asamblea Nacional del Poder Popular, de donde se elige el presidente de los consejos de Estado y de ministros.

Para Fidel Castro, el individuo posee un valor relativo en la política, critica y se enfrenta a los que tienden a personificar el poder y a individualizar los éxitos de la revolución en una persona; con ello reconoce la capacidad de otros sujetos para realizar iguales funciones y el papel decisivo del pueblo para la política revolucionaria¹². Además, sostiene el criterio que el condicionamiento objetivo determina las posibilidades de que surjan los líderes que conducirán los cambios, en búsqueda de soluciones a las grandes crisis políticas y sociales¹³.

El líder cubano, desde los inicios de su práctica política al frente del gobierno revolucionario, visualiza la participación popular como soporte para el avance de las tareas revolucionarias y la solución de los problemas sociales. Para propiciarla acude a los métodos políticos más idóneos a ese fin, los “métodos de masas” que dependen del grado de confianza que se tenga en las masas para su aplicación¹⁴. Estos métodos garantizan el cumplimiento de las transformaciones revolucionarias, la formación en los trabajadores de una conciencia política revolucionaria y la superación de los obstáculos provocados por la burocracia administrativa y las deformaciones tendentes al pasado¹⁵.

Fidel Castro percibe en la organización del Estado socialista, su funcionalidad; en el estado de derecho y en la institucionalidad revolucionaria la garantía del tránsito de la confianza política, de la fe política en la revolución, en los dirigentes a la confianza política, basada en los principios, en instituciones que perduran por encima del límite biológico de los dirigentes; por ello lo necesario de la organización del nuevo Estado con todas sus estructuras.

Esta confianza, para el líder cubano, resulta una actitud política esencial en la interacción entre el pueblo y sus dirigentes, entre las masas y el líder porque permite distinguir las relaciones de compromiso, familiaridad y lealtad por parte de la sociedad con la revolución, el gobierno, el partido,

¹¹ Lo que se pone en evidencia cuando afirma: “...lo más importante es el principio del consenso y de la unidad. Hemos ideado una fórmula que mantiene el consenso, la unidad del pueblo, no lo fragmente, y de participación plena de todo el pueblo en nuestro proceso electoral...” (Castro Ruz, 1998: 4).

¹² Por ello plantea: “Ningún hombre será indispensable. Lo único indispensable aquí... es el pueblo. Si la revolución no tuviera el pueblo, estaría perdida. ¡El pueblo es lo que importa, y el pueblo lo tiene la revolución!...” (Castro Ruz, 1959 d); “... Todos los hombres somos efímeros y casi siempre erráticos, incluidos los que actúan de buena fe...” (Castro Ruz, 2000: 4); “... Los hombres mueren, los pueblos son inmortales. Las ideas de un hombre pueden desaparecer con él, lo que jamás puede ocurrir es que las ideas encarnadas en el alma y en el corazón de un pueblo puedan morir...” (Castro Ruz, 2001 b: 6).

¹³ Ver: Castro Ruz (2003 a: 17).

¹⁴ Se visualiza a través del siguiente fragmento: “¡O se tiene fe en las masas o no se tiene fe en las masas! Y de esa posición ante las masas depende el método: o un método de masas o un método antimasas” (Castro Ruz, 1962 a: 7).

¹⁵ Ver: Castro Ruz (1962 b: 126-183).



¹⁶ Ver: Castro Ruz (1985: 57-67).

¹⁷ Ver: Fung Riverón (2015: 3).

¹⁸ Respecto a lo anterior Fidel Castro es enfático, al afirmar: “Mientras el abismo entre los ricos y los pobres crece cada vez más hasta colocar a América Latina en el triste papel de campeona de estas diferencias entre todas las regiones del mundo; Mientras decenas de millones de niños sin hogar se encuentran abandonados en las calles de las grandes ciudades; Mientras un número igual o mayor son explotados inescrupulosamente en vez de estar en las escuelas; Mientras mueren cada año medio millón de menores de cinco años que pudieran salvarse; Mientras los barrios marginales se multiplican incontenibles por todas partes y el número de personas por debajo de los índices de pobreza se acerca al 50 por ciento;... ¿Qué posibilidad real habrá de alcanzar una verdadera gobernabilidad democrática con justicia y esperanzas para todos?” (Castro Ruz, 1996).

el Estado y sus actores, y de estos últimos con el pueblo; de identificación con aquellos valores, principios, presupuestos ideológicos y políticos distintivos de la sociedad socialista que se edifica¹⁶.

Dentro del marco de las relaciones políticas revolucionarias, la gobernabilidad encuentra un contenido ético, político y económico que articula los intereses individuales con los sociales, al promulgarse los objetivos de la sociedad como interés del Estado y del gobierno, la búsqueda de la estabilidad resulta objetivo tanto de la sociedad civil como de la sociedad política, por buscar ambas el mismo objetivo, lograr el tránsito a una sociedad más justa y mejor para todos¹⁷. En este ámbito, el desarrollo integral de todas las esferas de la vida social deviene definitorio para el alcance de la gobernabilidad en función de todos¹⁸.

El desarrollo y la reproducción del poder revolucionario demanda la existencia de la confianza política que al devenir mutua precisa el compromiso de la vanguardia revolucionaria con la solución de las demandas populares, que –según Fidel Castro– debe darse de forma paulatina e integral, tanto en el orden económico, social como en el político. Trasmite a las masas, que el contenido de las decisiones del gobierno revolucionario respondería al interés de su soporte humano: el pueblo, en tanto la identificación mutua exigía este proceder recíproco, base de la credibilidad en la política revolucionaria.

Asimismo, la confianza política en el discurso de este líder revolucionario se encuentra condicionada por la situación histórico concreta; la capacidad, inteligencia y por la voluntad política del grupo dirigente y el resto de la sociedad en la búsqueda de soluciones, alternativas y decisiones; la efectividad de la táctica y estrategia a seguir sustentada en su tesis de que “... no hay situación social y política, por complicada que parezca, sin una salida posible (...)” (Castro Ruz, 1975: 24).

Al estudiar el discurso de Fidel Castro se identifica un conjunto de pronunciamientos e ideas que sirven de base para conformar una nueva visión de la confianza política, el análisis de tal conjunto resulta imprescindible para garantizar de forma efectiva la reproducción de los niveles de confianza mantenidos por la Revolución Cubana en su devenir; asunto estratégico para la estabilidad del proceso revolucionario en este siglo XXI, y que deviene medular para mantener la diversidad política en América Latina y el Caribe.

En el discurso de Fidel Castro se constatan pronunciamientos que tributan a un nuevo enfoque de la confianza política, donde el pueblo asume un papel protagónico en la construcción de un tipo de sociedad inédita en Nuestra América y que, de una manera u otra ha sabido reproducir su sistema político pese a adversas condiciones y el conflicto con los Estados Unidos, la potencia más poderosa de la historia humana.

Notas finales

Pese a que en los últimos cincuenta años, a nivel internacional, el tema de la confianza política ha sido objeto de atención de las ciencias sociales, resulta pertinente la búsqueda de un nuevo enfoque de este fenómeno político, desde y para Nuestra América. Se impone aportar una visión que refleje las relaciones políticas autóctonas de las naciones latinoamericanas, así como la emergencia de nuevos actores políticos excluidos del perfil de investigadores de otros escenarios que son afines a esta zona geográfica. Al mismo tiempo, resulta necesario superar vacíos, confusiones y falta de integración, dado, en cierta medida por el grado de indeterminación conceptual existente respecto del término “confianza política”.

Por otra parte, en el discurso de Fidel Castro hay un conjunto de formulaciones que permiten la construcción de un nuevo enfoque de la confianza política. Estos pronunciamientos devienen un continuo en su discurso, por la significación de esta confianza para la existencia misma de la Revolución Cubana. En este conjunto, la confianza política, alcanza un carácter popular, tanto por los sujetos portadores como por los objetos a los cuales ella se orienta.

Al tomar como base el discurso de Fidel se puede concluir que la confianza política posee una naturaleza revolucionaria, por cuanto emana de relaciones políticas y realizaciones propias y consustanciales al proceso revolucionario. El líder cubano enlaza la confianza política con la existencia de un orden social que garantice la solidaridad humana, justicia social, educación, salud, acceso a las riquezas creadas y al bienestar. La confianza política, así enfocada, constituye una condición básica necesaria para el funcionamiento y desarrollo del sistema social y político.

El alcance de un nuevo enfoque de la confianza política, a



partir del discurso de Fidel Castro, posee marcada actualidad. Hoy, la sociedad cubana, transita por momentos definitorios, en la trayectoria se distinguen tres procesos de importancia estratégica: la actualización del modelo económico-social, la necesaria renovación generacional en la dirección del poder revolucionario y el restablecimiento de las relaciones con los Estados Unidos. Este complejo escenario recibe, además, el desafío que implica el enfrentamiento a nuevos modos de hacer política frente a un adversario que ahora apuesta por trasladar el escenario de la confrontación al interior del sistema político cubano y perfila como métodos de desmontaje el tendido de puentes persona-persona.

Al mismo tiempo, en Nuestra América sucede un acomodo en la correlación de fuerzas respecto del ideal integracionista. Se impone, para acelerar el acercamiento, maduración y profundización de la integración latinoamericana la construcción de confianza política, no solo a nivel regional sino en el interior de cada nación; en el discurso de Fidel Castro se encuentra un conjunto de ideas y formulaciones que necesariamente deben tenerse en cuenta para alcanzarla por su pertinencia metodológica, instrumental y estratégica.

Bibliografía

- BERARDO, Ramiro; Víctor Mazzalay (2012). "Confianza, influencia política e intercambio de recursos en arenas decisorias regionales". En *Revista Santiago de Ciencia Política*. Santiago de Chile. Volumen 32, N° 2, pp. 479-500.
- CASTRO RUZ, Fidel (1959 a). Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, en el Parque Céspedes de Santiago de Cuba, el 1 de enero. Recuperado el 3 de abril de 2014. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/fo10159e.html>
- CASTRO RUZ, Fidel (1959 b). Discurso en la plaza de la ciudad de Camagüey, el 4 de enero. Recuperado el 3 de abril de 2014. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/fo40159e.html>
- CASTRO RUZ, Fidel (1959 c). Discurso pronunciado en la ciudad de Santa Clara, el 6 de enero. Recuperado el 3 de abril de 2014. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/co60159e.html>
- CASTRO RUZ, Fidel (1959 d). Discurso en la concentración campesina, efectuada el 26 de julio. Recuperado el



- 3 de abril de 2014. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f260759e.html>
- CASTRO RUZ, Fidel (1962 a). Discurso-conclusiones en la VII Reunión Nacional de Escuelas de Instrucción Revolucionaria, celebrada en La Habana, los días 27 y 28 de junio. La Habana: Editorial EIR.
- CASTRO RUZ, Fidel (1962 b). Comparecencia por radio y televisión. La Habana, 26 de marzo. En *Compendio 5 discursos*. La Habana: Editorial EIR.
- CASTRO RUZ, Fidel (1971). Discurso pronunciado en el resumen del acto homenaje a los atletas de la delegación deportiva cubana que asistió a los VI Juegos Panamericanos de Cali, Colombia, efectuado en la Ciudad Deportiva, el 14 de agosto. Recuperado el 19 de marzo de 2015. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1971/esp/f140871e.html>
- CASTRO RUZ, Fidel (1975). Informe del Comité Central del Partido Comunista de Cuba al Primer Congreso Teatro KarlMarx, LaHabana, 17dediciembre. LaHabana: Editado por el Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba.
- CASTRO RUZ, Fidel (1976 a). Discurso pronunciado en el acto conmemorativo del XVI aniversario de los comités de Defensa de la Revolución, celebrado en la Plaza de la Revolución José Martí, Ciudad de La Habana, el 28 de septiembre. Recuperado el 19 de marzo de 2015. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1976/esp/f280976e.html>
- CASTRO RUZ, Fidel (1976 b). Discurso pronunciado en la sesión solemne de constitución de la Asamblea Nacional del Poder Popular, celebrada en el teatro Karl Marx, el 2 de diciembre. Recuperado el 19 de marzo de 2015. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/c060159e.html>
- CASTRO RUZ, Fidel (1985). “Nada podrá detener la marcha de la historia”. Entrevista concedida a Jeffrey Elliot y Mervin Dymally sobre múltiples temas económicos, políticos e históricos. La Habana: Editora Política.
- CASTRO RUZ, Fidel (1991). “Presente y futuro de Cuba”. Entrevista concedida a la revista *Siempre*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.
- CASTRO RUZ, Fidel (1992). *Un grano de maíz*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.



- CASTRO RUZ, Fidel (1996). Discurso pronunciado en la VI Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y Gobierno. Santiago de Chile, 10 de noviembre. Recuperado el 19 de marzo de 2015. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1996/esp/c101196e.html>
- CASTRO RUZ, Fidel (1998). Entrevista de prensa en el lobby del hotel Porto Palacio. Portugal, 16 de octubre de 1998. En Periódico Granma (Ciudad La Habana), 17 de octubre.
- CASTRO RUZ, Fidel (1999). Discurso pronunciado en el Aula Magna de la Universidad Central de Venezuela, el 3 de febrero de 1999. En *Una Revolución solo puede ser hija de la cultura y las ideas*. La Habana: Editora Política.
- CASTRO RUZ, Fidel (2000). Discurso pronunciado en la sesión solemne de la Asamblea Nacional, en el Palacio Federal Legislativo, Caracas, República Bolivariana de Venezuela, el 27 de octubre del 2000. En Periódico Granma (La Habana), 28 de octubre, pp. 4-5.
- CASTRO RUZ, Fidel (2001 a). Discurso pronunciado en la Tribuna Abierta de la Revolución, efectuada en San José de las Lajas, el 27 de enero del 2001. En Periódico Granma (La Habana), 29 de enero, pp. 4-5.
- CASTRO RUZ, Fidel (2001 b). Discurso pronunciado en la conmemoración del 40 aniversario del INDER y en la inauguración de la Escuela Internacional de Educación Física y Deportes, el 23 de febrero del 2001. En Periódico Granma (La Habana), 28 de febrero, 4-6
- CASTRO RUZ, Fidel (2003 a). Discurso en la sesión clausura de la Conferencia Internacional “Por el equilibrio del mundo”, 29 de enero. En *Las ideas son el arma esencial en la lucha de la humanidad por su propia salvación*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, pp. 5-18.
- CASTRO RUZ, Fidel (2003 b). Discurso en la sesión de clausura del Quinto Encuentro Internacional de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo, 14 de febrero, en *Las ideas son el arma esencial en la lucha de la humanidad por su salvación*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 33-54.
- COCA, Juan R. y PINTOS, Juan Luis (2009). “La confianza como sendero entre lo personal y lo social”. En *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida. N° 14, pp. 217-232.
- DUHARTE DÍAZ, Emilio (2000). “El sistema político cubano: particularidades de su formación y desarrollo”. En

- Duarte Díaz, E. (comp.) *Teoría Sociopolítica. Selección de lecturas*; t-II, La Habana: Editorial Félix Varela, pp. 129-165.
- FUNG RIVERÓN, Thalía (2014). *Ciencia política enfoque Sur desde la Revolución Cubana*. La Habana: Editora Política.
- FUNG RIVERÓN, Thalía (2015). *La sociedad civil: ¿rostros múltiples?* En Periódico Granma (La Habana), 6 de abril, p. 3.
- MILLER, Arthur H. (1974). "Rejoinder to 'Comment' by Jack Citrin: Political Discontent or Ritualism". En *American Political Science Review*. Texas. Volume 68, N° 3, pp. 989-1001.
- NEWTON, Keneet (2001). "Confianza Social y Capital Social: Confianza Política y Capital Política". En MÁIZ SUÁREZ Ramón (editor). Trad. Raimundo Viejo Viñas, Celestino García Arias y Daniel Blonch. *Construcción de Europa, Democracia y Globalización*. Volumen 2. Universidad de Santiago de Compostela: Seminario de Publicaciones e Intercambio Científico.
- NIEVES AYÚS, Concepción (2015). *Un nuevo liderazgo político: ¿proyecto o realidad? Informe de investigación*. Centro de Documentación del Instituto de Filosofía.
- RUDOLPH, Thomas J., y EVANS, Jillian (2005). "Political Trust, Ideology, and Public Support for Government Spending". In *American Journal of Political Science*. Michigan. Volume 49, N° 3, pp. 660-671.
- SECOR, Anna J., y LOUGHLIN, John O. (2005). "Social and political trust in Istanbul and Moscow: a comparative analysis of individual and neighbourhood effects". In *Transactions of the Institute of British Geographers*. London. Volume 30, N° 1, pp. 66-82.

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2016

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Carlos Sergio Aguirre Aguirre

Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina

aguirreaguirrecarlos@gmail.com

SOBRE ESPECTROS Y MEMORIAS SUBALTERNAS EN “PEDRO PÁRAMO” DE JUAN RULFO

Resumo: *El trabajo se enfoca en analizar la complejidad narrativa de la novela “Pedro Páramo” (1955) del escritor mexicano Juan Rulfo desde la figura del espectro propuesta por el filósofo francés Jacques Derrida y desde la relación entre producción cultural y producción social material, reflexionada por el teórico cultural inglés Raymond Williams. Desde nuestra perspectiva, el carácter crítico de la obra de Rulfo radica en que la misma consigue articular una historia de espectros en la cual se juxtaponen diversas temporalidades que entran en tensión conflictiva con la historia mexicana. La propuesta general es discutir cómo la figura del espectro que habita en la obra “Pedro Páramo” consigue fragmentar el presente “vivo general” y recuperar esas múltiples memorias obliteradas por la temporalidad lineal que diagrama la historia hegemónica.*

Palabras clave: *espectro, Pedro Páramo, producción cultural, Juan Rulfo*

About spectrums and subaltern memories in Juan Rulfo’s Pedro Páramo

Abstract: *The present work analyzes the complex narrative structure of “Pedro Páramo” (1955), a novel of the Mexican writer Juan Rulfo. The analysis is developed from the proposed figure of “spectrum”, suggested by the French philosopher Jacques Derrida, as well as from the relationship between cultural production and social-material production, pondered by the English cultural theorist Raymond Williams. From our perspective, the critical nature of Rulfo’s work is that it articulates a story of spectrums where different temporalities that juxtapose are in a conflictive tension with Mexican history. The general proposal is to discuss how the spectrum’s figure brakes the “general living” present in “Pedro Páramo” and recovers multiple memories obliterated by the linear temporality diagrammed by the hegemonic history.*

Key words: *spectrum, Pedro Páramo, cultural production, Juan Rulfo*



Sobre los espectros

Jacques Derrida en el *Exordio de Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* nos alerta sobre la necesidad de hablar con esos que no están presentemente vivos; tanto si están muertos o todavía no han nacidos. Para el pensador francés, hablar al fantasma, del fantasma, o con él, parece marcar un sentido de responsabilidad con aquellos que han sido víctimas de una justicia donde su contenido ha sido desmembrado y reemplazado por la certeza del dominio y el poder. Por otra parte, el diálogo afectivo con lo fantasmagórico quiebra el presente vivo y lo desarticula. Porque “la aparición del espectro no pertenece a ese tiempo, no da el tiempo, no ese tiempo” (Derrida, 1995:14). Así, cuando el espectro acecha, la modalización hegemónica de los presentes se desajusta. En efecto, el presente “vivo general”, tal como lo imagina Derrida, es desafiado por la (no)presencia de eso que es casi innombrable, que no se sabe si corresponde a alguna esencia, si existe, si responde a algún nombre, y que, paradójicamente, es también la manifestación carnal y fenoménica del espíritu. Por ello, cuando el consenso diagramado por la anatomía alterizadora de la modernidad nos habla de una localización permanente del cadáver, es porque la ausencia de éste mismo se fija en los retazos de un presente asincrónico para así paralizar su regreso. Pero, ¿qué pasa cuando esa responsabilidad hacia “el ausente” deviene una política que desnormaliza el presente? O más aún, y si consideramos que el espectro incesantemente reclama su presencia, ¿puede éste desajustar esa modulación temporal lineal que le amputa su testimonio y así acechar ese presente “vivo general”? Para responder, leamos la definición de espectro que nos ofrece Derrida:

El espectro, como su nombre indica, es la frecuencia de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible... El espectro también es, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver. Ni siquiera la pantalla, a veces; y una pantalla siempre tiene, en el fondo, en el fondo que ella es, una estructura de aparición desapareciente... Una vez más, hay que invertir la perspectiva: fantasma o (re)aparecido, sensible insensible, visible invisible, el espectro primero nos ve (1995: 117).

Si nos ve no es solo por su tránsito en el presente, sino también porque se esfuerza en que atendamos a su tiempo, a su historia, a su temporalidad (Derrida, 1995: 118) y a los



significados, las esperanzas y los dolores que anida. Como en Marx, diría Derrida, que lo que parece una representación ideológica de ese espectro que recorre Europa debiera en un futuro “convertirse en una realidad presente, es decir, viva” (Derrida, 1995: 118). A la luz de esto, el espectro no solo prevé, sino que también diagnostica y anuncia que hay un mundo más allá, tal como el espectro del comunismo pronostica el advenimiento creador del proletariado. El espectro también disgrega, atormenta, desajusta y pone en riesgo el presente al violentarlo y llenarlo fantasmas.

“Asediar es ‘estar’ en un lugar ‘sin ocuparlo’”, dice Derrida (1995: 18). Definiendo esto, el autor intenta elaborar una ontología de lo espectral a la que llamará “fantología”. El riesgo de construir esta ontología “más amplia que una ontología del ser” (1995: 18) es que permite desenterrar lo incomprensible. A esos espíritus que reaparecen asediando y buscando hospitalidad en aquellos textos desplegados en lo contingente. Pues ese desajuste que atormenta la discursividad tanto hegemónica como contra-hegemónica es un reclamo articulado en el devenir del espectro. Un reclamo donde el contenido mortuorio del espectro es abortado ya que sus vocablos han sobrevivido. Ahora, y respondiendo a las preguntas que nos hacíamos anteriormente, podemos afirmar que una relación afectiva con el ausente logra desnormalizar el presente.

Cuando hablamos de una discursividad que es desajustada por el acecho del espectro, no solo nos referimos a esas narrativas donde sus sentidos parecen responder explícitamente a una determinada emergencia social y política, sino que también a aquellas obras donde los espectros se registran como elementos narrativos, o figuras textuales, capaces de entretejer los intersticios de ese presente al que calificábamos de asincrónico. Por esto último, que optamos por un marco de análisis que nos posibilite meditar a la literatura dentro de la dinámica social y a sus significados como formas discursivas que adquieren sentido en el momento histórico. Ya que creemos que la textualidad de la literatura organiza un espacio donde el espectro puede sincronizar distintas temporalidades y revitalizar aquellos fragmentos del pasado histórico obliterados por el presente. La coetaneidad de tiempos y espacios que el espectro esboza acontecen a raíz de que su figura se encuentra llena de una historicidad que se cruza de manera conflictiva con el pasado

y que desajusta ese presente “vivo general” esmerado por arrastrarnos linealmente hacía un futuro construido sobre las ruinas de los vencidos. Justamente son esos vencidos, y acá usamos la alegoría del Angelus Novus benjaminiano, los que en su forma espectral nos empujan a que despertemos a los muertos para poder reparar lo destruido.

Acerca de la relación entre productos culturales y producción social material

Para analizar la relación entre literatura y sociedad creemos relevante detenernos en las discusiones referidas a la ideología y al vínculo entre base y superestructura esbozadas por el teórico cultural inglés Raymond Williams. Abocándonos a la primera problematización, Williams comienza instalando una elocuente crítica al marxismo mecanicista, el cual, en una confusión del concepto de ideología, reduce a la imaginación, al arte y a las ideas a meros reflejos de la vida material. Esta concepción, que se sostiene en la idea de una distancia temporal entre la “conciencia” y sus “productos”, resulta problemática para el autor ya que el “pensar” y el “imaginar” se idealizan como elementos separados y no como operaciones que forman parte orgánica del propio proceso social material. En este sentido, Williams argumenta

la “conciencia y sus productos” siempre forman parte... del propio proceso social material, sea como elementos necesarios para la “imaginación” en el proceso de trabajo, según los denominará Marx, o como condiciones necesarias del trabajo asociado, en el lenguaje o en las ideas prácticas de relación; o, como es frecuentemente olvidado, en los verdaderos procesos –todos ellos físicos y materiales, y la mayoría manifiestamente– que son disfrazados o idealizados como la “conciencia y sus productos” pero que, cuando se observan sin ilusiones, resultan ser ellos mismos actividades necesariamente materiales y sociales (1998: 79).

En consecuencia, para Williams el análisis cultural debe adoptar un concepto de “ideología” que considere al “imaginar” y “pensar” como parte integral e indisoluble del proceso social material y no como abstracciones que se reducen a un simple reflejo de lo que ya ha ocurrido al interior éste. Estos procesos significativos y fundamentales de la dimensión cultural al ser leídos desde el vínculo práctico entre “ideas” y “producción



material” entran en un proceso de significación social donde ideología los engloba de manera potencial. Desde este punto de vista, que la ideología, entendida como ese proceso complejo en el que los hombres se vuelven conscientes de sus intereses y conflictos, inscribe a los productos de la esfera cultural a una estrategia que dinamiza sus valores y que los asume desde sus vínculos con la experiencia social. Como se ve en este planteo, la producción cultural al estar anclada históricamente en la experiencia cotidiana de una época entra en una dinámica que la conecta con las políticas culturales, la producción material y la conciencia, no quedando restringida a una posición abstracta en relación a lo social.

Los efectos de esta discusión, sin duda, se familiarizan con las problematizaciones de Williams sobre la relación entre base y superestructura en el análisis marxista de la cultura. En este punto, el teórico cultural comienza por revelar que aquella idea que sostiene a una base determinante y a una superestructura determinada carece de ser un análisis marxista serio ya que, al utilizarse metodológicamente las categorías de forma cerrada, o como “áreas” observables de manera independiente, resulta ser miope frente a las conexiones que se configuran entre ambos conceptos. Así, tomando la definición de “superestructura” como “toda la ‘ideología’ de clase” que Marx propone en su obra *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1998: 95), Williams ve necesario exponer los tres sentidos que se han considerado esta categoría:

- a) La formas legales y políticas que expresan verdaderas relaciones de producción existentes; b) las formas de conciencia que expresan una particular concepción clasista del mundo; c) un proceso en el cual, respecto a toda una serie de actividades, los hombres tomen conciencia de un conflicto económica fundamental y lo combatan” (Marx, 1998: 95).

De esta forma, Williams se nutre de esos tres sentidos para complejizar la interrelación entre base y superestructura, partiendo de la idea de que la producción material, el régimen socio-político y la ideología funcionan como elementos indisolubles y no como partes aisladas de una trama consecutiva. Creemos que su lectura permite reflexionar a la producción cultural como un espacio en el cual se develan las tensiones del proceso de producción, debido a que, si la superestructura evidencia la complejidad del ser social, los productos culturales se imbrican con esta dinámica por ser parte de las contradicciones entre el proceso de producción

y las relaciones sociales. En este marco, que vemos necesario discutir las formaciones discursivas de la cultura desde su despliegue en un determinado tiempo histórico, en el que los límites y las presiones del propio proceso social en su totalidad logran insinuar las formas en que la cultura dominante y las resistencias que modula la cultura contrahegemónica son resignificadas

Concluido esto, que podemos pensar la novela *Pedro Páramo* del escritor mexicano Juan Rulfo desde esta relación entre cultura y proceso social material, para así develar cómo en su textualidad se configuran ciertas experiencias colectivas del pasado. A su vez, la figura del espectro potencia esta conexión, ya que, como lo hemos apuntado, lo espectral permite historizar a esos pasados que han sido invisibilizados por el devenir de la arquitectura lineal del tiempo. Tanto la escenificación del pasado en su variante espectral, como los conflictos y las negociaciones que tienen espectros con la ordenación social que se representa en *Pedro Páramo* son algunos de los puntos que pretendemos discutir en este análisis, haciéndolos entrar en diálogo con la temporalidad compleja que dibuja la obra.

Espectros, temporalidades sincrónicas y memorias en *Pedro Páramo*

Jorge Ruffinelli ha puntualizado que *Pedro Páramo* es una novela que recupera la historia y el testimonio de una realidad humana circunscrita a Jalisco. Esta observación no es menor, debido a que en la obra del escritor mexicano el tema de la ausencia del padre parece sobrepasar el ámbito privado al circular como un elemento medular para el funcionamiento del orden social latifundistas que sobrevive después de la Revolución Mexicana. Como puntualiza el autor, “la Revolución Mexicana destruyó miles de vidas, dejó centenares de huérfanos. Niños que vieron morir a sus padres, niños abandonados, huérfanos y solitarios. A su vez la estructura feudal del latifundio multiplicó la población con hijos ilegítimos” (Ruffinelli, 2009: 24). Considerando esto, si *Pedro Páramo* aparece en 1955 durante el gobierno de Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958), ¿cómo la obra consigue conectarse con un pasado que excede el presente “vivo general” en el cual está inserta? El mismo Ruffinelli trata de explicar esto desde la escaza autonomía que toda obra literaria tiene con la



realidad, y puntualiza que en relación a Rulfo es casi equívoco no ver en sus textos una adhesión a ciertas preocupaciones históricas (Ruffinelli, 2009: 12).

Si bien las observaciones de Ruffinelli sobre la direccionalidad histórica de la obra que acá nos preocupa resultan sensatas, creemos que los distintos recursos literarios y la dimensión temporal conflictiva que se articulan en *Pedro Páramo* consiguen, al estilo de Benjamin, una “representación del pasado, del cual hace la historia asunto suyo” (1989: 178) y que excede la simple similitud entre el contexto histórico entretejido en el trasfondo de la novela y el epílogo Revolución Mexicana. Así, planteamos que lo que le otorga un contenido crítico a *Pedro Páramo* es la extrema complejidad con que Rulfo construye una historia de espectros y memorias que instala la posibilidad de indagar en los recovecos subjetivos del orden latifundista. Operación que es potenciada por una yuxtaposición anticronológica de temporalidades dialogantes que se nutren del escenario material de Comala, el pueblo donde transcurre la obra. En palabras de Ariel Dorfman, “... el modo narrativo y la secuencia anticronológica han sido, así, la forma que nos ha permitido en el mundo muerto y vivo del autor” (1970: 187).

Con relación al principio de la obra, Carlos Fuentes construye una elocuente alegoría para explicar la llegada de Juan Preciado a Comala en busca de su padre Pedro Páramo. El autor señala que “Juan Preciado asume el mito de Orfeo: va a contar y va cantar mientras desciende al infierno, pero a condición de no mirar hacia atrás. Lo guía la voz de su madre, Doloritas, la Penélope humillada del Ulises de barro, Pedro Páramo” (Fuentes, 1990: 150). La llegada de Juan Preciado a Comala está movilizadora por una promesa que ese hijo huérfano jamás desiste de cumplir; aunque esta tarea tenga como consecuencia su propia muerte. Como se lee en los inicios de la novela, desde que Juan Preciado se encuentra con su medio hermano, el arriero Abundio, la angustia y la perplejidad que se encarnan en el cuerpo del personaje parecen no frenar su decisión. Leamos con atención un pequeño fragmento de la obra donde se verifica esto:

Después de trastumbar los cerros, bajamos cada vez más. Habíamos dejado el aire caliente allá arriba y nos íbamos hundiendo en el puro calor sin aire. Todo parecía estar como a la espera de algo.

–Hace calor aquí –dije.

–Sí, y esto no es nada –me contestó el otro–. Cállese. Ya lo sentirá más fuerte cuando llegemos a

Comala. Aquello está sobre las brasas de la tierra, en la mera boca del infierno. Con decirle que muchos de los que allí se mueren, al llegar al infierno regresan por su cobija (Rulfo, 1997: 9).

A medida que Juan Preciado desciende a Comala la promesa realizada a su madre adquiere otros matices. El retrato de Dolores que porta a la altura de su corazón transforma a la promesa en esperanza, debido a que este objeto, según relata Juan Preciado, permitirá que su padre lo reconozca. Sin embargo, rápidamente se entera que Pedro Páramo ya no vive, al igual que el medio hermano Abundio que lo ha guiado al pueblo.

Lo significativo de este comienzo es que se dimensiona el modo en que los personajes de *Pedro Paramo* configuran sus relaciones y sus diálogos desde un estado de asfixia que los hace deambular sin un norte fijo. El pueblo muerto que representa Comala tiene las facultades de resignificar la lealtad que Juan Preciado le tiene a la promesa que le hizo a su madre –la cual funciona como un elemento que, primero, permite la llegada del personaje al pueblo, para después convertirse en un “escusa” desde la cual Juan Preciado va estableciendo relaciones con los muertos del lugar¹– y de rearmar el pasado mexicano desde las voces, o murmullos, de aquellos cuerpos en los que se depositaron sus crueles consecuencias. Desde esta dimensión, que la figura del espectro es un elemento que faculta a recobrar esas múltiples intimidades capaces de articular una relación conflictiva entre la obra y la historia oficial, en la medida que son personajes en estado mortuorio los que cuestionan un pasado que tensiona los pilares históricos de la institucionalización de la Revolución Mexicana. Con relación a este último punto, Waldo Ansaldi observa:

El fin de la guerra cristera y la derrota del último gran levantamiento del Ejército consolidaron militarmente el poder central. El conflicto quedó así institucionalizado y, de ahí en adelante, serían los partidos políticos –el Partido Nacional Revolucionario creado en 1929 y sus mutaciones– los que tomarían la delantera en la formación del Estado nacional” (2012: 492).

La formación del Estado nacional mexicano tuvo como horizonte el desarrollo capitalista del país, el fortalecimiento del mercado interno y la ejecución de una reforma agraria que no logró, tal como apunta Ansaldi, terminar con un mecanismo de dominación informal y personal como el casiquismo (2012:

¹ Es interesante la observación de Sonia Peña en relación con este punto. La autora señala: “El protagonista muestra cómo esa esperanza se va desvaneciendo a lo largo del camino. No hay una aniquilación directa, sino gradual. La esperanza que movía al hijo se debilita a medida que comprueba por sí mismo quién era realmente Pedro Páramo” (2010: 5).



535). Este fenómeno se conjuga con los efectos negativos de la Revolución Mexicana que observa de Ruffinelli, entre los que destaca el no lograr verdaderas reformas en el reparto de la tierra (op.cit: 14). Ambas dimensiones de la historia de México ingresan en la novela no de manera marginal sino como ejes articuladores del escenario desolado y la angustia de los habitantes muertos y vivos de Comala. Por otro lado, y sosteniéndonos en las observaciones de Homi K. Bhabha sobre la obra de Derek Walcott, en *Pedro Páramo* esas identidades resagadas por el proyecto hegemónico nacional que emergen bajo la forma de espectros logran delinear una temporalidad que es disyuntiva del presente (Bhabha, 2013: 123). Así, la vida circulatoria de las ánimas en pena tiene por consecuencia la proyección de un pasado lleno de quejas y alteridades que desacelera el tiempo progresivo que modula el discurso hegemónico y modernizante que promueve la institucionalización de la Revolución Mexicana. Este sistema de representación que logra trazar Rulfo, visto desde la tensión entre producto cultural y proceso social material, involucra el juego de distintas figuras históricas de las clases subalternas y de las clases terratenientes en un espacio que fragmenta el presente histórico. Crea lo que Violeta Peralta llama una “zona intermedia” en la que Rulfo construye esos intersticios de lo histórico donde los personajes construyen sus crueldades y sus sufrimientos. La autora argumenta:

Juan Rulfo, por medio de *Pedro Páramo*, nos ubica en otro ámbito de la realidad. La constitución de esa otra escena se verifica a través del lenguaje, que si bien incluye los elementos del mundo real, el uso que se hace de ellos no coincide con los recursos o métodos llamados “realistas” (1975: 92).

Llegado a este punto, vemos necesario detenernos en la discusión de José Ramón Ruisánchez Serra referida a la lógica temporal del espacio donde se desarrolla la historia de *Pedro Páramo*. Para el autor, Comala esta tensada por “dos muertes”: la del cuerpo físico y la de la incorporación de esta muerte, y su muerto, al espacio simbólico. Para entender esto Ruisánchez Serra menciona dos ejemplos. El primero referido a Susana San Juan, quien al regresar a Comala a vivir con Pedro Páramo ya está simbólicamente muerta al no haber acontecido aún su muerte física. El segundo ejemplo, que podemos leerlo como un desarrollo inverso a la muerte de Susana San Juan, es el de los habitantes de Comala, quienes viven en un tiempo posterior a la muerte física (Ruisánchez

Serra: 212: 171). A la luz de esto se ve como la función del espectro es lograr un desfase temporal y perceptivo que nos desplaza al desdoblamiento del duelo y la muerte, y nos sitúa en esa zona intermedia desde donde se tejen las memorias colectivas.

Si Derrida nos habla de que el duelo consiste en intentar “ontologizar restos, en hacerlos presentes en primer lugar, en identificar los despojos y en localizar a los muertos” (op. cit: 23), la efectividad que proyecta la presencia del espectro es justamente deslocalizar a los muertos, sacarlos de su estado mortuorio, y descentrar la certeza temporal que los inhabilita. “Un espectro es a la vez visible e invisible, a la vez fenoménico y no fenoménico: una traza que marca de antemano el presente de una ausencia” (1998: 147), nos dice el autor francés. En *Pedro Páramo* es la (no)presencia de Dolores la que habilita una ruta en la que el duelo de Juan Preciado transita por un gradual desvanecimiento. Es en ese instante donde Juan Preciado logra comunicarse con Dolores en un sucinto pero hermoso diálogo.

–¿No me oyes? –pregunté en voz baja.
Y su voz me respondió:
–¿Dónde estás?
–Estoy aquí, en tu pueblo. Junto a tu gente. ¿No me ves?
–No, hijo, no te veo.
Su voz parecía abarcarlo todo. Se perdía más allá de la tierra.
–No te veo (Rulfo, op.cit: 51).

Recordemos que anteriormente Juan Preciado circundado por el duelo permaneció perplejo cuando Eduviges Dyada le comentó que Dolores le anunció que él vendría a visitarla. Juan Preciado, ingresando simbólicamente al mundo de los muertos, consigue desembarazarse de su estado de perplejidad, quebrar el duelo y habilitar la aparición espectral de su madre.

Volviendo a Ruisánchez Serra, esta concatenación de operaciones podemos pensarla como una “renarración infinita de producciones ficcionales que intentan evitar la conclusión a la que debemos llegar nosotros, quienes los escuchamos” (op. cit: 173). Esta circulación de narraciones y memorias desde las cuales el lector ha de sacar sus conclusiones, se dan gracias a que, “las nociones de tiempo y lugar estallan, en *Pedro Páramo*, como en un juego ilusorio, y el rearmado a un código familiar, tranquilizador, es para el lector la salida más próxima aunque también la más pobre” (Ruffinelli, 2009: 33). En consecuencia,



es posible concluir que las múltiples intimidades de la obra circulan en una temporalidad fantasmagórica que habilita la entrada en escena de una coetaneidad de tiempos y espacios diversos. Esto ha sido adelantado por el mismo Rulfo al referirse a Comala. “Es un pueblo muerto donde no viven más que ánimas, donde todos los personajes están muertos, y aun quien narra está muerto. Entonces no hay un límite entre el espacio y el tiempo. Los muertos no tienen tiempo ni espacio. No se mueven en el tiempo ni en el espacio. Entonces así como aparecen, se desvanecen” (Sommers, 1973: 1).

Por otro lado, en la compleja construcción narrativa de la novela se pueden también identificar distintos pliegues históricos del pasado mexicano que son dinamizados como identidades que parecen constituirse desde el ordenamiento social que proyecta el personaje de *Pedro Paramo*. “Todos ellos son figuras en un paisaje, figuras que, al margen de su importancia individual en la trama, se destacan entre la masa anónima del *pueblo*” (Ruffinelli, op.cit: 399). Se tratan de múltiples memorias que construyen el complejo entramado de relaciones patriarcales, machistas y autoritarias, y que cuando ingresan en la muerte simbólica o corporal parecen emanciparse del inmenso poder de Pedro Paramo. O sea, cuando se encuentran en su estado espectral. Este fenómeno parece ser gratificado en los personajes de Dorotea y Susana San Juan.

En el segmento donde Dorotea le cuenta sobre su muerte a Juan Preciado, ésta le señala que la ilusión le costó vivir más de lo debido. Le dice: “Ahora que estoy muerta me he dado el tiempo para pensar y enterarme de todo. Ni siquiera el nido para guardarlo me dio Dios. Solo esa larga vida arrastrada que tuve, llevando de aquí para allá mis ojos tristes que siempre miraron de reojo, como buscando detrás de la gente, sospechando que alguien me hubiera escondido mi niño” (Rulfo, op.cit: 54). La mujer le dice a Juan Preciado que nunca pudo tener un hijo. Por eso que el pueblo ignoró su presencia y la tildó de loca, quedándole solo la opción de servir a Miguel, el único hijo reconocido de Pedro Páramo. Así lo refleja el diálogo que tiene Miguel con la sirvienta Damiana preguntándole si conoce “a una tal Dorotea, apodada la *Cuarraca*” (Rulfo, op.cit: 57). Miguel pretende vengarse de Fulgor Sedano, quien anteriormente se había burlado de él al preguntarle irónicamente si había estado con Dorotea la *Cuarraca*, ya que es la única a quien le gustan los “bebés”. A

continuación de esto, Miguel le ofrece a Dorotea un trato hasta ese entonces desconocido, pero que después se explicitará en la secuencia donde la mujer le confiesa al padre Rentería que ella le llevaba mujeres Miguel Páramo.

Para entender la riqueza de esta operación en la que Dorotea muerta consigue desprenderse del poder caciquil, es preciso considerar algunas descripciones sobre los personajes de Pedro Páramo y su hijo Miguel. Carlos Fuentes apunta que, “Pedro Páramo es la versión jalisciense del tirano patrimonial cuyo retrato es evocado en las novelas de Valle Inclán, Gallegos y Asturias: el minicésar que manipula todas las fuerzas políticas pero al mismo tiempo debe hacer las concesiones; una especie de príncipe agrario” (Fuentes, 1900). A esto se le suma la impunidad con la que actúa Pedro Páramo: viola mujeres, manda a asesinar a hombres, engendra hijos por doquier, y “convierte a las niñas en madres precoces y se precia de una prepotencia machista tolerada por esa misma ordenación social” (Ruffinelli, op.cit: 40). Es por esto que Miguel intenta seguir los pasos de su padre. Actitud que tiene como consecuencia su propia muerte. En efecto, es claro que la figura de Pedro Páramo y su hijo Miguel representan una forma de “dominación celular asentada en la compleja red de relaciones sociales delineada por las matrices surgidas de la gran propiedad terrateniente”, (Ansaldi, op.cit: 533). Si vemos a ambos personajes de estas perspectivas, es posible constatar que la figura de Dorotea muerta instala una presencia histórica que toma conciencia de ese antiguo sistema caciquil al cual tuvo que serle funcional mientras vivía. El tiempo de la muerte es el tiempo que permite increpar el poder despiadado de Pedro Páramo. Lo cuestiona y lo desdibuja al acentuar los traumas que éste construye –el hijo que Dorotea nunca pudo tener, por ejemplo– y también al visibilizar sus debilidades.

Por otro lado, el ingreso de la figura de Susana San Juan viene a desarticular el poder patriarcal de Pedro Páramo. “Esperé treinta años a que regresaras, Susana. Esperé tenerlo todo. No solamente algo, sino todo lo que se puede conseguir de modo que no nos queda ningún deseo, solo el tuyo, el deseo de ti” (Rulfo, op.cit: 72), reflexiona Pedro Páramo cuando se entera de que Susana San Juan vive cerca de las minas abandonadas de La Andrómeda próximas a Comala. Pero esta mujer abre en Pedro Páramo, “una ventana anímica que acabará por destruirlo. Si al final de la novela Pedro Páramo se desmorona como si fuera un montón de piedras, es porque



su alma fue fisurada por el sueño infantil de Susana: a través del sueño, Pedro fue arrancado a su historia política, maquiavélica, patrimonial, desde antes de vivirla, desde antes de serla” (Fuentes, op.cit: 154).

El retorno de Susana San Juan a Comala se da en un estado de ensueño, demencia y delirio, asediada por el deseo erótico de su marido muerto. En función de esto, que esta figura, una “muerta” que aún vive físicamente, es la de una mujer que se resiste a ser el objeto de deseo del poderoso. El inmenso poder de Pedro Páramo no alcanza el amor de Susana San Juan ya que ésta se encuentra perturbada por el fantasma de su padre, Bartolomé San Juan, quien la visita “viviendo en los meandros traumáticos de un ambiguo incesto” (Ruffinelli, op.cit: 39). Esta fisura del poder patrimonial terrateniente que entreteje Susana San Juan es en parte alimentada por Pedro Páramo, el cual vive de una imagen de esa mujer que guarda desde la infancia, y que lo conduce a la peor de sus desdichas: la impotencia de no poseer el único amor que ha tenido. “Si al menos fuera dolor lo que sintiera ella, y no esos sueños sin sosiego, esos interminables y agotadores sueños, él podría buscarle algún consuelo. Así pensaba Pedro Páramo, fija la vista en Susana San Juan, siguiendo cada uno de sus movimientos” (Rulfo: op.cit: 88) nos narra un pasaje de la obra.

La imagen de Susana San Juan habilita la posibilidad de recobrar esas memorias de esperanza e ilusión que son desplazadas por el devenir de lineal la historia. Justamente porque en la narrativa de *Pedro Páramo* se hospedan múltiples “murmillos” que atestiguan aquellas intimidades enmudecidas capaces de saturar al presente “vivo general” de esos pasados que se resisten a ser subsumidos en la certeza de las narrativas hegemónicas. El espectro permite la presencia de lo anónimo, lo fantasmal y lo colectivo. Dilata y hostiga el presente para incorporar lo lejano. Al igual que los muertos de Comala cuando visibilizan lo invisible.

Bibliografía

- ANSALDI, Waldo; GIORDANO, Verónica (2012). *América Latina, la construcción del orden*. Buenos Aires: Ariel.
- BENJAMIN, Walter (1989). “Tesis de filosofía de la historia”. En *Discursos interrumpidos*, Buenos Aires: Taurus.
- BHABHA, Homi K. (2013). “Los mundos intersticiales de Derek

- Walcott y el derecho a la significación”. En BHABHA, Homi K. (comp) *Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 109-128.
- DERRIDA, Jacques (1998). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- DERRIDA, Jacques, y Bernard Stiegler (1998). *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*. Buenos Aires: Eudeba.
- DORFMAN, Ariel (1970). “En torno a Pedro Páramo de Juan Rulfo”. En *Imaginación y violencia en América*. Santiago: Editorial Universitaria, pp. 181-191.
- FUENTES, Carlos (1990). *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PERALTA, Violeta (1975). *Rulfo, la soledad creadora*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- RULFO, Juan (1997). *Pedro Páramo*. Santiago: Planeta.
- RUFFINELLI, Jorge (2009). “Obra completa de Juan Rulfo”. En *Colección de Prólogos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 9-46.
- RUISÁNCHEZ SERRA, José Ramón (2012). *Historias que regresan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SOMMERS, Joseph (1973). “Los muertos no tienen tiempo ni espacio (un diálogo con Juan Rulfo)”. En: *¡Siempre! La cultura en México*, núm. 1.051, México. pp. VI-VII.
- WILLIAMS, Raymond (1980). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2016

Fecha de aceptación: 20 de marzo de 2016



Federica Scherbosky

fedescherbo@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. CONICET. Argentina

EL ARTE COMO ESPACIO DE ENCUENTRO: DESAFÍOS DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Resumen: *El presente trabajo se sitúa dentro del marco de la filosofía intercultural, específicamente desde la perspectiva de Raúl Fonet-Betancourt. Se explicitan las principales líneas de su propuesta que implican una crítica y consecuente modificación de la filosofía occidental tradicional. Se busca romper el discurso monológico para abrirse a un diálogo con la alteridad, exponiéndose a la crítica y al contraste. En segundo lugar, se analiza lo artístico como posible ámbito de encuentro intercultural, en el cual se materializan las diferentes cosmovisiones. Esto implica otro modo de diálogo con la alteridad a partir de una ampliación de sujetos y fuentes del filosofar.*

Palabras clave: *filosofía intercultural, arte, reconocimiento, otro*

Art as a meeting point: challenges of the intercultural philosophy

Abstract: *The present paper is situated within a framework of intercultural philosophy, more specifically, from the perspective of Raúl Fonet-Betancourt. The first part of this work explains his proposal, which implies both a critique and a consequent modification of traditional occidental philosophy. The purpose of it is to break the monologist discourse and to open a dialog with "otherness", exposing itself to critique and contrast. The second part analyzes art as a possible place for intercultural encounter, where different world views become real. This implies another way of dialog with "otherness" as a result of considering new philosophy subjects and sources.*

Keywords: *intercultural philosophy, art, recognition, other*



El presente trabajo se enmarca en los planteos de la filosofía intercultural y a partir de las posibilidades que consideramos se abren en este marco, nos interrogamos acerca del lugar y las implicaciones que el arte puede tener en la filosofía intercultural. En un primer momento, explicitamos algunos puntos de lo que entendemos por filosofía intercultural, lo que en definitiva no es otra cosa que dar cuenta de nuestro punto de partida. Creemos que esto es necesario no solo en función de una mínima honestidad intelectual, sino también en lo que respecta a la comprensión básica de la temática, ya que podrían recogerse innumerables acepciones de la misma pero con sentidos bien diferenciados (confusión que pretendemos evitar). En un segundo momento nos centramos en la relación que consideramos posible entre la filosofía intercultural y el arte, sugiriendo diferentes puntos de encuentro, como también planteando retos e incertidumbres propios de los cruces disciplinares.

La filosofía intercultural desde la perspectiva de Raúl Fornet-Betancourt

Con respecto a la filosofía intercultural, nos posicionamos a partir de la lectura crítica de Raúl Fornet-Betancourt, ya que asumimos esta postura como un modelo “fuerte” de interculturalidad, frente a otros que se autodenominan del mismo modo, pero cuya concepción implica un compromiso y una densidad menor, como son el caso de J. Seibold y de L. Olivé¹, por ejemplo. La interculturalidad, al decir de Fornet-Betancourt, “no es un reclamo de ahora, fruto de la difusión de una nueva moda filosófica, sino más bien una demanda de justicia cultural...” (Fornet-Betancourt, 2004:14).

El autor presenta a la filosofía intercultural como desafío y alternativa, frente a la lógica dominante de exclusión mantenida por la globalización neoliberal, y sostiene que esta puede implicar un cambio en el modo de ver y hacer el mundo. Pretende hacer justicia con todos los incesantemente excluidos por el sistema, proponiendo un nuevo tipo de relación con la alteridad que ineludiblemente nos conforma. Fornet-Betancourt sostiene que esta propuesta se concretará como alternativa solo en tanto se generen un sinnúmero de cambios en aquellas instancias o temáticas que hasta ahora no han sido parte del quehacer filosófico contemporáneo, por lo que considera que deben generarse cambios profundos

¹ El primero, pues asume una noción esencialista y estanca de las culturas, Olivé porque presenta la interculturalidad como un modo meramente descriptivo en el que se interactúa en las sociedades multiculturales. Ninguno de los dos toma la temática como una apuesta y desafío, de allí el sentido débil del que hablamos.



² Para una ampliación del vínculo teoría-praxis desde la filosofía intercultural puede remitirse a la ponencia “Ideas para una revinculación teoría-praxis desde un enfoque filosófico intercultural” (Scherbosky, 2011).

³ Al hablar de la clásica concepción teórica de la filosofía nos referimos, junto con Fernet-Betancourt, a la filosofía comprendida como un saber sistemático y universal, que desde una necesidad meramente lógica abarca incluso la contradicción para lograr una totalidad. Si bien es importante destacar que siempre ha habido propuestas que disienten con esta perspectiva, consideramos que ha sido hegemónica la tendencia a considerar la filosofía como saber sistemático, universal y por ello mismo se ha dejado de lado el contexto, que es justamente lo que intentamos destacar aquí desde la propuesta intercultural. Fernet-Betancourt centra esta crítica especialmente en Hegel, como uno de los pensadores más influyentes de la modernidad. Sin embargo podemos destacar que en su misma época Alexander von Humboldt proponía otro modo de pensar la modernidad; no en términos diacrónicos –lo que nos abre a la idea de progreso– sino en términos sincrónicos, que habilita la idea de la multiplicidad y la diversidad dentro del mismo tiempo compartido. En la misma línea Fernet-Betancourt rescata la noción de geocultura propuesta por Kusch, para pensar la filosofía como un saber situado.

en la concepción misma de la filosofía y en función de ello plantea también otro modo de vinculación “teoría-praxis”², que pueda desandar esta tradicional contraposición. La filosofía intercultural que plantea el filósofo cubano pretende a su vez romper el discurso plenamente occidental y monológico que se basta a sí mismo, para abrirse al diálogo desde otros lenguajes, ya no tradicionalmente occidentales, como tampoco se limita a utilizar específicamente las fuentes canónicas y por esto mismo escritas. Se piensa en otras culturas que no se vinculan con su tradición de esos modos, sino desde los relatos, la historia oral, su música, su danza, sus fiestas, demás. Se trata de pensar propuestas que puedan ser expuestas a la crítica y al contraste. Propuestas que al ser generadas justamente desde otros lenguajes posibilitan un corrimiento de la clásica concepción teórica de la filosofía³ y de su relación con la praxis. Estos *otros lenguajes* implican además una modificación epistemológica, ya que se produce un cruce interdisciplinar de campos, que al decir de García Canclini es lo que abre la posibilidad de generar preguntas no metafísicas a la hora de pensar la complejidad en la que habitamos.

La filosofía intercultural considera insuficiente una filosofía entendida como “una forma de saber sistemático y universal”; ya que mediante su sistematicidad omite todo saber contextualizado, vinculado a una cultura y a un tiempo. Además dicha universalidad se erige como una universalidad de tipo europeo occidental –etnocéntrica y monocultural–. Debemos también destacar que la crítica a este tipo de universalidad es aplicable a cualquier otro tipo de universalidad –sea de origen africano, asiático o latinoamericano– concebida como resultado de un *decreto* o por autoproclamación monocultural (Fernet-Betancourt, 1994:97-98). En este aspecto pretendemos también desligarnos, con relación al arte, de las nociones eurocéntricas del mismo. Ya la antropología ha demostrado –por ejemplo en los trabajos de Clifford Geertz y de Rally Price, entre tantos otros– que en otros pueblos han existido preocupaciones por las formas de los objetos y los modos de trabajar la sensibilidad, pero que estas no pueden comprenderse con los criterios de belleza o de predominio de la forma sobre la función de las estéticas eurocéntricas (García Canclini, 2010:33). Por ello nos desligamos aquí también del arte comprendido autónomamente y sostenemos, junto con Nelly Richard:



...la estética sobrevive no como un campo normativo, sino como un ámbito abierto donde buscamos “formas” no separadas radicalmente de todo tipo de función, “representaciones” más interesadas en el conocimiento –incluso de lo que no existe– que en la verdad, “experiencias” despreocupadas en algún tipo de trascendencia e interesadas, más bien, en abrir posibilidades en un mundo sin normas preestablecidas (Richard, 1998:11).

El arte sale así de su autonomía y se vuelve postautónomo, en un mundo que, según García Canclini, no sabe qué hacer con la insignificancia o con la discordancia de los relatos. Muchos movimientos artísticos dejan de estar interesados en la autonomía e interaccionan con otras áreas de la vida social⁴. Como bien enfatiza el autor: “El arte ya no puede refundar su lugar propio y quizás su tarea sea su modo de mirar lo que está más allá del último límite: lo extraartístico, el mundo de afuera, la historia que pasa, la cultura ajena” (García Canclini, 2010:22). Esta apertura, el mirar hacia fuera, permite un descentramiento y una ampliación de perspectivas que consideramos es parte del aporte de la filosofía intercultural. Por ello el interés en sostener este cruce.

Volviendo entonces a las propuestas de la filosofía intercultural, cabe recalcar que no se la debe confundir con una filosofía comparada, ya que se supera la noción de un centro adonde se remiten las diferentes culturas que se comparan para generar, por el contrario, una polifonía de voces que aprenden a convivir en un continuo contraste de experiencias. Es posible acudir en este punto a la idea de mixtura antropofágica que plantea el Movimiento Antropofágico brasileño, pues esta mixtura que propone como modo de vida se corre por completo también de cualquier idea de centro, ya que logra deglutir el dualismo centro-periferia. El Movimiento Antropofágico abandona entonces cualquier clase de esencialismo, de identidad estanca y propone justamente un dejarse afectar por la otra cultura, un deglutir al otro incorporando todos sus nutrientes, permeándose así de lo mejor de aquél⁵.

Subyace así, en esta propuesta de interculturalidad que asumimos a partir de Fernet-Betancourt, una doble dinámica de apertura: el paso de lo monocultural a lo intercultural (Fernet-Betancourt, 1994:17-24) y de lo monodisciplinar a lo interdisciplinar (Fernet-Betancourt, 1994:65-72). De allí que la pregunta que sostiene este proceso sea *¿desde dónde pensamos?* Interrogante que obliga a la revisión de supuestos tanto en la

⁴ Si bien hay una larga tradición de arte social que ha discutido la autonomía de arte, pensamos junto con García Canclini el movimiento de crítica y toma de distancia del lema de “el arte por el arte” y es en este sentido que el autor habla de un arte postautónomo. Se trata de alejarse de ese mundo metafísico de la belleza por sí misma y pensar el arte como instrumento de transformación social, o al menos de ámbito que habilita nuevas lecturas posibles.

⁵ Cfr. El trabajo “Reconquistas político-estéticas: la alternativa antropofágica” (Scherbosky, 2012).



propia cultura como en la propia disciplina. Cabe aclarar que la pregunta por el *desde dónde* pensamos, sostiene el proceso e implica toda una revisión y reposicionamiento de la filosofía en general, de sus modos de conocer y de su relación con la praxis. No obstante, esto no implica en absoluto dejar de lado el qué pensamos, tarea propia del quehacer filosófico.

El cambio será entonces de manera conjunta, tanto intercultural como interdisciplinar. Y precisamente, desde ahí, se desprende y perfila la *función de la filosofía intercultural* en el marco del contexto mundial actual. Por eso, dicha propuesta se configura como un “aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas” (Fornet-Betancourt, 2001: 365-382) y se levanta como un modelo o *protesta alternativa* frente al modelo neoliberal de globalización, buscando a su vez desenmascarar la contradicción inherente al contexto mundial dominante, que consiste en convocar al diálogo pero sin promover simultáneamente la equitativa repartición cultural, económica y política del poder real para ordenar y configurar la contextualidad del mundo. Por ello se pretende ayudar al desenmascaramiento de estos entramados, con la intención de aportar constructivamente al reordenamiento de tales condiciones. Se considera entonces que, en tanto se expliciten estos condicionamientos fundamentales del diálogo, se genera ya un primer paso hacia un encuentro, que atienda a la diferencia, pero en condiciones de igualdad (o al menos de menor desigualdad). Hasta ese entonces, no merecerá tal título, ya que aún persisten situaciones de desigualdad creciente en diversos ámbitos de la sociedad. Si bien somos conscientes de que el mero explicitar los condicionamientos no alcanza, y que se necesita un cambio estructural en tanto sistema-mundo para lograr reales condiciones de igualdad, consideramos que el hacer visible estas contradicciones puede ser un primer paso en la concientización y consecuente cambio de estas condiciones.

Fornet-Betancourt propone así un tipo de universalidad inclusiva que supone que las culturas humanas “son procesos ambivalentes que reflejan contradicciones de diversa índole entre sus propios miembros” (Fornet-Betancourt, 1994:8). En este contexto de diálogo entre culturas el objetivo no es preservar ninguna de ellas como entidades estáticas y portadoras de valores ontológicos absolutos, porque se conciben precisamente como universos caracterizados por ser “transitables y modificables”, que han de garantizar la

realización libre y personal de todos aquellos sujetos que participan y actúan en ellas. Solo en el reconocimiento de ese “otro”, considerándolo no como una entidad metafísica absoluta, sino como proceso histórico abierto, como una visión de mundo diferente que tiene algo para decirnos, solo desde esta interacción se puede construir “lo propio”, conservando siempre, como parte, huellas de aquella interacción, aun en la propia interioridad de mi identidad o mi cultura⁶.

La filosofía intercultural, al ofrecernos el horizonte del diálogo de culturas, entendido como “fuente” y “motor” de la transformación del filosofar, intenta abrir un nuevo paradigma del quehacer filosófico contemporáneo. Así como una hermenéutica filosófica que es, al mismo tiempo, una hermenéutica de los contextos de la interpretación de la vida y de la interpretación de las interpretaciones de la vida, que no podemos olvidar ni marginar al interpretar cualquier texto. Fernet-Betancourt propone una ampliación de la racionalidad mediante la incorporación de una pluralidad de sujetos y fuentes. Sujetos que posibilitan la reperspectivación de nuestra perspectiva de la totalidad, y que a su vez nos ayudan a descubrir nuestros propios límites, puesto que se nos presentan como aquello indefinido e indefinible desde nuestra posición originaria; donde indefinición no debe implicar en absoluto indiferencia. Como bien señala Fernet-Betancourt: “El otro es entonces, principalmente allí donde nos sale al encuentro, en la alteridad de una forma de vida o cultura, una perspectiva sobre el todo” (Fernet-Betancourt, 1994:20). No es posible reconstruir teóricamente al otro, sino solo escucharlo. En esta línea y siguiendo el análisis de Levinas, sostenemos que el otro es *absolutamente* otro y por ello inabarcable. Nos desborda en su infinitud, por lo cual no se puede lograr una identificación con él, o no por lo menos en un sentido de identidad como totalidad de lo mismo. Solo resta abrirse sosteniéndose en el respeto y la pasividad, lo cual no implica un respeto o una pasividad rayana en la indiferencia. Más bien todo lo contrario, ya que el sujeto levinasiano es un sujeto responsable por el otro. Hay una demanda ética originaria. Cabe destacar que el otro en Levinas es un otro previo a la constitución misma del sujeto, ya que éste lo constituye. Esta instancia se sitúa entonces como una dimensión ontológica previa a la del sujeto constituido.

Se podría pensar entonces que este profundo acercamiento excede la relación distancia-proximidad,

⁶ Para ampliar la noción de identidad como la constitución de lo propio en función de la relación con la alteridad cfr. Scherbosky (2010), “La subjetividad antropofágica: aportes para una concepción devorativa de la vida”. En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. N° 12. INCIHUSA. CONICET. Mendoza. Argentina.



⁷ Cfr. (Levinas, 2000). Allí desarrolla extensamente la categoría de rehén.

⁸ Para ampliar la relación de distancia-proximidad cfr. Scherbosky, Federica (2010) "Entre la piedad y la obscenidad. Una tensión frente al dolor del otro". En *Hermenética Intercultural. Revista de Filosofía*. N° 18-19. Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez. Santiago de Chile.

⁹ Puede pensarse aquí también el planteo de Walter Mignolo, con sus "epistemologías fronterizas" que atienden a las problemáticas de borde (Mignolo, 1996).

puesto que se llega a la mismísima intimidad en la que el otro es constitutivo del yo, donde el yo es absolutamente responsable del otro, llegando a ser rehén⁷ del mismo. Esta constitución del yo por la alteridad genera la imposibilidad de la indiferencia. No se puede evadir al otro porque no sólo se nos aparece, sino que primordialmente nos constituye. Se sostiene aquí la tensión entre nuestra absoluta responsabilidad por el otro y su absoluta otredad, situación que por un lado nos ata a él, pero que por el otro nos distancia y limita la posibilidad de abarcarlo, de ponernos en su lugar. Se permanece responsablemente allí, pero sin invadir su vivencia –porque aun queriéndolo, tal cosa no sería posible– (Levinas 1971)⁸.

De allí que se deba dejar el espacio abierto para que esto suceda, o más bien abrir el espacio, cultivar este terreno de lo *inter* para que la alteridad se comunique sin bloqueos. Bloqueos que sin duda se harán presentes, pero que no obstante pueden irse amenizando. Implicaría a su vez generar canales alternativos de comunicación que posibiliten la constitución de procesos de traducción diferentes, en tanto zonas de traducción. Esto es parte fundamental del incorporar nuevos sujetos y fuentes a este modo de filosofar otro.

Así en la creación de este espacio *inter* se lleva a cabo la *desdefinición* de la filosofía que implica liberarla de la definición monocultural y posibilita el abandono de modelos de racionalidad específicos, que no pueden decidir sobre cuestiones fronterizas, para asumir finalmente racionalidades consultantes que vislumbran sus límites y pueden afrontar estas problemáticas de borde⁹. De modo que, al poner en jaque esa estructura de racionalidad heredada, se ensaya una experiencia de lo filosófico equivalente a "un campo de posibles sentidos", que implica simultáneamente apertura e indefinición.

Nuevas fuentes y nuevos sujetos: algunas perspectivas filosóficas acerca del arte como desafíos para el diálogo intercultural

A partir de esta apertura de la filosofía, Fornet-Betancourt plantea la necesidad de reestructurarla, puesto que al abrirse a otras fuentes, ciencias y a la sabiduría popular (cuentos, mitos, leyendas, otros) se hace ineludible la creación de una nueva metodología. Esta modificación metodológica implica



–entre otras cuestiones– arrancar la pregunta de lo que nos es culturalmente extraño

...del dominio exclusivo de los conceptos; y procurar entenderla también como pregunta que apunta a la comprensión del otro en su vida y en su corporalidad. El intercambio tendría que abarcar formas histórico-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto (Fornet-Betancourt, 1994:25).

Por ello al transformar la filosofía en este proceso de desocultar “lo evidente” y pensar desde “lo contextual” se impone la necesidad –a partir de este pensar desde la alteridad– de lograr la “realización concreta de una pluralidad de mundos reales”. Y para ello, señala Fornet-Betancourt, la decisiva importancia de “dejar espacios y tiempos libres” para que tales visiones del mundo puedan convertirse en *mundos reales*, para que la diversidad de cosmovisiones encuentre un espacio de visibilidad en la materialidad del mundo compartido.

Junto con Fornet-Betancourt, postulamos el arte como este posible espacio y tiempo de libertad (aunque muchas veces producto del sometimiento), como el resquicio donde se materializan las diferentes visiones de mundo en un pie de mayor igualdad. Ámbito de expresión, de imaginación, de mostración plena sin estar necesaria ni exclusivamente regido por el canon de la racionalidad, sino justamente como alternativa a la racionalidad moderna. Arte como una posibilidad de crítica al desarrollo de la racionalidad moderna-colonial, pero también como la posibilidad de realización de su anverso liberador. Podría resultar contradictorio con lo que venimos planteando de pensar el arte como este posible espacio y tiempo de libertad en el que se pongan en pie de igualdad las diferentes visiones de mundo, casi resonando a los postulados de la autonomía del arte, del arte por el arte, como desapegado de las relaciones sociales y políticas de las cuales es sin duda parte. Por ello nos interesa destacar que pensamos el ámbito artístico en el entramado político-económico-social, que es justamente parte del “desde dónde pensamos” que pretendemos poner en valor como aporte de la filosofía intercultural. La idea de proponerlo como un ámbito privilegiado no lo ubica en un mundo autónomo, sino en un espacio más dentro de la sociedad que presenta características diferenciadas. Axel Honneth, en su teoría de la lucha por el reconocimiento, explica que no se puede



obligar a un sujeto a reconocer, aceptar y menos aún, a querer a otro, pero sí a respetarlo. Además sostiene que desde el Estado o las diversas instituciones pueden generarse espacios para que cada cultura muestre sus perspectivas, cosmovisiones, en otras palabras, su cultura y a partir de allí se incentiven los diálogos interculturales. Honneth sostiene que cada cultura debería tener las oportunidades para ser valoradas socialmente. No ser valoradas de antemano, sino tener la oportunidad, el espacio, para que se dé este proceso (Honneth, 2010:57). Siempre pensando que son espacios optativos, pero que no obstante deberían estar garantizados, al menos como un inicio de posibilidad de mostración del otro. Desde esta perspectiva pensamos el arte en relación con la interculturalidad.

Asumimos consecuentemente las luces y las sombras de una modernidad por demás compleja, por lo que creemos que no podemos afirmar sueltamente que la modernidad fue una sola, que implicó solo una racionalidad vacía que devino Auschwitz, pero sí que ha sido una parte fundamental de este proceso, y que incluso se le dio el sostenimiento teórico y material al hecho. Por ello, postulamos al arte como una posibilidad frente a este aspecto de la modernidad, frente al sometimiento, la opresión, el colonialismo y la actual globalización.

Al pensar el arte como posibilidad de emancipación, pero a su vez como parte del todo social y en este sentido susceptible del sometimiento y la opresión, no podemos pasar por alto el aporte de la Escuela de Frankfurt, pues encontramos en ellos un núcleo teórico de arte-política, a través del cual plantean sus análisis sociales, resaltando las posibilidades emancipadoras del arte y apostando sin duda a ello, pero sin dejar de ver el riesgo de la masificación –en sus analizadas “industrias culturales”–, de la cooptación por parte del mercado, como también el peligro de su utilización en función de la estetización de la política, en relación con la maquinaria estatal totalitaria. Para este núcleo de pensadores el triunfo meramente político no era tolerable, sino que debía ser estético. Como bien señala un estudioso frankfurtiano años más tarde: “La práctica irreflexiva de la burguesía debía reemplazarse por la interpretación humana de la humanidad misma” (Friedman, 1986:17). La transformación de la cultura es nodal para los cambios políticos y económicos, ya que la relación no es tan simple y causal entre economía y cultura,

hay un dinamismo e influencia, una interrelación y no un determinismo. De hecho en los teóricos frankfurtianos encontramos que lo estético expresa el núcleo de la experiencia histórica, un fundamento sobre el cual la realidad se determina a sí misma. El arte no es un efecto posterior de la realidad, sino que arte y vida llegan a ser indiscernibles. Esta coyuntura es la que les posibilita comprender lo estético no solo como el escenario eficaz para la actividad política sino como un mundo íntimamente vinculado con la vida misma (Friedman, 1986:144). Desde una perspectiva similar Nietzsche postula en sus primeros escritos una concepción de la historia imbricada con el desarrollo de la sensibilidad estética, y ésta como afirmación de la vida misma (Nietzsche, 1975)¹⁰.

Así, rescatando el núcleo arte-política y en función de ello la posibilidad de crítica social característica del arte, es que pensamos puede ser un ámbito interesante para generar alternativas de encuentro con el otro, desde otros parámetros que no son necesariamente los establecidos. El arte como crítica a la sociedad y con la creatividad que le es propia, puede ser un ámbito interesante para generar alternativas. Al decir de Marcuse,

Al igual que la tecnología, el arte crea otro universo de pensamiento y práctica en contraste con el universo existente ya dentro de él. Pero en contraposición al universo técnico, el artístico es un mundo de ilusión, apariencia, *Schein*. Sin embargo, dicha apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa¹¹ para la realidad establecida. En las distintas formas del enmascaramiento y del silencio, el universo artístico se organiza de acuerdo con las imágenes de una vida sin miedo... Cuanto más clamorosamente irracional se torna la sociedad, mayor llega a ser la racionalidad del universo artístico” (Marcuse, 1985:267).

Cabe aclarar que tanto en el momento en el que pensaban los frankfurtianos, como en mayor medida en la actualidad, el arte se erige como un ámbito de posibles alternativas, pero que no debemos olvidar que es, como bien lo dice Marcuse, *amenaza y promesa para la realidad establecida*. Puede ser el lugar desde donde comience una verdadera emancipación, pero también está dentro de sus posibilidades propiciar totalitarismos, sometimientos, enajenaciones, mercantilizaciones, etc. No es otra cosa que lo que Deleuze trabaja como fuerzas activas o reactivas, como la potente y por ello mismo peligrosa, ambivalencia de la cultura, que

¹⁰ Sostiene incluso Safranski, en su biografía acerca de Nietzsche, que su filosofía es el intento de mantenerse en la vida aun cuando la música se ha terminado. Como escribe en un prólogo autocrítico de su libro sobre la tragedia, en 1872, “esta alma nueva habría debido cantar y no hablar”, y no hay dudas de que es una verdadera lástima, agrega el biógrafo (Safranski, 2009: 18).

¹¹ Justamente en la amenaza y promesa de la ilusión, de la apariencia, de lo artístico podemos pensar en la ambivalencia de la cultura, ya que puede actuar en ambas direcciones. Cfr. (Deleuze, 1971)



ya Benjamín anunciaba en su releído texto de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Es la amenaza de la estetización de la política, como a su vez la promesa de la politización del arte.

La apertura que posibilita el arte es generada así por una especial racionalidad, ya no técnico-instrumental sino profundamente humana y de afirmación de sí. Además, el fenómeno de la transmisión artística es esencialmente binario, lo cual implica que no puede imaginarse sin otro (Gadamer, 1991:52). El fenómeno artístico se asocia en Gadamer a la representación, y a partir de ésta al juego. Obra de arte como juego y éste como autorrepresentación, a través de la cual me comunico con la autorrepresentación del otro que viene a mi encuentro. El *entrar en juego* implica la expansión de uno mismo, como también la del otro. El sentido del juego es un puro *automanifestarse*. No tiene el juego en sí un objetivo en el que desemboque, sino que se renueva constantemente conforme la variedad de sus participantes. No puede darse como algo estático, inmóvil sino como el tránsito y la automanifestación de aquellos que entran en el juego (Gadamer, 1991:145-151). Por ello no puede haber juego ni representación sin otro, sin la participación de aquel a quien convoco y con quien podremos pensar los lineamientos y reglas del mismo de manera conjunta, como poniendo a disposición de la representación nuestro bagaje previo, en busca de un diálogo común y convocando a una participación cada vez más amplia. Encontramos que en Gadamer el arte siempre está en relación con lo colectivo, con aquello que se da como parte de algo común, de un todo compartido. De hecho más allá de la noción de representación relacionada con el juego, que desarrolla en *Verdad y Método*, vuelve a insistir en él en *La actualidad de lo bello*, sumándole a la metáfora del juego, la del símbolo y la de la fiesta. Tópicos completamente participativos, inclusivos y que a su vez van variando, modificándose, de acuerdo a quienes formen parte de ellos.

¹² Da algunos ejemplos que considera como pilares de este camino como son el “japonismo” de Van Gogh y de algunos contemporáneos, la influencia de las máscaras africanas en Picasso, Braque y De Vlaminck, hasta más allá de las visitas mutuas de los artistas dogones del actual Mali y de pintores del holandés *Cobra-Gruppe* (Grupo Cobra) o de la “inspiración africano-europea” que experimentan cuatro artistas togoleses y cinco alemanes en un trabajo en conjunto y que se documenta en varios museos alemanes.

Retomamos también a Kimmerle, quien postula que en el ámbito del arte se desarrolla el reconocimiento de la igualdad de las culturas y la praxis del conocimiento mutuo y del intercambio mutuo mucho más que en la filosofía¹². Afirma este filósofo que en el arte los diálogos interculturales no sólo encontraron un reconocimiento mayor, sino que comenzaron también antes que en la filosofía y sostiene que ellos pueden

reforzar y potenciar los intentos correspondientes de los filósofos. Postula así una profunda vecindad entre el fenómeno del arte y el de la filosofía, sustentándose en la tesis de que en lo propiamente artístico y en lo propiamente filosófico, no hay historia y tampoco progreso –en el sentido que les dio la modernidad ilustrada. Hay desarrollos históricos y progresos solamente en los medios técnicos y en las posibilidades, que son utilizadas por los artistas y los filósofos para su trabajo (Kimmerle, 2002: 21).

Es posible concebir también al arte como símbolo, como aquello que da que pensar, al decir de Ricoeur. Pero enmarcado en la filosofía intercultural proponemos un pensar conjunto, un pensar con el otro, con lo que el otro tiene para decirme, para mostrarme, intentando eliminar –o poner entre paréntesis– los supuestos mediante los cuales construyo al otro, para dejarlo que se manifieste. Pensar que no solo se refleja a través de la palabra sino que abarca numerosas manifestaciones. Se amplían las fuentes hacia otros lenguajes que nos interpelan, pero junto con Fernet-Betancourt

...creemos que ese esfuerzo por promover las investigaciones que nos amplíen las fuentes, tiene que hacerse cumpliendo un giro metodológico. Pues ampliar las fuentes significa ampliar no solamente el campo de estudio o aumentar nuestros “objetos de estudio”, sino también, y fundamentalmente, ampliar los sujetos que hablan su propia palabra en nuestra tradición de pensamiento (Fernet-Betancourt, 1994:49).

Se trata de un desafío que según Fernet-Betancourt debe llevarse a cabo para lograr un diálogo intercultural. Hay antecedentes y algunos atisbos en el cruce “arte-interculturalidad”, como los que propone Kimmerle, y el recorrido teórico y epistemológico que pretende desarrollarse en este trabajo, sin embargo aún no se han realizado plenamente, o no se han puesto en cruce desde una perspectiva filosófica. Por ello es que este giro metodológico, que plantea el autor, se hace cada vez más necesario, puesto que en su propuesta los “objetos de estudio” dejan de ser tales y puros; hay un desdibujamiento de los límites producto de un sinnúmero de significativas interrelaciones, lo cual nos habilita la posibilidad del cruce. Cuestión que se sostiene desde la perspectiva de García Canclini, en el análisis de lo estético que realiza en su último libro, donde afirma que

estamos en medio de un “giro transdisciplinario,



intermedial y globalizado” que contribuye tanto a redefinir lo que entendíamos por arte en el Occidente moderno como en el Oriente pglobal. Al mismo tiempo, las artes participan en la redefinición de las ciencias sociales que también dudan de su identidad y hallan en el arte no la solución, la salida, sino, como decía Maurice Merleau-Ponty acerca del marxismo, un lugar a donde uno va “para aprender a pensar” (García Canlini, 2010:41).

Arte como ese símbolo que da que pensar en Ricoeur, o como el lugar adonde uno va para aprender a pensar en García Canlini, pero siempre y una vez más desde una dimensión conjunta, como un aporte y una posibilidad de reflexionar sobre quiénes somos, sobre nuestros límites, sobre nuestras aperturas. Apertura a otros símbolos, a otros lugares de reflexión que se hacen visibles en textos y tradiciones de sujetos no reconocidos, como sucede con lo afro y lo indígena en América. Consideramos entonces que para un descubrimiento de la misma, para que ésta deje de ser una *invención*,

...debería ser prioritario el fomentar las investigaciones y prácticas culturales que corrigen ese proceso de encubrimiento de la realidad plural de Nuestra América poniendo de manifiesto justamente la variada riqueza que la caracteriza en los más distintos órdenes, como por ejemplo, el religioso, el lingüístico, el artístico, etc. (Fornet-Betancourt, 1994:41).

Sostenemos, desde la filosofía intercultural, como una demanda que se reitera en función de las desigualdades mantenidas y agudizadas por la globalización, que hay que abrirse a otras tradiciones para oír el mensaje de las voces ausentes o silenciadas hasta hoy, puesto que aquel sometimiento, aquella supuesta deformidad, aquello imperfecto, esa barbarie aparentemente suprimida ha logrado expresarse por otros canales, aun hoy negados o menospreciados. Escribe así Kusch en sus *Anotaciones para una estética de lo Americano*:

El arte se vuelca con violencia, como venciendo una resistencia, ya que expresa contenido que adopta una forma...En este punto asoma lo tenebroso en el arte. Porque se fija y se contiene en arte una vida postergada frente a lo social. O sea, se vuelve a traducir en formas o en signos comprensibles aquello que socialmente fue excluido o relegado como algo tenebroso frente a la inteligencia social. Mientras el cuerpo social deambula dentro de su propia estructura intelectual, la vida le cuestiona sus derechos por intermedio del arte (Kusch, 2007:532).

Finalmente podemos considerar que dentro de los

desarrollos de la filosofía intercultural lo artístico representa no solo una ampliación de las fuentes y una consecuente modificación metodológica, sino que a su vez implica un avance en el reconocimiento y la apertura al otro en el contexto del diálogo entre culturas, pues la posibilidad de un diálogo artístico (aun cuando no exista ni haya existido bajo este nombre en todas las culturas), implica ya un cierto reconocimiento de la otra cultura, que es en parte la propuesta de Honneth, al pensar espacios de mostración cultural que abran el camino al reconocimiento. De allí que Fernet-Betancourt convoque a

...atreverse en la investigación filosófica a ir más allá de lo transmitido y documentado por escrito según los cánones o exigencias de la forma filosófica que conocemos. Habría que consultar fuentes sin prejuicios; fuentes provenientes de otras áreas como la poesía, la literatura, la religión, etc. Y, más todavía, habría que aprender a superar, sin sentirse incómodo o con mala conciencia, los límites de nuestra cultura escrita, para oír y darle su lugar también a otras fuentes trasmisoras de su pensamiento, cuyas voces no objetivan su decir en la escritura, si no que lo transmiten en su específica cultural oral. Además tendría que crearse el espacio para que el rito y el símbolo puedan asimismo concurrir a la cita en el coro de las voces del pensamiento iberoamericano (Fernet-Betancourt, 1994:47).

Por último, nos interesa recalcar que son procesos que se están dando en el presente y análisis que se están llevando a cabo, al menos en lo que respecta al cruce entre filosofía intercultural y arte, o desde la perspectiva sostenida por García Canclini entre ciencias sociales y arte, puesto que el arte empieza a ser un ámbito cuya injerencia nos ayuda a reflexionar sobre la posibilidad de alternativas, de otras realidades, de otras historias posibles. Como sostiene Néstor García Canclini en su libro *La sociedad sin relato*, lo artístico posibilita otro modo de conocimiento que nos hace cuestionarnos e incluso hoy modificar, la noción de ciencia y de sus métodos, ya que los artistas se presentan como investigadores y pensadores que desafían en sus trabajos los consensos antropológicos y filosóficos sobre los órdenes sociales, sobre las redes de comunicación o los vínculos entre individuos y sus modos de agruparse. Así considera a las obras no solo desde su comprensión interna, sino como

...experiencias epistemológicas que renuevan las formas de preguntar, traducir y trabajar con lo incomprensible o lo sorprendente. El hecho de que ninguno de estos artistas ofrezca respuestas



doctrinarias ni programas ayuda a concentrarnos en los dilemas de la interrogación. Su libertad, mayor que la de un científico social, para decir con “metáforas” condensaciones e incertidumbres del sentido que no encontramos cómo reformular en “conceptos” lleva a reconsiderar las articulaciones entre estos dos modos de abarcar lo que se nos escapa en el presente (García Canclini, 2010:47).

Pensar el arte en cruce, como experiencia epistemológica, que renueva la forma de interrogar, de abrir espacios que abarcan otras fuentes, en función de otros modos de dialogar en este sistema-mundo tan profundamente desigual es el camino que pretende abrir este trabajo.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor (1969). *Dialéctica del iluminismo* (con Horkheimer). Buenos Aires: Sur.
- ADORNO, Theodor (1980). *Teoría Estética*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, Walter (1973). *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*. Madrid: Taurus.
- CASTRO-LUCIC, Milka (2004). *Los desafíos de la interculturalidad*. Santiago de Chile. Programa Internacional de Interculturalidad: Universidad de Chile.
- DELEUZE, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica: DEI.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2001). *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2003). *Culturas y poder*. Bilbao: Desclée.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004). *Crítica intercultural de la filosofía*. Madrid: Trotta.
- FRIEDMAN, George (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GADAMER, Hans George (1991). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GADAMER, Hans George (1997). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2010). *La sociedad sin relato*. Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, Axel (2010). *Reconocimiento y menosprecio*, Buenos Aires: Katz.



- JAMESON, Frederic, y ZIZEK, Slavoj (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- KIMMERLE, Heinz (2000). *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- KIMMERLE, Heinz (2007). *The stranger between oppression and superiority*. En www.kimmerle.nl
- KUSCH, Rodolfo *Anotaciones para una estética de lo americano*. Obras Completas, Tomo 4, Capital Federal: Editorial Fundación Ross.
- LEVINAS, Emmanuel (1971). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, Emmanuel (2000). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena.
- MIGNOLO, Walter (1996). *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La Ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. En: www.waltermignolo.com
- NIETZSCHE, Friedrich (1975). *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- OLIVÉ, León (comp.) (1993). *Ética y diversidad cultural*. México: FCE-UNAM.
- SCHERBOSKY, Federica (2011). *Ideas para una revinculación teoría-praxis desde un enfoque filosófico intercultural*. Actas del I Coloquio de Becarios e Investigadores Jóvenes, INCIHUSA-CONICET, Mendoza, Argentina. Publicación en CD.
- SCHERBOSKY, Federica (2012). *Reconquistas político-estéticas: la alternativa antropofágica*. Trabajo inédito.

Fecha de recepción: 4 de agosto de 2015
Fecha de aceptación: 10 de febrero de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional





María Teresa Brachetta

Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina

mabrachetta@gmail.com

CATOLICISMO Y POLÍTICA EN LA ARGENTINA: UNA MIRADA SOBRE EL LARGO PLAZO

El Mito de la Argentina laica, de Fortunato Mallimacci.
Buenos Aires: Capital intelectual, 2015. 272 pp.

El *Mito de la Argentina laica* pone ante los lectores una larga historia de vínculos, cercanía, negociación, instrumentación de la religión entre diversos actores de la política, el Estado y el universo católico. No se propone una reconstrucción histórica minuciosa, más bien selecciona “momentos típicos-ideales” que resultan significativos para entrever las relaciones habidas entre la religión y la política en una periodización que atiende al largo plazo, que va desde mediados del siglo XIX al presente.

En este sentido se puede decir que el libro ofrece tres contribuciones notables:

- recoge, sistematiza y compila un conjunto notable de evidencias empíricas construidas por diversas investigaciones.
- ofrece esa sistematización en un marco sintético para

un público amplio y “no especializado”. Es decir se propone poner en contacto, virtuosamente, el campo académico con diversos públicos y estimula la reflexión crítica de un “sentido común” que ha naturalizado el vínculo entre la religión católica, el Estado y la nación.



- fortalece y expande la vitalidad y el reconocimiento del campo de estudios de la religión al poner en circulación masiva temas y cuestiones encerradas en círculos más estrechos.

Al convertir el universo cultural católico en un objeto de estudio histórico, el libro contribuye a desnaturalizar las relaciones entre religión y política. Esas relaciones –hasta hace no tanto tiempo– aparecían intocadas en el campo académico. Y se podría decir, también en la mayoría de las narrativas históricas sobre la nación.

Igualmente reconocible es el empeño puesto en el análisis histórico del largo plazo, sostenido por la acumulación de evidencia empírica. El enfoque desplegado además se sobrepone a formas poco felices de ejercicio historiográfico. Aquellas propensas a la lectura maniquea que congela visiones esencialistas y que coloca en un lugar todas las virtudes y, simétricamente en otro, todos los defectos. Visiones poco afines al matiz y a la aceptación de las contradicciones, incapaces de anclar y articular coyuntura y larga duración, que enfatizan en el fragmento y obturan miradas complejas.

La hipótesis de que en el país ha existido, por largo tiempo, una matriz político religiosa hegemónica que vincula religión católica y política se despliega en un análisis que recorre desde fines del siglo XIX hasta entrado el XXI, pero hace foco en la décadas del 1930 a 1960. Y ofrece múltiples evidencias de que han sido estas últimas décadas –la de los años 30 a los 60– los momentos de mayor afianzamiento de esa matriz. No obstante, si al autor se esfuerza en ofrecer evidencia de la existencia de esa matriz, que penetra en todos los poros de la cultura política de los argentinos construida en el largo plazo, también le importa destacar que esa matriz opera de diferentes modos en cada coyuntura.

Al hacerlo, el autor pone el foco sobre la multiplicidad y diversidad de actores que han puesto en juego esa matriz. Esta perspectiva incita a advertir expresiones contradictorias y hasta conflictivas de esa matriz. Como dice el autor: “Lo católico se expande en diferentes direcciones e impregna el Estado, la sociedad y múltiples imaginarios y visiones del mundo”. Es decir, no hay un catolicismo, sino muchos y diferentes. Así también, no hay un único actor vehículo y expresión del catolicismo –la Iglesia católica– sino muchos, en buena medida en tensión y conflicto: la jerarquía, los fieles, las organizaciones de laicos, diferentes experiencias



de militancia juvenil católica, por nombrar algunos. Tampoco lo político está analizado en clave unidimensional, sino en la multitud de expresiones y actores que lo ponen en circulación y escena: los partidos, los movimientos sociales, las organizaciones de la sociedad civil, las protestas callejeras y otros.

El análisis de la relación entre lo religioso y lo político no se aplana a la relación entre Iglesia católica y poder político, que es –no obstante– una dimensión importante para el autor, sino que se enriquece con una mirada a múltiples articulaciones entre diversos actores de lo religioso y lo político.

El autor parece proponerse asimismo interpelar a los lectores sobre la carga ideológica contradictoria que conllevan ciertas sentencias o apotegmas. Ciertos términos sobre los que nos plantamos a diario para pensar, actuar, opinar, militar. Muchas de esas sentencias/ideas/palabras –dice Mallimacci– están informadas por una trayectoria histórica que se desdibuja a partir de su uso naturalizado por el “sentido común”. Al usarlas sin revisarlas las reproducimos acríticamente.

Por eso, el autor propone un recorrido para descubrir la carga simbólica, el imaginario político ideológico, el contexto y los propósitos de los actores que las formularon.

Como nos ha enseñado la renovada historia cultural, las ideas se expresan en un lenguaje que no se construye en el vacío. Los significados están profundamente vinculados al contexto, al sentido y los propósitos de los actores, a sus colocaciones y disputas en el contexto. Las ideas no son totalidades unívocas congeladas en el tiempo sino que se elaboran y reelaboran al paso de la lectura y la apropiación que hacen los actores que las portan en cada coyuntura. La reproducción acrítica es lo que posibilita la continuidad de esa matriz de sentido político religiosa hegemónica.

En este sentido, podemos decir que las palabras-ideas puestas en el contexto en que fueron formuladas no solo recuperan la potencia y la fuerza del momento de su formulación, sino que además, exhortan a los lectores sobre su problematicidad, y sobre los riesgos de su “uso” anacrónico.

Desde el primer capítulo el autor se dedica a argumentar y cuestionar “el mito de origen de una república laica”, asediada luego en el siglo XX por el proyecto de la “nación católica”, es decir un catolicismo que descubriría las virtudes

de ensamblarse con un proyecto de nación. Desde el mismo momento de la implantación del orden revolucionario republicano, presuntamente inscripto en la secularización antimonárquica, la religión católica habría sido funcional a la necesidad de disciplina y cohesión que demandaba la nueva organización estatal. La preocupación de lograr cohesión identitaria informa los enunciados de los intelectuales de la época (Alberdi, por caso, Sarmiento). ¿Por qué sino instaurar el catolicismo como religión del Estado expresa en los documentos que sirven de base al nuevo orden constitucional? Al parecer el antihispanismo y la idea de la religión como atraso y rémora convivieron y se articularon con la demanda de un nuevo orden estatal. Si existieron, ¿cuáles son las articulaciones entre la “religión cívica” –propuesta por los liberales– y el catolicismo? Aquí el autor ofrece un repertorio de observaciones que incitan a advertir la contradicción entre la subordinación de la Iglesia católica al poder estatal, y la legitimación del poder simbólico de la religión católica en el proceso de consolidación del Estado nacional.

Asimismo, todo el discurso legitimador del control estatal sobre la conflictividad social –“cuestión social”– de fin de siglo se asienta en la moral cristiana, que además de ofrecer ese marco de regulación y disciplina para la vida privada de los nuevos ciudadanos, ofreció una identidad de sustitución –“lo católico”– para los inmigrantes. La identidad católica constituiría entonces un punto de intersección que permitiría recrear una identidad de pertenencia a los migrantes. Por ese tiempo, la consolidación y centralización del poder del Estado vaticano, con Pío IX y el Concilio Vaticano I, y las relaciones que instaura con los nuevos Estados latinoamericanos, aparecen como otra fuente de contradicciones de aquello que se ha concebido como el proceso de afirmación de Estados liberales e identidades laicas en América Latina.

El surgimiento del catolicismo “integralista” en las primeras décadas del siglo XX agenda la necesidad de reflexionar sobre la aparición de “otro catolicismo” preocupado por la conflictividad y la amenaza identitaria de los universalismos de izquierda (socialismo y anarquismo). Este catolicismo se propondrá articular lo católico con lo nacional, como anclaje para una identidad de sustitución para los recién llegados.

El autor propone entonces advertir en el recorrido histórico la identificación de diferentes catolicismos: uno



“liberal” preocupado por el orden, uno “burgués” que atiende a disciplinar y a nacionalizar desde la moral cristiana. Luego el surgimiento de otros nuevos catolicismos: “intransigente” “integralista”, “integrista”, “social o de acción”, “espiritualista o místico”: todas categorías que ofrecen evidencia de la diversidad y la articulación de discursos competitivos y contradictorios en el interior de un catolicismo que no es uno sino muchos.

Persiguiendo la trayectoria histórica, el autor llama a internarse en esta diversidad de experiencias y categorías que dan cuenta de un fenómeno complejo, compuesto por diversas identidades en tensión y disputa. Al mismo tiempo, presenta la manera en que esos catolicismos ensamblan, intervienen, instrumentan, modulan y ofrecen discursos identitarios a los actores de la escena política: partidos, Fuerzas Armadas, sindicatos, organizaciones civiles. En esa sociedad pluriétnica y aluvial de las primeras décadas del siglo, los diversos catolicismos parecen subordinarse al catolicismo intransigente o integral en lucha contra la universalización de las ideologías seculares: liberalismo, socialismo, comunismo. En esa trayectoria el catolicismo intransigente se “nacionaliza”, se reinventa como fuente de identidad nacional y despliega un vigor cohesivo hegemónico que se prolonga con fuerza desde los primeros 30 a la década del 40. Sin embargo, va a ser en el interior de lo que parece ser una identidad homogénea que conviven múltiples y contradictorios clivajes en disputa permanente.

La vitalidad identitaria del catolicismo integral tiene su correlato en la proyección de la institución, en la conformación del clero y en la expansión de la jerarquía y su vinculación con el poder político, pero sobre todo en la movilización de los “católicos de a pie”. La creación de la Acción Católica constituye un dispositivo central en la ruta de popularizar el catolicismo y dotarlo de bases y cuadros militantes. Su estructura, las formas de reclutamiento, las estrategias de adoctrinamiento, la producción discursiva, las prácticas militantes de reflexión (lectura de la Biblia) y de acción (“ganar la calle”) son descriptas con minuciosidad por el autor. Al mismo tiempo, incitan a pensar la forma en que esa matriz organizativa y mesiánica, su concepción del compromiso y de la “misión” militante, se ha proyectado a otros actores religiosos y políticos en épocas más recientes. Por caso, la forma en que esa matriz reaparece en las organizaciones revolucionarias insurreccionales de los

60-70. No obstante esta matriz que da lugar a una estructura fuertemente cohesionada y sólida, va a sucumbir bajo las tensiones de la disputa doctrinal, ideológica, política.

En su mirada de largo plazo el autor no elude ni desconoce las interpretaciones que vinculan el integrismo católico a los orígenes del peronismo, pero propone ampliar el registro de análisis para advertir que la experiencia peronista operó “dislocando” el proyecto prefijado de la “Nación Católica” para refundar su propio proyecto. Y ofrece como evidencia de esta “dislocación” la reapropiación y la torsión particular que hizo el peronismo de algunos motivos de la discursividad católica integral y nacionalista: por caso el par pueblo/trabajadores. Evidencias de esas reapropiaciones se pueden ver en la discursividad de personajes tan singulares y contradictorios como Eva Perón, el sacerdote Hernán Benítez y el propio Perón. Luego, en los años 60, al ritmo de los nuevos tiempos, el catolicismo tercermundista produciría su propia flexión sobre motivos del catolicismo integral influidos por la renovación del Concilio Vaticano II y al paso del “compromiso con los pobres” enunciado en Medellín. En el desarrollo del capítulo se puede reencontrar los actores y movimientos en que se desplegaría la militancia tercermundista en diversos ámbitos: pastoral, social, intelectual y político, y que propiciaría a un tiempo el diálogo con las nuevas izquierdas y los movimientos políticos insurreccionales.

No podemos extendernos mucho más, pero debemos decir que no quedan fuera del análisis los tensionados y contradictorios actores católicos que se enfrentaron, tanto en la última dictadura como en el retorno a la democracia.

Asimismo, que si se puede reconocer que ha habido catolicismo proactivo en la construcción de sociedades más justas, también conviene advertir una fuerte vinculación entre católicos y FFAA en la trayectoria histórica del largo siglo XX, a la cual el autor le dedica un capítulo del libro.

Finalmente, el autor advierte que en el siglo XXI la hegemonía del catolicismo integral parece extinguirse. Los procesos de pluralización e individuación cultural han diluido la hegemonía de una matriz de redención religiosa que logró hegemonizar adhesión religiosa y política. Sin embargo, el autor no se guarda una última interpelación: ¿es Francisco el profeta que viene a intentar reverdecer el catolicismo integral y de masas que fuera a un tiempo instrumento de diversos actores políticos, y vehículo para el crecimiento de



su legitimidad cultural?

El libro pone en circulación muchas preguntas, pero su objetivo principal parece ser la exhortación a pensar los fenómenos y la trayectoria político-religiosa del país como compleja y atravesada de contradicciones, que no autoriza definiciones binarias como la oposición entre una república laica, progresista y plural, asediada por una “nación católica integral y conservadora”. Hay en esa trayectoria cruces, matices, contradicciones. Pero también ensambles y continuidades. Así como el catolicismo integral estableció afinidades con la FFAA por la defensa del *statu quo*, también las tuvo con sectores de la militancia insurreccional y revolucionaria por la justicia social. Ese catolicismo parece diluirse en la Argentina actual, sin embargo la Iglesia católica se resiste a renunciar a su relación de hegemonía y privilegio con el poder político.

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2016

Fecha de aceptación: 10 de marzo de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Andrés Carlos Gabriel Pérez Javaloyes

Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina

andresperez0000@hotmail.com

LA ECONOMÍA DESCALZA A LA LUZ DEL “A PRIORI ANTROPOLÓGICO”

Resumen: El humanismo latinoamericano a pesar de tener larga data, lo abordamos en los 60 y 70 del siglo XX. Muchos de quienes siguieron esta línea de trabajo sufrieron diferentes formas de exilio. Por un lado, tomamos “la prueba del a priori antropológico” propuesta por Arturo Roig que tiene como temas centrales: el “a priori de la subjetividad”; el “a priori de la empiricidad”; y el “a priori de la cotidianidad”. Por otro lado, aplicamos esta metodología a la obra del pensador chileno Manfred Max-Neef, “La economía descalza”, gestada en los años 70. La obra aborda la distinción entre necesidades y satisfactores de necesidades, como consecuencia de lo cual se postula el “a priori de la empiricidad” y se analiza el sentido de la noción “pobreza” y sus efectos sobre la emergencia de patologías sociales. Para Max-Neef, desde “el a priori de la historicidad” se posibilita la visibilidad de grupos humanos en la historia de Nuestra América. Su propuesta humanista se enfoca en pensar y construir una sociedad utópica que parte de una filosofía política “eco-anarco-humanista”. Por último, se rescata el ejercicio del “a priori social de la cotidianidad” que valora y reconoce los saberes que las comunidades ecuatorianas tienen de su condición, dificultades y potenciales. En síntesis su trabajo se despliega en un juego de inteligibilidades que oscilan entre una descripción general de fenómenos sociales al impacto subjetivo y la construcción de la subjetividad.

Palabras clave: Subjetividad, Cotidianidad, Historicidad, Empiricidad, Max-Neef

Barefoot Economics in the light of an “anthropological a priori”

Abstract: The Latin American humanism, in spite of having a long-standing existence, will be addressed in the context of the 60s and 70s of the 20th century in the present article. Many of the thinkers that followed this line of work were exiled in different ways. On the one hand, we select the “test of an anthropological a priori” proposed by Arturo Roig, which central themes are: the “a priori of subjectivity”; the “a priori of empiricity”; and finally, the “a priori of everyday life”. On the other hand, we apply this methodology to the work of the Chilean philosopher Manfred Max-Neef “Barefoot Economics” developed in the 70s. The distinction between needs and satisfiers of needs, as a consequence of the “a priori of empiricity” is addressed in this work, analyzing, this way, the meaning of the notion of “poverty” and its effects on the emergence of social pathologies. For him, the “a priori of historicity” enables the visibility of human groups in the history of Our America. Max Neef’s humanist proposal focuses on thinking and building an utopic society, based on an “eco-anarcho-humanist” political philosophy. Finally, we talk about the exercise of the “social a priori of everyday life”, which leads to appreciate and recognize the knowledge that Ecuadorian communities possess about their condition, difficulties, and potentials. In summary, Max-Neef’s work unfolds in a composition that ranges from a general overview of the social phenomena to the subjective impact and the construction of subjectivity.

Keywords: Subjectivity, Everyday, Historicity, Empiricity, Max-Neef



Introducción

Los años 60 estuvieron marcados por la extensión y profundidad de los procesos de insubordinación y conflictividad social que recorrieron tanto las sociedades del capitalismo central como las de los países del capitalismo periférico en una geografía teñida por movimientos revolucionarios, luchas de liberación nacional, experiencias de transformación social bajo la referencia al socialismo y los procesos de descolonización. Una década signada en América Latina por la Revolución Cubana, su significativa influencia regional, la radicalización política, social e ideológica de diferentes y amplios sectores sociales entre los que se destacó la actuación juvenil (Seoane, 2009:3).

En los años 70 se empiezan a considerar y consolidar alternativas teóricas latinoamericanas en modo de resistencia en las universidades frente al modelo neoliberal mundial y a los modelos imperialistas: el norteamericano, el eurocéntrico, y el ruso-asiático. Como así también, surgen diferentes movimientos sociales (Seoane, 2009:3), estudiantiles, sindicales que luchan contra las oligarquías nacionales. En el contexto de la Guerra Fría los modelos capitalista/comunista se mantenían en tensión y constante lucha, tanto ideológica, política, social, y económica.

Las teorías marxistas en sus versiones, leninistas, troskistas y maoístas principalmente tuvieron prácticas sociales de base y una acepción en varios países latinoamericanos. Frente a estas vertientes heterogéneas pero articuladas en el bloque soviético, combatían el desarrollismo y el capitalismo neoliberal ejercido por el bloque capitalista liderado por Estados Unidos. Esta constante lucha de los bloques por articular el Tercer Mundo (Escobar, 2007) generó una negación, una ocultación mediática y académica de las propuestas a veces ambiguas, a veces contradictorias o sincretistas pero “propias” de los países latinoamericanos.

En este particular escenario político latinoamericano de posguerra que estuvo signado por las tentativas de “modernización capitalista” emprendidas por las burguesías latinoamericanas, con intensos procesos de resistencia y de movilización social tendientes a ampliar los límites y los contenidos de las democracias y los derechos “realmente existentes” en la región. En este contexto floreció y se desarrolló un estimulante debate sobre los orígenes, características y funciones de los Estados-nación latinoamericanos, y sobre su



inserción subordinada en el sistema-mundo.

En Santiago de Chile, entre 1969 y 1974, se elaboró la Teoría de la Dependencia, integrada por un número calificado de investigadores sociales (Roig, 2011:49). Las discusiones entre los autores del estructuralismo cepalino y lo(s) teórico(s) de la dependencia (Borón, 2008: 21) constituyen –entre otros– los ejemplos más emblemáticos de este enriquecedor debate en torno al cual se consolidaron las corrientes de la teoría política y social crítica en los 60 en América Latina.

Los debates latinoamericanos en torno del subdesarrollo, el Estado, la cuestión nacional y las clases sociales constituyeron una inédita y enriquecedora experiencia intelectual y política cuyo reconocimiento trascendió las fronteras regionales.

El inicio del largo período neoliberal, signado por la irrupción de las dictaduras militares en Sudamérica a partir de mediados de la década de 1970 y por la derrota de los movimientos populares, significó, en el plano intelectual, el debilitamiento del pensamiento propio latinoamericano. (Taddei, 2014: 3)

A nuestro entender las propuestas críticas generadas en los países latinoamericanos –Teoría de la Dependencia, el desarrollismo cepalino–, también generaron el solapamiento de otras propuestas que no lograron por un proceso de normalización tener impulso en las universidades y academias.

Una de las corrientes latinoamericanas gestada en los 60 y 70 que alcanzó un fuerte asentamiento en diversas disciplinas sociales y académicas fue el *humanismo latinoamericano*. Esta corriente, en general desperdigada, tiene sus diversas manifestaciones y conceptualizaciones heterogéneas, en cine, por ejemplo, con el humanismo aymara de Jorge Sanjinés (Bolivia); en la filosofía, con el humanismo crítico de Arturo Roig (Argentina); en la economía, con el humanismo descalzo de Manfred Max-Neef (Chile); entre otros. El humanismo latinoamericano tiene una extensa tradición de diversidad compleja, que se puede rastrear tanto en la colonia, con Bartolomé de las Casas; en las guerras independentistas, con el pensamiento político de Félix Varela (Cuba) o en el pensamiento emancipatorio de José Martí (Cuba); en la consolidación de los Estados nación o en la etapa de los populismos latinoamericanos (Argentina).

Entrelazada a la temática de los humanismo de los 60 y

70 en América Latina surge visiblemente una problemática que reúne a estos pensadores: ¿de dónde son?, ¿desde dónde nos hablan?, ¿cuál es el punto de partida?, ¿cuáles son sus lugares de formación?, ¿cómo construyeron su subjetividad?, ¿cuáles son los supuestos sobre los que asientan sus teorías?

Estas preguntas ponen en evidencia “el problema del exilio”. Gran parte de los intelectuales antes mencionados fueron censurados, silenciados, exiliados y en el peor de los casos asesinados en distintas dictaduras de Cuba, Bolivia, Brasil, Chile y Argentina.

Por un lado, cuando decimos “exilio” nos referimos a la involuntariedad o a la obligación: limitación de la libertad o tiranía, en un sentido político. Porque el exilio, ante todo, representa una formulación política y no debe de ser confundido con el término expatriación, de carácter general y más próximo al concepto de “exilio voluntario”.

Por el otro, todo exilio físico representa esa salida o huida de un país, un lugar, en el cual se tiene una contención sentimental, un proyecto de vida personal y una militancia social, esto es, la construcción de una identidad personal en el seno del interés común y la cultura compartida con el otro. La palabra “identidad” juega un papel fundamental en dicho fenómeno puesto que el desplazamiento, la separación, supone una inminente ruptura de la misma. Esto puede llevar muchas veces a una sensación de desconcierto y dolor: el desarraigo, la añoranza, la injusticia, la impotencia.

Si planteamos el exilio como filosófico surgen, por un lado, las siguientes preguntas: ¿cómo se constituye la subjetividad a partir del exilio?, ¿cómo los sujetos objetivaron las experiencias de exilio?, ¿cuáles son los diversos modos de reconocimiento y gestación de la historicidad?, ¿cómo operan los desplazamientos espaciales en la construcción de la subjetividad? Por el otro, ¿qué mecanismos se utilizaron para forzar los exilios?, ¿cómo se gesta la cotidianidad negativa? (Roig, 1984:10).

Tomamos en este caso a Manfred Max-Neef. Tanto en su experiencia vital relatada en *La economía descalza. Señales desde el Mundo Invisible* (1986) como la teoría socio-político-económica que se desprende del proyecto llevado a cabo en el norte de Ecuador a partir de 1971.



El marco del “a priori antropológico”, una mirada filosófica sobre *La economía descalza*

Revisando el “a priori de la subjetividad”, esto es, lo que se suele llamar “datos biográficos”, ¿quién es el que escribe?, ¿desde dónde?, ¿cuáles son sus antecedentes? El chileno Artur Manfred Max-Neef nació en Valparaíso el 26 de octubre de 1932, es un economista, ambientalista y político chileno. De descendencia alemana, aprendió de su madre una educación humanista y musical; y de su padre, una formación vinculada a la política y la economía.

Entre sus principales obras están *La economía descalza. Señales desde el mundo invisible* (1982), *Desarrollo a escala humana: Conceptos, aplicaciones y reflexiones* (1993), *La dimensión perdida: La deshumanización del gigantismo* (2007) y *La economía desenmascarada: del poder y la codicia a la compasión y el bien común* (2014).

En los años 50 trabaja en la compañía Shell como directivo, en 1957 decide abandonar para siempre el trabajo en empresas privadas para comenzar a enriquecerse intelectualmente de manera independiente. Posteriormente, en 1961 toma un puesto académico en la Universidad de California en Berkeley, acompañando a sus alumnos en las protestas en contra de la Guerra de Vietnam. Su participación en congresos, su condición de políglota y su conocimiento de las teorías del desarrollo, lo llevan a participar de los encargos de jefatura de proyecto para la ONU (en especial la FAO) y la OEA.

Al inicio de la década del 70 el economista trabaja en Ecuador, con pequeños campesinos indígenas de la región noroccidental. Llega a Quito en enero de 1971, donde comienza a trabajar en un plan de operaciones llamado Planificación de Programas Zonales para la Modernización de la Vida Rural en los Andes, popularizado después por su sigla ECU-28. Este programa surgió de dos años de análisis y diálogo entre el gobierno ecuatoriano, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y la OIT. Después de trabajar de forma intensa por más de 18 meses, es dado de baja de forma repentina.

En 1973 acepta un puesto académico en la Universidad de Chile, pero el mismo año se produce el Golpe de Estado que da inicio a la dictadura liderada por Augusto Pinochet, y debido a su trabajo realizado en Ecuador, no es bien visto

por el régimen militar, por lo cual decide exiliarse en 1974 en Argentina.

Comienza a trabajar para la Fundación Bariloche, fuertemente marcada por las ideas de Carlos Mallmann, donde se mezclaban los estudios en ciencias naturales, matemáticas y música. Escribe el estudio *Límites de la pobreza*, en el cual se presenta el “Modelo de Bariloche”, una alternativa optimista a lo expuesto en el reconocido informe *Los límites del crecimiento* de Donella Meadows, publicado en 1972 por el Club de Roma.

En 1977 es invitado a trabajar en un proyecto para intentar revitalizar una pequeña ciudad en el Estado federal de Minas Gerais, Brasil. Las ideas desarrolladas en estos trabajos acaban por materializarse en su libro *La economía descalza. Señales desde el Mundo Invisible* (1986).

En 1983, Max-Neef es galardonado con el premio *Right Livelihood Award*, considerado el Premio Nobel alternativo de Economía. Posteriormente, funda en Santiago el ya desaparecido Centro de Estudio y Promoción de Asuntos Urbanos (CEPAUR), a través del cual pone en práctica su teoría del “desarrollo a escala humana”. Se hace miembro del Club de Roma; de la Academia Leopold Kohr, en Salzburgo, Austria, y de la E. F. Schumacher Society, en Inglaterra, llamada así en honor al famoso intelectual y economista Ernst Friedrich Schumacher.

En 1993 es candidato independiente para la presidencia de su país, una empresa destinada de antemano al fracaso en el Chile del milagro económico, a pesar de lo cual recibe un importante voto minoritario.

Posteriormente, Max-Neef es rector de la pequeña, pero reconocida Universidad Austral, en Valdivia (“una ciudad a escala humana”), en el paradisíaco sur de Chile, donde la política de exportación a rajatabla no ha dejado aún marcas visibles.

La labor en la que nos entrometemos parte de la obra *La economía descalza. Señales desde el Mundo Invisible* (1986) para pensar el aporte a la Historia de la Ideas Latinoamericanas (económicas y ambientales), los supuestos de los discursos que relatan los proyectos llevados a cabo en el norte de Ecuador a partir de 1971, y en Tiradentes del Estado Minas Gerais de Brasil a partir de 1978, como también, intentaremos reflotar la teoría socio-política-económica que se dependen de estas experiencias.



Metódicamente, en *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) encontramos como herramienta hermenéutica-crítico-humanista de análisis textual y contextual, “la prueba del a priori antropológico” que tiene como temas centrales: el “a priori de la subjetividad” (lo que mencionamos más arriba, suele llamarse “datos biográficos”): ¿quién es el que escribe?, ¿desde dónde?, ¿cuáles son sus antecedentes?, ¿cómo construye a su interlocutor?, ¿cómo se construye el mismo en su discurso?, ¿cuáles son los modos de objetivación de los sujetos?, ¿cómo ejerce la subjetividad?; el “a priori de la historicidad”: ¿cuáles son los diversos modos de reconocimiento y gestación de la historicidad?, ¿cuál noción de “historia” y cómo la construye?, ¿cómo ejerce la historicidad?; el “a priori de la empiricidad”: ¿qué valoraciones sociales están en juego en el discurso?, ¿cómo ejerce la empiricidad?, ¿cómo se entienden las necesidades?, ¿cómo se posiciona frente a lo empírico?, ¿cómo objetivan los sujetos las experiencias (subjetividad)?; por último, el “a priori de la cotidianidad”: ¿cómo asume la cotidianidad y el saber de vida?, ¿cuál es el alcance del nosotros?, ¿cuál es el contexto? , ¿cómo se denota el contexto de la época en el discurso?

Ahora bien, la propuesta central de Max-Neef es la teorización de la puesta en práctica del “desarrollo a escala humana”. El “desarrollo” como la “liberación de posibilidades creativas” de todos los integrantes de una sociedad, un concepto claramente separado del crecimiento económico y sin ser una condición para éste.

¿Cómo se gesta la subjetividad?, ¿cómo interpela a su interlocutor? En este sentido, Max-Neef –sobre todo en los años 70– no es un teórico, sino más bien un pensador pragmático sobre “lo sensato y factible”, que desea inspirar a la gente sencilla de la periferia geográfica y social a desarrollar la iniciativa propia, la responsabilidad y la búsqueda de propia identidad. Difícilmente podemos encontrar un [Estado](#) general de dependencia o una “teoría del Estado” al estilo de Cardoso y Faletto (Faletto, 1999) sino una teoría que parte desde lo pequeño, una mirada que va de abajo hacia arriba, que intenta analizar las necesidades concretas de esta o aquella comunidad.

Pues bien, los lineamientos teóricos que aparecen en este primer período son, principalmente, el pensador británico Ernst Schumacher (Schumacher, 1978), Kohr, la Fundación Bariloche y la Fundación Dag Hammarskjöld. En cuanto al

aporte teórico, Max-Neef quiere ser una voz en el coro de los pensadores alternativos, problematizando e investigando la matriz de “necesidades” y “satisfactores” en América Latina.

Por nuestra parte, nos abocaremos al análisis de la propuesta engendrada en los años 70, puesto que estos trabajos son la raíz de las investigaciones en los 80. Dichas investigaciones alcanzan una configuración más acabada a través de trabajo en equipos, con datos empíricos y con un consistente marco teórico-metodológico.

Efectivamente, toda la labor en los 70 de Max-Neef queda plasmada en el libro *La economía descalza. Señales desde el Mundo Invisible* (1986), este fue publicado originalmente en inglés: *From the Outside Looking In: Experiences in 'Barefoot Economics' por la Dag Hammarskjöld Foundation* en 1982.

Se divide en tres partes. Primero, el Proyecto ECU-28: comunicación horizontal para la participación y autodependencia de los campesinos. Segundo, el Proyecto Tiradentes: Revitalización para la autodependencia de las ciudades pequeñas, y en último lugar, un núcleo teórico titulado *Economía, política y salud: Una síntesis ineludible*, donde explicita el carácter negativo de la política y la economía cuando se vinculan con sus patologías correspondientes.

Ahora bien, acompañando al “a priori de la empiricidad”, podemos preguntarnos: ¿qué valoraciones sociales están en juego en el discurso?, ¿cómo ejerce la empiricidad?, ¿cómo se entienden las necesidades?, ¿cómo se posiciona frente a lo empírico?

Por la manera de redacción de Manfred Max-Neef, se parte de una noción de empiricidad que se manifiesta en la narración de las experiencias en primera persona, relatando las impresiones, reflexiones, expectativas, intereses, comentarios, experimentos. Aunque por momentos cae en “subjetivismos”, muestra a las claras quién y desde dónde nos habla sin ponerse ni ocultarse detrás de estadísticas o pronósticos; situación habitual en los analistas económicos que encubren las intenciones de los enunciadores de las teorías.

Nuestro análisis de *La economía descalza* (Max-Neef, 1986) empezará de atrás hacia adelante por la densidad de los postulados finales, pero no se pierde nunca de vista el anclaje del surgimiento de la teoría a partir de la experiencia personal y social, explicitando a la vez cómo y cuáles son los supuestos con los que construye sus reflexiones.



Por cierto, Manfred se autodefine como “economista” pero deja abierta sus reflexiones a la crítica y la autocrítica:

1.1 Estas notas simplemente son la reflexión de un economista que, con urgente sentido de crítica y autocrítica, pretende plantear interrogantes que ya no obtienen respuestas adecuadas por parte de las tradicionales disciplinas políticas, económicas y de salud (Max-Neef, 1986: 235).

Por un lado, estas acotaciones muestran la simpleza y modestia del autor a la hora de entender y entenderse en los procesos sociales. Por otro, en la lectura de *La economía descalza* difícilmente se pueda concluir el campo disciplinar al cual pertenece el pensador, más allá del título y la autorreferencia que hace de sí mismo como “economista”. La esfera económica es concebida como un componente más de la sociedad humana y, por consiguiente, en íntima conexión con la política y la cultura, con la ecología y la sociología, la psicología y la antropología. Ya no como un mero instrumento de medición del estado económico, sino a partir de un acercamiento práctico de las necesidades humanas con una mirada holística.

1.2 La evidencia central es que las nuevas calamidades sociales se nos revelan, cada día más, ya no como problemas específicos, sino como problemáticas holísticas que no pueden seguir atacándose satisfactoriamente mediante la aplicación de políticas convencionales, inspiradas por disciplinas reduccionistas (Max-Neef, 1986: 235).

Por su parte, se aleja de las discusiones revolucionarias de la época, donde la discusión central es “la toma de poder central por las armas”, acercándose más bien a una noción de gobernabilidad del poder en un sentido horizontal, resguardando el sujeto plural desde la contingencia y la subalternidad urbana pero sin reduccionismo disciplinares:

1.2.3 Exclamaba el Marqués de Sade, en medio del terror de la Revolución Francesa: “Ya no existe ninguna hermosa muerte individual”. De manera análoga, podemos exclamar nosotros, en medio de una realidad actual que nos agobia: “Ya no nos queda ningún hermoso problema particular” (Max-Neef, 1986: 235)

En este sentido, esgrime la centralización de la técnica económica sin poner en el tapete la evolución del capitalismo, sino atiende a la cuestión de la sobreestimación de la economía

como solucionadora de la cuestión social.

1.3.1 Podemos decir, por ejemplo que: si las políticas económicas diseñadas por economistas, afectan *totalmente* –como, de hecho, lo hacen– la *totalidad* de una sociedad, los economistas ya no pueden pretender que su única preocupación son los problemas económicos. Tal pretensión sería poco ética, puesto que implicaría asumir la responsabilidad por la acción, pero no por las consecuencias de la acción (Max-Neef, 1986: 236).

En los 70, en América Latina un punto vertebrador del análisis es la cuestión del desarrollo/subdesarrollo. Manfred sin atacarla como lo hacen los teóricos de la dependencia (Borón, 2008) la resignifica, rompiendo con dicha dicotomía y centrándose en las vivencias humanas. Contrariamente, lo que pone en juego es la carga semántica de la noción “desarrollo” proponiendo una nueva economía, y por ende, una antropología. ¿Pero acaso la cuestión del desarrollo no es una noción social y económica?, ¿cómo entiende el desarrollo?, ¿cuál es la propuesta económica y social de Max-Neef de los 70?

2.1 “El desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos”. Este es el postulado básico de una Nueva Economía y de Otro Desarrollo (Max-Neef, 1986: 236).

Al aceptar este postulado nos conduce a formularnos: ¿cómo puede establecerse que un determinado proceso de desarrollo es mejor que otro? Max-Neef responde: “El mejor proceso de desarrollo será aquél que permita elevar más la calidad de vida de las personas”. Esto desencadena un alud de interrogantes evidentes: ¿qué determina la calidad de vida de las personas? Básicamente, “la calidad de vida dependerá de las posibilidades que tengan las personas de satisfacer adecuadamente sus necesidades humanas fundamentales”, lo cual lleva a inquirirse ¿cuáles son esas necesidades fundamentales? y/o ¿quién decide cuáles son?

En este tema aparece el aporte fundamental de Manfred a la teoría social-económica, la cual deriva de una ontología del desarrollo a escala humana en tanto necesidades humanas. El problema de las necesidades pone al descubierto el “a priori antropo-empírico” o de la “empiricidad”, es decir, ¿cuál es la noción de hombre que construye?, ¿cuáles son los modos de objetivación de los sujetos?, ¿cuál es la noción de empírico?, ¿cuál es *el núcleo teórico a priori* que ejerce? Queda claro que la



concepción y la taxonomía de las necesidades es un *a priori teórico* poco explicitado, y por ende ideológico.

2.3 Se ha creído, tradicionalmente, que las necesidades humanas tienden a ser infinitas; que están constantemente cambiando; que varían de una cultura o medio a otro, y que son diferentes en cada período histórico. Nos parece que tales suposiciones son incorrectas, puesto que son producto de un error conceptual (Max-Neef, 1986: 237).

Manfred, en un esbozo de lo que podríamos pensar como una “eco-nomia-existencial”, distingue entre las necesidades y los satisfactores de esas necesidades, para evitar caer en un error conceptual.

2.3.2 Las necesidades humanas deben entenderse como un sistema: es decir, todas las necesidades humanas se interrelacionan e interactúan. Con la sola excepción de la necesidad de subsistir; es decir, de estar vivo, no existen jerarquías dentro del sistema. Muy por el contrario; simultaneidades, complementariedades y compensaciones son características de la dinámica del proceso de satisfacción de las necesidades (Max-Neef, 1986: 237).

¿Cuáles son las necesidades? Aquí, tal vez, encontramos el punto flaco de la teoría. Dicho punto será trabajado arduamente en la década de los 80. Las necesidades como las ve Manfred Max-Neef se pueden desagregar según categorías existenciales y categorías de valores; esto es, por una parte, las necesidades de Ser, Tener, Hacer, Estar; y por otra, las necesidades de Permanencia (o Subsistencia), Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad. Ambas categorías se entrelazan como una matriz. Esta clasificación permite evitar confusiones como la de pensar la vivienda, la alimentación y el vestuario como necesidades, cuando son satisfactores de la necesidad fundamental de Permanencia (o Subsistencia). Del mismo modo, la educación, el estudio, la investigación, la estimulación precoz y la meditación son satisfactores de la necesidad de Entendimiento. Los sistemas curativos, la prevención y los esquemas de salud, en general, son satisfactores de la necesidad de Protección. De lo que se desprende que un satisfactor puede contribuir simultáneamente a la satisfacción de diversas necesidades o, a la inversa, una necesidad dada puede requerir de diversos satisfactores para ser satisfecha. De todo esto, se desprenden

dos postulados básicos:

2.5 Primero: «Las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables». Segundo: «Las necesidades humanas fundamentales (como las contenidas en el sistema propuesto) son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades» (Max-Neef, 1986: 238).

En consecuencia, postula así, el *a priori* de las necesidades, proponiendo –que no es cosa menor– que son las únicas necesidades posibles en la cual cada sistema económico, social y político en donde el hombre adopta diferentes estilos para la satisfacción de las mismas necesidades humanas fundamentales. En cada sistema, éstas se satisfacen o no, a través de la generación o no, de diferentes tipos de “satisfactores”. Para Max-Neef “las necesidades humanas fundamentales” de un individuo que pertenece a una sociedad consumista son las mismas que aquél que pertenece a una sociedad ascética. Lo que cambia es la elección de cantidad y calidad de “los satisfactores”, y/o las posibilidades de tener acceso a los satisfactores requeridos. En efecto, el cambio cultural es consecuencia de abandonar satisfactores tradicionales para reemplazarlos por otros nuevos y diferentes.

Aunque es muy criticable la configuración y características de las necesidades, como también la *a prioridad* de las mismas, adquieren una forma dinámica si las analizamos en tensiones desde la cotidianidad de culturas diferentes. En este análisis se pone al descubierto la inexcusable variable de analizar el medio ambiente desde sí mismo, quitándole el status de “mero medio” para la subsistencia del hombre.

2.6 El sistema de las necesidades humanas fundamentales, tal como lo describimos, puede aparecer como un tanto estático. Con el fin de no dejar dicha impresión, debe agregarse que cada necesidad puede satisfacerse a niveles diferentes y con distintas intensidades. Más aún, se satisfacen en tres contextos: a) intra-humano o en relación con uno mismo; b) inter-humano o en relación con el grupo social y c) extra-humano o en relación con el medio ambiente. La calidad e intensidad tanto de los niveles como de los contextos dependerá de tiempo, lugar y circunstancias (Max-Neef, 1986: 238).



¿Qué podemos deducir de este giro en la forma de entender las necesidades? Por ejemplo, el modo de entender la noción de pobreza a partir de un determinado umbral de ingreso PBI guarda un corte estrictamente economicista. En *La invención del Tercer Mundo* (2007), Arturo Escobar realiza una genealogía de la noción de “pobreza” y “Tercer Mundo” que abre un panorama para entender la función de estos conceptos en las sociedades latinoamericanas. Por su parte, Max-Neef la entiende, en cambio, como “la inadecuada satisfacción de las necesidades”, esto es, pluralizándolas en “pobrezas”.

2.7.1 Sugerimos no hablar de pobreza, sino de pobrezas. De hecho, cualquier necesidad humana fundamental que no es adecuadamente satisfecha revela una pobreza humana. La pobreza de Subsistencia (debido a ingreso, alimentación, techo, etc. insuficientes); de Protección (debido a sistemas de salud ineficientes, a la violencia, la carrera armamentista, etc.); de Afecto (debido al autoritarismo, la opresión, las relaciones de explotación con el medio ambiente natural, etc.); de Entendimiento (debido a la deficiente calidad de la educación); de Participación (debido a la marginación y discriminación de mujeres, niños y minorías); de Identidad (debido a la imposición de valores extraños a culturas locales y regionales, emigración forzada, exilio político, etc.) y así sucesivamente (Max-Neef, 1986: 238).

Lo que queda oculto es la relación conflictiva entre las necesidades y la concepción de cada una de ellas. Ciertamente, lo interesante es pensar “las marcas autobiográfica” que quedan en las descripciones de las necesidades, como también la inclusión de la Protección, el Afecto y la Identidad en el panorama existencial de las necesidades dejando a trasluz las vivencias del exilio.

Por un lado, tenemos un número reducido de necesidades muy palpables y delimitables. Por el otro, “la inadecuada satisfacción de las necesidades”, es decir, las llamadas pobrezas, no solo son pobrezas, a su vez, cada pobreza genera “patologías sociales”.

La forma de pensar de Manfred Max-Neef se desenvuelve en una dialéctica que oscila entre una descripción general de fenómenos sociales al impacto subjetivo y la construcción de la subjetividad. En el balance de lo patológico pone dos ejemplos—no meramente casuales—de fenómenos económicos decisivos

de los 70: el crecimiento generalizado del desempleo, por una parte, y la magnitud del endeudamiento externo del “Tercer Mundo”, por la otra.

Ahora bien, el desempleo no lo entiende como un proceso de carencia de empleos sino como un nuevo tipo de desempleo, esto es, que tiende a permanecer, y que, por lo tanto, se impone como un “componente estructural” del sistema económico mundial, propio de los 70. Pero ¿cómo se constituye la subjetividad en estos fenómenos?

Es sabido que un individuo que sufre una prolongada cesantía cae en una especie de “montaña rusa” emocional, la cual comprende, por lo menos, cuatro etapas: a) shock, b) optimismo, c) pesimismo, d) fatalismo. La última etapa representa la transición de la inactividad a la frustración y de allí a un estado final de apatía donde la persona alcanza su más bajo nivel de autoestima. Tal como se indica en un estudio canadiense acerca del tema: “Perder el empleo puede provocar un lento y agónico proceso de muerte” (Max-Neef, M. 1986: 240).

De esta descripción estática del proceso de subjetivación, pone a jugar de forma dinámica las necesidades:

3.2.1 Es bastante evidente que la cesantía prolongada perturbará totalmente el sistema de necesidades fundamentales de las personas. Debido a los problemas de Subsistencia, la persona se sentirá cada vez menos protegida; las crisis familiares y los sentimientos de culpa pueden destruir las relaciones afectivas; la falta de participación dará cabida a sentimientos de aislamiento y marginación, y la disminución de la autoestima puede fácilmente provocar crisis de identidad (Max-neef, M. 1986: 240).

La insatisfacción o cesantía prolongada produce *patologías colectivas de frustración que difícilmente se le pueda dar con una solución*. En el caso la deuda externa del “Tercer Mundo” también será responsable de otro tipo de patologías colectivas donde una gran cantidad de países y sus poblaciones tendrán que “colaborar” a costa de quedar debilitados y enfermos.

3.3.1 Señaló, a comienzos de este año, el presidente del Partido Conservador británico, John Gummer: “Estados Unidos importa los ahorros del resto del mundo y exporta la inflación. Esto constituye un grave problema”. Ahora bien, debido a un dólar americano sobrevaluado y a tasas de intereses exorbitantes, las naciones deudoras deberán pasar todas las penurias



para poder maximizar sus ingresos por concepto de exportaciones. Este hecho, inevitablemente, se realizará a costa de la depredación irreversible de muchos recursos, del aumento de hambrunas y de un creciente empobrecimiento, no coyuntural, sino estructural (Max-Neef, M. 1986: 240).

Max-Neef, en cuanto autocrítico cree fundamental, que cada economista, especialmente los ubicados en posiciones de influencia y ejercicio del poder, debiera hacer su propio esfuerzo *de una honesta autocrítica* para descubrirlos y reconocerlos. Esta autocrítica es solo posible partiendo de la noción de que “la economía está para servir a las personas, y no las personas para servir a la economía”, dándole así, un fuerte carácter humanista a la formación de los economistas, los cuales la mayoría de las veces son formados tecnocráticamente con una visión reduccionista de los procesos sociales.

Otra de las patologías que acompañan al desempleo es la violencia partidista dada en el ámbito de la política donde se generaron persecuciones, intolerancias y crímenes políticos. Por su parte, Manfred ve que la tendencia de los principales liderazgos políticos a orientar sus acciones de acuerdo con generalizaciones “increíblemente esquizofrénicas” acerca del “enemigo”, condujeron a un “omnicidio”, es decir, la matanza de todos “nosotros”. Esta tendencia marca una clara forma de gestación de la subjetividad que tiene que ver con un fuerte “rechazo al enemigo”, con el cual es válido tomar las armas para aniquilarlo y corregirlo. El efecto fundamental que generó fueron las *patologías colectivas del miedo*. Max-Neef dice:

4.2 Proponemos aquí que por lo menos cuatro categorías de patologías del miedo deberían reconocerse de acuerdo a su origen: a) por confusión semántica; b) por violencia; c) por aislamiento, exilio, marginación y d) por frustración de proyectos de vida. Seguramente hay otros, pero éstos parecen suficientes para nuestro ejemplo (Max-Neef, M. 1986: 240).

Hay una variedad de recursos y funciones narrativas y comunicativas que tienden a acrecentar la potencia de los discursos opresivos (Roig, A.; 1984). En este sentido, algunos llaman “mundo libre” a un mundo lleno de ejemplos de las más obscenas iniquidades y violaciones de los derechos humanos. Denuncia, también, las variadas formas del terrorismo de Estado, que se aplican en nombre de las leyes y el orden.

Por su parte, la violencia (fenómeno social) perturba directamente “la necesidad de protección” y, de este modo,

da paso a una profunda ansiedad (construcción subjetiva). Por otra parte, el aislamiento, la marginación y el exilio político (fenómeno social) destruyen la identidad de las personas (necesidad negativa) y causan rupturas familiares con destrucción de afectos (necesidad negativa), y generan sentimientos de culpa (pobreza), a menudo acompañados de fantasías o intentos reales de autoaniquilación (pobreza). Además, la frustración de los proyectos de vida (pobreza negativa) debido a una intolerancia política (fenómeno social) aniquiladora de la libertad (pobreza negativa), destruye la capacidad creativa de las personas (pobreza negativa), lo cual conduce lentamente, a partir de un profundo resentimiento, a la apatía y pérdida de la autoestima (pobreza).

El desarrollo dialéctico entre fenómenos-sociales/necesidades/pobrezas/patología-sociales queda como desafío posterior, surgido de las necesidades como Entendimiento, Protección, Identidad, Afecto, Creatividad y Libertad.

Este escueto análisis teórico, en forma de posludio y con características de ensayo tomará, posteriormente, una mayor dimensión a partir del trabajo editado en 1986 *Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro*. Dicho trabajo, será una obra de conjunto entre Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde, Martin Hopenhayn con la colaboración de Felipe Herrera, Hugo Zemelman, Jorge Jatoba, Luis Weinstein. Esta investigación alcanzó una expresión finalmente en el libro editado en 1993, *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y otras reflexiones*. Es imposible pensar la obra *La economía descalza*, sin el *Desarrollo a escala humana*.

Un ejercicio de autoanálisis subjetivo parece recorrer toda la descripción de los proyectos *ECU-28 Comunicación Horizontal para la Participación y Autodependencia de los Campesinos*; y en *Tiradentes: Revitalización para la Autodependencia de las Ciudades Pequeñas*.

En resumen, este ejercicio crítico me llevó a identificar cuatro áreas de inquietud personal: nuestra admiración ilimitada por el “gigantismo” y las grandes soluciones; nuestra obsesión con las mediciones y cuantificaciones; nuestro enfoque mecanicista para la solución de los problemas económicos, y nuestra tendencia a simplificar en exceso, reflejada en la preferencia por una “objetividad técnica” a costas de la pérdida de una “visión moral”, un sentido de la Historia y una inquietud por la complejidad social (Max- Need, 1983: 24)



Aunque partimos de una directriz cigüeñal con matrices específicas, es innegables el aporte epocal de la problemática de los procesos de comunicación y la democratización entre los campesinos de toda América Latina, principalmente en Colombia, donde el campesinado tuvo a partir de la operación Marquetalia (1963) una fuerte conformación y articulación guerrillera (Ansaldi, Waldo, 2012: 382).

En el caso de Ecuador, Manfred diagnostica que en los procesos de comunicación, las comunidades campesinas dependían por tradición de eslabones verticales de comunicación, es decir, cada comunidad planteaba sus problemas ante las autoridades gubernamentales con lo cual la comunicación horizontal era inexistente.

Otras de las matrices que opera en la construcción de la subjetividad en los humanismo de los 70 es la relación teoría y praxis. Esta problemática de la relación teoría y praxis guarda conexión con la noción de empiricidad que construye el autor.

Sólo quisiera agregar a estas alturas que estos sectores invisibles de la humanidad se han convertido en el principal interés de mi quehacer, no sólo desde un punto de vista teórico, sino también como una experiencia concreta de vida... Es por este motivo que, después de haber trabajado cierto número de años como “economista puro”, decidí transformarme en “economista descalzo” y vivir y compartir la realidad invisible (Max-neef, 1986: 41).

Otra arista que tomamos para pensar la Economía Descalza es el “a priori histórico”. ¿Cuáles son los diversos modos de reconocimiento y gestación de la historicidad?; el “a priori social de la cotidianidad”. ¿Cómo asume la cotidianidad y el saber de vida? ¿Cuál es el alcance del nosotros? ¿Cuál es el sujeto de la investigación? ¿Qué valoraciones sociales están en juego en el discurso? ¿Cuáles son las cargas semánticas epocales en el lenguaje?.

Con espíritu crítico y apelando al espíritu subjetivo que opera como orientador preselectivo de los “hechos históricos” sostiene Manfred que “la Historia” es hecha por los historiadores y ningún acontecimiento se convierte en acontecimiento histórico al menos que un historiador lo declare como tal. La mayoría de las veces la historia se construye de forma opresora porque se refiere sólo a un grupo de individuos: aquellos que toman las decisiones y que, a nombre del pueblo, deciden las condiciones bajo las cuales éste tiene que vivir.

¿Cómo rescata Max-Neef la historicidad del ser humano en la labor realizada en los 70? No sólo se trata pensar como entendemos y cómo debe construirse la historia, sino como hacemos para que cada uno tome conciencia de su propia historicidad. Manfred pone en práctica un proyecto de muestra fotográfica que reconstruya la historicidad social de Minas Gerais, Brasil. La repercusión del proyecto llevó a que la exposición adquiriera fama nacional y se decidiera llevarla a otras ciudades. Todos los negativos se guardaron en los archivos históricos y artísticos nacionales, porque se los consideró sumamente valiosos, con repercusión en otras ciudades pequeñas de Brasil.

La exposición se inauguró el 5 de febrero de 1981, en el edificio del antiguo Foro. Casi todo el mundo, incluso los más ancianos que apenas podían caminar, acudieron a este encuentro con el pasado. A cada instante se oían las exclamaciones de la gente cuando reconocían alguno de sus antepasados o recordaban algún acontecimiento olvidado desde hacía mucho tiempo. Muchos viejos y algunos jóvenes tenían lágrimas en los ojos (Max-Neef, 1986: 220).

En este sentido Max-Neef toma partido por la gente que integra las filas de aquellos “invisibles” a los ojos de la “Historia” es, paradójicamente, la misma gente que ha hecho posible la Historia “visible”. Invisibilidad que no solo es histórica sino económica, en cuanto la economía es diseñada por los economistas:

Ningún acontecimiento se convierte en acontecimiento económico a menos que calce con ciertas reglas establecidas por el economista. Como disciplina, la economía se ha convertido repentinamente en una de las materias más importantes de la actualidad. No habría nada de malo en ello si la importancia dada a la ciencia económica correspondiera realmente a su capacidad de interpretar y resolver los problemas que afectan a la Humanidad. Este no es el caso. Sus grandes abstracciones, tales como el PNB (Producto Nacional Bruto), sistemas de precios, tasas de crecimiento, razón capital producto, movilidad de factores, acumulación de capital y otras, aunque reconocidas como importantes, son selectivas y discriminatorias cuando se refieren a la masa de los seres humanos (Max-Neef, 1986: 40).

Ahora bien, el mecanismo de invisibilización de los sujetos tiene que ver con, entre otros, el instrumento de diagnóstico o cuantificadores como el PBI o PNB (Producto



Nacional Bruto), el cual mide actividades que se generan a través del mercado, sin considerar si dichas actividades son productivas, improductivas o destructivas. El resultado de estas limitaciones es que las teorías económicas dominantes no asignan valor a las tareas realizadas a nivel doméstico o de subsistencia. Estas teorías excluyen a los sectores más pobres del mundo y a la mayoría de las mujeres. Manfred Max-Neef propone que debería reconocerse que una medida tan abstracta como el PBI es un indicador engañoso del nivel y calidad de vida, ya que cubre cualquier actividad sin considerar si es beneficiosa o no para la sociedad.

Por otra parte, ya existe evidencia poderosa de que la mejora del estándar de vida (necesidades básicas y suntuarios) constituye una fracción decreciente de cada unidad de aumento del PNB; el resto se gasta en los cambios estructurales requeridos por el propio crecimiento, en sus efectos secundarios y en el manejo de los desperdicios. Debería quedar en claro que el aumento constante en la escala de la actividad económica aliena a los que en ella participan y destruye el elemento humano en el marco circundante (Max-Neef, 1986: 154).

Por su parte, apuesta a un autodimensionamiento de nuestra acción política. Debido a la inercia y la falta de participación que es, “en parte producto de las dimensiones más alienantes en las que hemos caído, se convierte en terreno fértil para que los pocos ganen aún más poder sobre los muchos”. Describe la época diciendo que “estamos en una encrucijada donde la negligencia, la indiferencia y la incapacidad de reaccionar se han convertido en una forma de suicidio. Y ni siquiera de suicidio cometido en aras de un ideal superior, sino de suicidio en defensa de la estupidez y la obstinación”.

Pues bien, frente a la invisibilidad que genera el PBI surge por parte Max-Neef una propuesta en términos económicos, esto es, un nuevo cuantificador demográfico a base de una “persona ecológica” (ecoson). En efecto, la idea central es establecer una “escala aproximada” de un “drenaje razonable de los recursos” que una persona necesita para lograr “una calidad de vida aceptable”.

No sería sorprendente, por ejemplo, descubrir que un habitante de los Estados Unidos equivale a cincuenta “ecosones” y que un sólo habitante de India o de Togo no alcanza a ser más que una fracción

de “ecoson”. Me atrevería incluso a predecir que si midiéramos la población en términos de “ecosones”, descubriríamos que el mundo ya está cargado con cerca de cincuenta mil millones, de los cuales la mayor proporción se encontraría en unos pocos países, los más ricos (Max-Neef, 1986: 60).

Efectivamente, Max-Neef ve que la proporción en la cual la población de “ecosones” excede a “la población absoluta” sería una medición concreta de la cantidad de “excedente de desperdicios”, lo que muestra la magnitud destructiva del problema causado por las dimensiones gigantescas ya sean tanto comunistas, socialistas o capitalistas. El horizonte de comprensión está puesto en aportar un elemento de persuasión para aplicar políticas internacionales más humanistas, dejando de lado, la crítica situación social de dependencia de América Latina.

En este sentido, es un crítico de los desarrollos urbanísticos orientado a las políticas de sostenibilidad. Por lo cual, ve como necesario la búsqueda de una “utopía”, esto es, la búsqueda de una sociedad que sea posible, y que además sea, desde una perspectiva humanista, es decir, una “eutopía”. Aunque su propuesta sobre el “ecoson” parece reducirse a un elemento de medición económico, hay explícitamente en el trasfondo una visión sistemática de mundo.

Las transacciones y las soluciones parciales ya no son útiles, son en realidad engañosas: contaminar o engañar a la gente un poco menos, no es equivalente a vivir un poco mejor o a morir un poco menos, así como un puente que cubre tres cuartas partes de un río, no nos ayuda a llegar a la otra orilla (Max-Neef, 1986: 63).

Pues bien, Manfred entiende la noción de “desarrollo” sobre la base de un humanismo ecológico integral, vale decir, recreando una sociedad eutópica en la cual se parte de una filosofía política “eco-anarco-humanista”. En términos sociales, el asunto radica en pasar de la mera explotación de la naturaleza y de los más pobres del mundo, a una integración e interdependencia creativas y orgánicas. Se trata de llevar los sectores “invisibles” a la primera plana de la vida y permitirles que finalmente se manifiesten y “hagan lo suyo”. Se trata de una redistribución drástica del poder, por medio de la organización comunal horizontal. Se trata de pasar de un gigantismo destructivo a una pequeñez creativa.

Primero, “ecológica” en el sentido de que se basa en la convicción de que los seres humanos, para realizarse,



deben mantener una relación de “interdependencia” y no de competencia con la naturaleza y el resto de la humanidad. Lo no quiere decir en ningún momento, partir de la naturaleza para realizar analogías fértiles que propongan un ordenamiento social como el positivismo o el platonismo.

Segundo, “humanista” debido que sostiene que los humanos tienen conciencia de sí mismos y, a su vez, realizan sus relaciones con la naturaleza y con otros seres humanos, por medio de la cultura.

Tercero, “anarquista” puesto que toda forma de concentración de poder aliena a las personas de su entorno, natural y humano, y limita o anula su participación directa y sentido de responsabilidad, restringiendo su imaginación, información, comunicación, capacidad crítica y creatividad. Tanto “conciencia ecológica” como “comportamiento humanístico” van de la mano. Ve que el regionalismo es una de las salidas a la dependencia de los países del Tercer Mundo:

Los países del Tercer Mundo, con escasas excepciones, se fascinan con la tentación de seguir el camino trazado por las grandes potencias industriales, olvidando que la única manera de alcanzar y consolidar su identidad y reducir su dependencia, es la de promover un espíritu creador e imaginativo capaz de generar procesos alternativos de desarrollo que aseguren un mayor grado de autodependencia regional y local (Max-Neef, 1986: 59).

Por último, nos queda mostrar cómo Manfred Max-Neef ejerce el “*a priori* social de la cotidianidad” en la *Economía descalza*, esto es, ¿cómo asume la cotidianidad y el saber de vida? ¿Cuál es el alcance del nosotros? ¿Qué valoraciones sociales están en juego en el discurso? ¿Cuáles son las cargas semánticas epocales en la arena del lenguaje? (Pérez, A.; 2014) La cotidianidad tiene que ver con el modo cómo se encaran los proyectos llevados a cabo en el norte de Ecuador a partir de 1971, y en Tiradentes del Estado Minas Gerais de Brasil a partir de 1978. La propuesta de Max-Neef tiene que ver con que no podemos teorizar de forma auténtica si no estamos inmersos en las mismas condiciones en la que se encuentran los actores, esto es, “partir de la cotidianidad”.

En Ecuador, por su parte, hace frente al proyecto de generar lazos entre las comunidades campesinas, aunque insertado en la cultura como agente externo. Toma el recaudo de proponer los lazos de comunicación y participación, los cuales no se dan espontáneamente y que deben ser

“provocados”, antes de discutir “el cambio de los campesinos” se propone, a modo de autocrítica, el papel que debían desempeñar los agentes externos –Max-Neef y su equipo de trabajo–. El problema fundamental podía plantearse en los siguientes términos: si los agentes externos de “alteración” son necesarios para que se produzca el cambio, ¿quiénes deben ser y cómo deben comportarse estos agentes para superar el peligro implícito en estas diferencias de percepción? Por un lado, se planteó que la única respuesta viable era la de una capacitación adecuada de estos agentes, por el otro, se sugirió que el “efecto de alteración” viniera de los propios campesinos, a través de un proceso horizontal de “confrontación y toma de conciencia”. Por tradición las comunidades campesinas dependían de eslabones verticales de comunicación, como ya lo hemos afirmado.

Concretamente, los registros con los que muestra la cotidianidad son las fotografías de los campesinos ecuatorianos y la mostración de algunos relatos de los oriundos (Max-Neef, 1986:58) donde encontramos regionalismos que son aclarados por el autor. Aunque la gran parte de los informes redactados por los campesinos se “perdieron”, Manfred deja plasmadas pequeñas experiencias y retazos de informes. Este proyecto se desarrolló en una época de constante inestabilidad para los países latinoamericanos, y el proyecto ECU- 28 no fue la excepción.

El proyecto tuvo que operar en condiciones muy difíciles. Durante mi estadía de 18 meses, tuvimos dos gobiernos, el segundo como resultado de un golpe de Estado; cuatro ministros de Trabajo y Bienestar Social; cuatro directores ejecutivos de la MAE y cuatro codirectores de ECU-28. El cambio de gobierno representó una transición dramática de un autoritarismo civil fuerte a una dictadura militar, con todos los cambios ideológicos y políticos que semejante proceso implica. Los cambios no sólo afectaron a los niveles más altos de las instituciones nacionales, tales como la MAE, sino también al personal técnico. Durante el primer gobierno, mientras ECU- 28 aún estaba en sus etapas de organización e investigación, fueron despedidos varios jefes de departamentos y el director ejecutivo de la MAE (Max-Neef, 1986: 121).

Estas apreciaciones personales denotan el claro manejo de la ideología autoritaria-burocrática que proyectaron las Fuerzas Armadas sobre el Estado y la sociedad, es decir, una “gran institución burocrática” por excelencia (Ansaldi, Waldo,



2012: 409). De hecho, Max-Neef fue dado de baja del proyecto, declarado persona no grata, quedando desarticulada la participación campesina y todos los logros del proyecto.

Además, el ejercicio del a priori antropológico tiene que ver con “ponernos a nosotros mismos como valiosos”, como también considerar a los demás como valiosos. En este sentido, hay un claro supuesto epistemológico en la forma de acercarse al “objeto de investigación” y a considerarse a uno mismo como dentro de la investigación.

Me parecía que contenía el supuesto implícito –y con frecuencia explícito– de que los pobres del área rural eran tan ignorantes que no tenían conciencia de sus verdaderos problemas. Siempre he rechazado este supuesto. A pesar de que la pasividad de los campesinos se cita con frecuencia para apoyar este concepto, creo que hay aquí un error de fondo. En otras palabras, un síntoma se interpreta como la causa. Consideraba yo que la pasividad en sus diversas manifestaciones no era la causa del *status quo* rural, sino más bien el resultado de ciertas interrelaciones estructurales tradicionales entre el trabajo y los propietarios de los medios de reducción. Pensaba, por lo tanto, que cualquier acción coherente debería orientarse hacia la disolución de algunas de estas interrelaciones, suponiendo a la vez, que, contrariamente a la opinión de muchos, los pobres del campo estaban perfectamente conscientes de sus verdaderos problemas (Max-Neef, 1986: 35).

Ahora bien, partir del supuesto que los pobres, los campesinos estaban perfectamente conscientes de sus verdaderos problemas, marca con preponderancia la postura política, antropológica, social pero principalmente cotidiana con la cual Manfred Max-Neef encara la investigación. Además, dentro de los fundamentos de las teorías sociales sostiene que las pequeñas ciudades están deprimidas no porque sean pequeñas, sino debido a la voracidad de los centros metropolitanos que absorben, en beneficio propio, una buena porción de los excedentes generados en la periferia (Max-Neef, 1986: 140). Enfocándose en la relación centro-periferia o urbano-rural se afirma y posiciona el experimento de revitalización de pequeños pueblos generando principalmente, autonomía y autodependencia.

Conclusión

En la década de los 60 y 70 son fecundas las experiencias



e investigaciones que buscan la revaloración de lo “nuestro”. Se generaron una diversidad de propuestas y posturas que posteriormente fueron mermando debido al exilio forzado de los pensadores y el vaciamiento de los centros de investigación y universidades. Ni Manfred Max-Neef ni Arturo Roig estuvieron ajenos a esas experiencias: el exilio, la traición, la persecución, la culpa, el desarraigo.

Por nuestra parte, en este caso, nos propusimos una lectura de la *Economía Descalza* a partir de la prueba del *a priori* antropológico (Roig, A.; 2011: 15). Con respecto al *a priori* de la subjetividad, el itinerario personal muestra un acercamiento a los círculos académicos de investigación tanto latinoamericanos como europeos. Sin realizar críticas radicales, propone “reformas” para resignificar y reactuar el concepto de “desarrollo”. La producción escrita ensayística de Manfred Max-Neef de los años 70 guarda una dimensión solipsista en la cual se entrama la subjetividad pero desde “lo subjetivo”. Se desenvuelve en primera persona, pero pensando una teoría social desde el “el nosotros” (Max-Neef, 1986). Teoriza a partir de la reivindicación de lo subjetivo, esto es, “*el a priori* subjetivo” (Max-Neef, 1993: 52). El sujeto de la transformación es el campesino o pueblerino. Con respecto a la noción de subjetividad como psicologizantes, se presenta un alejamiento y un giro que permite afirmar la subjevidad de forma positiva e integrada de forma psico-sociológica. Además muestra que la sujeción puede ser desatada desde la autodependencia de los pequeños pueblos.

Pues bien, con respecto al “*a priori* de la empiricidad” realiza una analítica de las necesidades con un fuerte núcleo *a priori*/antropológico y un *a posteriori*/satisfactores en la configuración de la vida de los pobladores y campesinos rurales. Estos satisfactores se retrotraen a “su” subjetividad (Max-Neef, 1986: 24) dejando “marcas contextuales”. El análisis de las necesidades/satisfactores alcanzará una dimensión plural enlazando con un tratamiento metodológico en las investigaciones interdisciplinarias realizadas posteriormente en los años 80 (Max-Neef, 1993: 52).

Ahora bien, el “*a priori* de la cotidianidad” se ve en el modo cómo interpela la construcción de las subjetividades de los actores sociales. No subestima, en ningún momento, la capacidad de expresarse de los campesinos ecuatorianos (Max-Neef, 1986: 85). Los ambientes cotidianos son mostrados a partir de registros fotográficos que acompañan los relatos



y vivencias.

En *La Economía Descalza* encontramos con claridad las marcas de las distintas políticas autoritarias-burocráticas con el respectivo avance del militarismo que denotaron la aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) y la ejecución del Plan Cóndor en la construcción del orden en América Latina.

Nos basta con decir a estas alturas, que todos los documentos básicos, como por ejemplo los informes de los CICR, los resúmenes y el diagnóstico, fueron confiscados por las autoridades militares porque consideraban que el proceso era potencialmente peligroso (Max-Neef, 1986: 85).

Finalmente, en el modo de configurar las necesidades parte Max-Neef de una noción de individualidad, que deja la puerta abierta para pensar las necesidades colectivas. También habría que desconfiar de la despolitización del debate sobre el medio ambiente enfatizando el carácter estrictamente técnico del problema. Es evidente que la mirada de Manfred Max-Neef se encuentra alejada de los teóricos de la dependencia, pero se puede plantear un debate entre la teoría de la dependencia y la economía descalza.

Bibliografía

- ANSALDI, Waldo; GIORDANO, Verónica (2012). *América Latina. La construcción del orden. De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*. Tomo II. Buenos Aires: Ariel.
- BORÓN, Atilio (2008). “Teoría(s) de la dependencia”. *Realidad Económica*. N°238, pp. 20-43.
- CARDOSO, Fernando Enrique; FALETTO, Enzo (1999) “Desarrollo y dependencia”. En MARINI, Ruy Mauro, y DOS SANTOS, Theotonio (coords.) *El pensamiento social latinoamericano en el siglo XX*. (pp. 337-355). Caracas: UNESCO.
- ESCOBAR, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo*. Caracas: El perro y la rana.
- GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo (2001). “Humanismo y autenticidad en el pensamiento filosófico latinoamericano”. *Islas. Revista de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas*. Santa Clara. N° 128, pp. 87-122.
- MAX-NEEF, Manfred (1986). *La economía descalza*. Señales

- desde el Mundo Invisible*. Estocolmo: Nordan.
- MAX-NEEF, Manfred (1993). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y otras reflexiones*. Montevideo: Nordan.
- MAX-NEEF, Manfred (2011). *El mundo en rumbo de colisión*. Conferencia disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zi37z1seiIL>.
- PÉREZ, Andrés Carlos (2014). *Teoría y práctica del “a priori antropológico”* (sin edición).
- ROIG, Arturo (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito, Belén.
- ROIG, Arturo (2009). *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. 1ra Edición, Buenos Aires, Una Ventana.
- ROIG, Arturo (2011). *La literatura en el proceso de integración latinoamericana*. Avellaneda: Acercándonos Editorial.
- SCHUMACHER, Ernst Friedrich (1978). *Lo pequeño es hermoso*. Madrid: H. Blume.
- SEOANE, José; TADDEI, Emilio; ALGRANATI, Clara (2013). *Extractivismo, despojo y crisis climática*. Buenos Aires: Herramienta, El colectivo.
- SEOANE, José; TADDEI, Emilio, y ALGRANATI, Clara (2009). *El concepto “movimiento social” a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana recientes*. Buenos Aires: ALAS.

Fecha de recepción: 17 de agosto de 2015
Fecha de aceptación: 29 de febrero de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



