

Discursos y políticas de la descolonialidad

Paula Meschini y Leandro Paolicchi
Coordinadores



DISCURSOS Y POLÍTICAS DE LA DESCOLONIALIDAD

Paula Meschini y Leandro Paolicchi

Coordinadores



Discurso políticas de la descolonialidad / Juan Agüero ... [et al.] ; coordinación general de Paula Meschini ; Leandro Paolicchi.- 1a ed.- Mar del Plata : EUDEM, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: online

ISBN 978-987-8410-16-6

1. Discursos. 2. Teorías Políticas. 3. Colonialismo. I. Agüero, Juan. II. Meschini, Paula, coord. III. Paolicchi, Leandro, coord.
CDD 306.2

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-8410-16-6

Este libro fue evaluado por el Dr. Alejandro De Oto

Primera edición: diciembre 2020

© 2020, Paula Meschini y Leandro Paolicchi

© 2020, EUDEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata
3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem y Agustina Cosulich



Libro
Universitario
Argentino

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
I. DESCOLONIALIDAD Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO	
Cartografías en torno a la liberación en América Latina <i>Juan Agüero y Silvana Martínez</i>	13
Geocultura, situacionalidad, y opción descolonial. La filosofía latinoamericana y la encrucijada del siglo XVI <i>Alejandro Auat</i>	39
El problema de la descolonialidad de la Naturaleza en las raíces del pensamiento latinoamericano <i>Ayelén Cavalli</i>	51
Ottobah Cugoano y la descolonización de la libertad y la igualdad <i>Juan Francisco Martínez Peria</i>	71
II. DESCOLONIALIDAD, DESARROLLO Y POLÍTICAS PÚBLICAS	
La decolonialidad en las políticas públicas: reflexiones sobre la formulación de las políticas <i>Sandra Arito y Catalina Bressan</i>	97
Politicidad popular: estrategias de vinculación social y política de sectores de pobreza urbana <i>Nora Aquín, Natalia Becerra e Inés Peralta</i>	109
Teorías críticas en el Trabajo Social, nuevas formas de conocer y abordar la realidad <i>Ruth Noemí Parola</i>	143

Entre el desarrollo y la liberación: tensiones y debates en el movimiento de reconceptualización del trabajo social en la Argentina <i>Paula Meschini</i>	167
Dilemas actuales acerca del Pueblo y la Patria <i>Oscar Madoery</i>	201
III. DESCOLONIALIDAD, FEMINISMO Y LIBERACIÓN	
Emancipación, liberación y diferencia: contornos críticos para una revisión estético-política <i>Romina Conti</i>	213
La liberación en clave feminista, nacional y descolonial: de(s)limitar el corpus, cartografiar las derivas <i>María Eugenia Hermida</i>	229
IV. DESCOLONIALIDAD Y EDUCACIÓN	
Neoliberalismo y educación: algunas metamorfosis en la Argentina contemporánea <i>Melissa Campana y José G. Giavedoni</i>	275
La idea de liberación en Paulo Freire <i>Inés Fernández Mouján</i>	299
NOTICIAS DE LOS AUTORES	315

PRÓLOGO

El campo de los estudios descoloniales sigue afirmando día a día su carácter fructífero. Al rescate de figuras intelectuales, preferentemente latinoamericanas, que fueron opacadas por el canon occidental de la teoría social y política y asociado a otras corrientes con las que comparte objetivos teóricos y políticos (la teoría poscolonial, el pensamiento latinoamericano, la filosofía de la liberación), va agregando nuevos ámbitos temáticos que habían sido dejados de lado por las tradicionales teorías críticas, el marxismo, el post estructuralismo, la teoría *queer*, entre otros. De esta manera se consolida como un corpus dinámico y provocador en términos, no solo de renovación teórica, sino también de programa político.

La expansión de los estudios descoloniales nos obliga todo el tiempo a volver a pensar, bajo esta nueva perspectiva, temáticas abordadas tradicionalmente por otras corrientes intelectuales. El pensamiento latinoamericano se ha visto naturalmente reforzado y enriquecido con los aportes de estos movimientos, pues ha significado la relectura y reinterpretación de formas de interpretar la realidad de esta parte del continente que creíamos agotados por una dinámica histórica que tiene sus engranajes fundamentales en otra parte del planeta, pero que afecta de manera decisiva los destinos de esta parte del globo.

Las temáticas asociadas, por ejemplo, al desarrollo y las políticas públicas deben ser repensadas en función de los aportes de estos nuevos esquemas. En qué medida y de qué manera el diseño y evaluación de políticas de Estado, debe tener en cuenta perspectivas de género, etnicidad o particularidades regionales al momento de su implementación o si al Estado le cabe algún tipo de rol crítico en el enfrentamiento de dinámicas de marginalidad y exclusión de un mer-

cado global que en vez de eliminar las particularidades históricas de nuestra colonialidad, las refuerza. Todas estas cuestiones ya deben ser parte de manera ineludible de las formas en que se piensan las instituciones estatales.

Las discusiones en torno al feminismo y al arte han sido tal vez las fuentes más vigorosas desde donde ha emanado el pensamiento descolonial. Ellas continúan dejando en evidencia cómo el sistema de exclusiones del poder colonial sigue inscribiendo marcas en el cuerpo castigado de las culturas latinoamericanas. El esquema categorial elaborado desde estas tradiciones parece siempre desafiado en función de los nuevos vestigios de la violencia que se ejerce en el cuerpo de la mujer y las sexualidades que logran escurrirse de los estereotipos y las normatividades propiciadas por el mercado neoliberal. De esos desplazamientos y reajustes también procura dar cuenta este libro.

El conjunto de artículos editados en este volumen intenta ser una pequeña muestra del estado en el que se encuentra ese gran universo que son los estudios descoloniales en la actualidad. Sumando aportes de distintas instituciones académicas de la Argentina, ellos pretenden mostrar la continua labor sobre las posibles relaciones del armado conceptual descolonial con el entramado latinoamericano en diferentes ámbitos. Así, el artículo de Agüero y Martínez sobre la idea de liberación o el trabajo de Auat sobre la obra de Francisco de Vitoria se ocupan de repensar nociones claves para el pensamiento latinoamericano en función de los nuevos desarrollos de la descolonialidad. Del mismo modo proceden los trabajos de Cavalli, al replantear la relación con la naturaleza dentro de esas tradiciones, y el de Martínez Peria, al bucear en la obra de Ottobah Cugoano procurando rescatar una serie de conceptos precursores del pensamiento descolonial y de críticas tempranas a la supuesta modernidad emancipadora.

El conjunto de trabajos agrupados bajo la etiqueta de “Descolonialidad, desarrollo y políticas públicas” tienen en común el desarrollarse en el cruce entre la intervención política, la vida cotidiana de sectores a los cuales esta intervención afecta de manera decisiva y una dimensión necesaria de la descolonialidad que debe ser tenida en cuenta cuando se piensan estas relaciones. La política en su capilaridad cotidiana no puede dejar de considerar las huellas de la colonialidad que

todavía persisten en el ejercicio diario de la convivencia, la red institucional que le da marco y en la corporalidad que la constituye.

Los trabajos de Conti y Hermida aúnan una preocupación epistémica –cómo pensar determinadas categorías sin dejar de tener en cuenta las particularidades que adoptan en la realidad– para abrirla a una salida estética por un lado y feminista-latinoamericana por otro. Rastreando los sentidos y variantes del problema de la liberación perfilan las opciones que se ofrecen para repensar el campo descolonial en cada uno de sus abordajes.

Por último, los trabajos de Campana, Giavedoni y Fernández Mouján ponen el foco sobre la educación y el pensamiento pedagógico como un campo decisivo en el cual se ven los entrecruzamientos entre las dinámicas políticas neoliberales y un pensamiento y acción que buscan reconfigurarse bajo esos imperativos globales. El movimiento descolonial se presenta aquí como el campo tal vez más próspero para reconfigurar las estrategias con las cuales seguir dando una batalla que lejos está de ser saldada.

Los coordinadores
Mar del Plata, agosto de 2018

**I. DESCOLONIALIDAD Y PENSAMIENTO
LATINOAMERICANO**

Cartografías en torno a la liberación en América Latina

Juan Agüero

Silvana Martínez

Introducción

Los procesos de liberación que se desarrollaron en América Latina y el Caribe, a lo largo de más de cinco siglos, constituyen expresiones de resistencia y lucha contra la dominación y la opresión desplegadas por las fuerzas de ocupación de los colonizadores europeos, que invadieron, usurparon y saquearon estos territorios en nombre de una supuesta gesta civilizatoria, carente absolutamente de cualquier legitimidad. Estos procesos se desarrollaron de muy variadas maneras, abarcando –en el plano territorial– levantamientos militares, rebeliones de pueblos originarios y toda clase de protestas sociales y movilizaciones populares, más o menos organizadas, y –en el plano de las ideas– una variada gama de publicaciones y propuestas de acciones revolucionarias difundidas por intelectuales, poetas, escritores y exponentes del arte y la cultura popular.

Desde los planteos iniciales y aportes en defensa de los pueblos originarios del fraile dominico y obispo de Chiapas, México, Bartolomé de las Casas, en el siglo XVI, y su discípulo Antonio de Valdivieso, obispo de Nicaragua, asesinado en 1550, se ha desarrollado en nuestros países un genuino pensamiento crítico latinoamericano y caribeño, que ha construido conceptos, categorías e hipótesis a partir de los cuales se elaboraron marcos teóricos-analíticos que permitieron comprender e interpretar esta realidad histórica de dominación y opresión y, sobre todo, fundamentar las luchas por la liberación y la emancipación social que se llevaba a cabo en estas tierras. Entre estos marcos teóricos-analíticos se destacan las teorías de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía de la liberación, la filosofía de la liberación y los estudios descoloniales.

En este capítulo presentamos una historiografía analítica de las trayectorias en torno a la idea de la liberación en el pensamiento latinoamericano. Intenta ser una contribución al pensamiento crítico latinoamericano, desde una mirada epistemológica transdisciplinaria-indisciplinada, construida con aportes de la teología de la liberación, la pedagogía de la liberación y la filosofía de la liberación. En este sentido, pretende ser un aporte a la teoría social latinoamericana, que desborde, exceda, traspase y atravesase las disciplinas de la ciencia moderna y sus implicancias en términos de dicotomías, fragmentación del sujeto del conocimiento y de la realidad histórica, a-historicidad, neutralidad valorativa, entre otras.

El capítulo se compone de cinco partes. En la primera hacemos un breve abordaje del sentido bíblico de la liberación, contrastándolo con el sentido que le dieron los colonizadores europeos que invadieron América Latina y El Caribe en los siglos XV y XVI. En la segunda analizamos los orígenes, el desarrollo y las principales ideas sostenidas por la teología de la liberación. En la tercera abordamos la pedagogía de la liberación de Paulo Freire y su concepción de la educación como práctica de la libertad y pedagogía del oprimido. En la cuarta analizamos los orígenes, la trayectoria y los principales debates desarrollados por la filosofía de la liberación y, finalmente, hacemos una referencia a los estudios descoloniales como tributarios del pensamiento crítico latinoamericano construido en torno a la liberación.

El sentido bíblico de la liberación

Iniciamos nuestra labor cartográfica abordando distintas trayectorias del pensamiento latinoamericano en torno a la idea de *liberación*. Es una idea de vieja data que se instala en nuestro continente en el mismo momento de llegada de los invasores-saqueadores-colonizadores europeos. Como un hecho trágico e increíblemente paradójico, se pretendía santificar con la cruz, y por tanto *liberar* de todo mal, lo que se intentaba usurpar y saquear con la espada, por la fuerza, en nombre de Dios y de los monarcas europeos. Estaba presente en este acto vandálico y genocida un particular sentido religioso de época respecto a la *liberación*. Era un sentido religioso construido en el Me-

dioevo, fundado en la creencia de que Dios era la única fuente de poder y que, por lo tanto, el poder de los monarcas, al fundarse en este origen divino, se tornaba incuestionable, como también las acciones que se derivaban de él. Lo que era terrible y cruel para los pueblos originarios que habitaban este continente, era santo y liberador para los invasores europeos, porque la cruz liberaba y santificaba.

El sentido bíblico de la liberación tiene un origen ancestral, vinculado a la historia de la salvación. Por mandato divino, Moisés *libera* al pueblo israelita de la *esclavitud* de Egipto y lo conduce por el desierto durante cuatro décadas hacia la tierra prometida. Los libros del Antiguo Testamento, escritos a lo largo de varios milenios, hablan de la llegada de un Mesías que *liberaría* definitivamente a los hombres de la *esclavitud* del pecado y pagaría con su propia vida el precio por su *libertad* y su *redención*. En sentido bíblico, la liberación se refiere siempre al fin de la esclavitud y la recuperación de la libertad. ¿Cuál esclavitud y cuál libertad? Tanto la esclavitud física, como en Egipto, como la esclavitud espiritual, la del pecado o enemistad con Dios. Igualmente la libertad se refiere tanto a lo físico-corporal como a lo espiritual, de reconciliación o amistad con Dios. No es solo libertad sino redención, rescate o recuperación. En el Nuevo Testamento el sentido de la liberación se profundiza al incluir la renuncia al dinero, el poder y la acumulación de bienes materiales, para vivir como hermanos, sin esclavitud ni opresión.

Sin embargo, este sentido bíblico de liberación no es el que está presente en la llegada de los invasores-saqueadores-colonizadores europeos de fines del siglo XV sino otro basado en el enorme poder acumulado por la Iglesia Católica desde el siglo IV, cuando Constantino declara al cristianismo religión oficial del Imperio Romano. En diez siglos, los papas y obispos expanden el dominio de la Iglesia Católica en Europa, utilizando la estructura de poder que ya tenía el Imperio Romano y luego construyendo su propio dispositivo de poder mediante la injerencia en cuestiones políticas; la coronación de reyes; la regulación de la vida social; la acumulación de riqueza; la fundación de órdenes religiosas; la educación religiosa; la persecución de paganos, herejes y ateos con la inquisición y la censura de todo conocimiento, enseñanza o publicación no autorizada.

Este pensamiento religioso de los invasores-saqueadores-colonizadores europeos, basado en el poder y la dominación y no en el sentido bíblico de la liberación, se implanta por la fuerza en los países latinoamericanos y caribeños, sustituyendo, negando y ocultando las creencias y prácticas religiosas ancestrales, genuinas y diversas de los pueblos que habitaban estas tierras. Se construye una idea de liberación fundada en la necesidad de desterrar todas estas creencias y prácticas religiosas nativas, consideradas paganas y contrarias a la doctrina católica. Se instala la idea de *la salvación, redención y liberación de los pueblos originarios* mediante la conversión compulsiva a la doctrina religiosa de los invasores-saqueadores-colonizadores europeos. Para esta tarea o misión se utilizó la estrategia de las *reducciones*, dispositivos físicos que permitían la concentración de grandes grupos de población originaria que eran controlados por órdenes religiosas europeas con el objetivo de convertirlos a la religión de los colonizadores, imponerles el modo de vida y las prácticas culturales europeas y explotarlos como mano de obra para la producción económica y artesanal.

La teología de la liberación

Esta visible contradicción entre el sentido bíblico de la liberación y las prácticas de poder, dominación y opresión ejercidas durante siglos por la Iglesia Católica, desde la llegada de los invasores-saqueadores-colonizadores europeos, es uno de los orígenes del *movimiento* de laicos, sacerdotes y obispos católicos que surge en la década de 1960 en América Latina con el nombre de *teología de la liberación*. Buscaba un cambio profundo de la Iglesia Católica Latinoamericana, para acompañar los acelerados procesos de cambio que ocurrían en el mundo y las demandas de liberación de los pueblos latinoamericanos y caribeños, en un contexto de lucha contra la opresión y la dominación y sus consecuencias en términos de pobreza, desigualdad social, marginalidad, exclusión social, ignorancia, miseria, abuso de poder y explotación.

Las tres figuras más importantes de este movimiento en cuanto al aporte teórico, la crítica a la teología clásica, la originalidad de la contribución y la notoriedad e influencia que logran a nivel continental e

intercontinental, son Hugo Assmann de Brasil, Gustavo Gutiérrez de Perú y Leonardo Boff de Brasil. Otras figuras se destacan por su testimonio y compromiso, como el obispo de Recife, Brasil, Helder Cámara y el sacerdote colombiano Camilo Torres. En Argentina se destacan Juan Carlos Scannone, Lucio Gera y Rafael Tello, entre otros, por ser los fundadores de la *teología del pueblo*, una versión argentina de la teología de la liberación (Scannone, J. C., 2014).

La *teología de la liberación* surge en un contexto de cambios profundos que ocurren a nivel mundial y latinoamericano en la década de 1960. A nivel mundial las Naciones Unidas llevan adelante una política de descolonización que se inicia con la *Declaración sobre Concesión de Independencia a los Países y Pueblos Coloniales* del 14 de diciembre de 1960. Por entonces, un tercio de la población mundial vivía en colonias que dependían de países colonizadores. La descolonización implica un proceso de liberación política de estas poblaciones y territorios, que en la mayoría de los casos declaran su independencia, aunque todavía hoy subsisten territorios y países que continúan como colonias o se encuentran en un falso estado de descolonización bajo la figura eufemística de *Estados Libres Asociados*.

También a nivel mundial se produce un gigantesco *movimiento contracultural* que abarca prácticamente todos los ámbitos y dimensiones de la vida social. Es un gran movimiento que se conforma con una constelación de expresiones y movimientos sociales, políticos y culturales que critican y rechazan el individualismo, el sistema capitalista, el patriarcado, el colonialismo, el imperialismo, los mandatos religiosos, la acumulación de bienes, la sociedad de consumo, el armamentismo, las guerras, la opresión de las mujeres, la destrucción del ambiente, el racismo, la discriminación, entre otros. Algunos de estos movimientos son el pacifismo, el hipismo, el feminismo, la nueva izquierda, el ambientalismo, el vanguardismo, entre otros. Su punto culminante son las revueltas estudiantiles y huelgas generales ocurridas en mayo y junio de 1968 en Francia, acontecimiento conocido como el *Mayo Francés*.

A nivel latinoamericano, a partir del triunfo obtenido por la Revolución Cubana el 1º de enero de 1959 se configura un contexto de movimientos insurgentes y revolucionarios que se desarrollan en varios países latinoamericanos y caribeños, desencadenando un fuer-

te proceso de politización y resistencia popular, en el marco del movimiento contracultural que ocurría en el mundo. La lucha revolucionaria se expande por el continente protagonizada por tres actores políticos principales: los movimientos estudiantiles universitarios, los movimientos campesinos y las organizaciones obreras.

También a nivel latinoamericano, ante el fracaso del desarrollismo, se elaboran las *teorías de la dependencia* como explicación del problema del *subdesarrollo* del continente. No se circunscriben a una disciplina en particular sino que en su construcción y debate participan economistas, sociólogos, politólogos, filósofos e historiadores, entre otros. Sus exponentes principales son Raúl Prebisch, Celso Furtado, André Gunder Frank, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Aníbal Quijano, Agustín Cueva, Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos y Vania Bambirra, entre otros. Estas teorías, cuya vigencia concluye con las dictaduras militares instaladas en América Latina en la década de 1970, se elaboran en el marco de la Comisión Económica para América Latina con sede en Santiago de Chile. Al respecto sostiene Atilio Borón:

En la década de los 60, fundamentalmente después del golpe de 1964 en el Brasil, ese país se había convertido en el centro de atracción de los refugiados y exiliados políticos de toda América Latina. El papel que desde mediados de la década de los 70 iría a cumplir México, gran receptor de todo el exilio latinoamericano, lo había cumplido Chile en la segunda mitad de la década anterior (Borón, 2008: 28).

De manera directa, la *teología de la liberación* se construye a partir de los grandes cambios promovidos por el Concilio Vaticano II, convocado en 1958 por el papa Juan XXIII y que se desarrolla entre 1962 y 1965. Este pontífice, que pasa a la historia con la denominación de *el papa bueno*, gobierna la Iglesia Católica durante un período muy breve entre 1958 y 1963. A poco de iniciado el Concilio fallece y asume Pablo VI como nuevo papa, quien no solo continúa con el Concilio sino que lo profundiza y lo lleva a la práctica. Este papa gobierna por un período de 15 años entre 1963 y 1978, durante el cual se producen cambios muy profundos en la Iglesia Católica, entre los cuales los más importantes son el ecumenismo, la apertura y presencia en el

mundo, la búsqueda de la justicia como requisito para la paz, el involucramiento en cuestiones políticas y sociales, el respeto por la diversidad cultural, el uso de lenguas nativas en las celebraciones litúrgicas, la sencillez de los símbolos eclesiales, la preeminencia de lo pastoral, la mayor participación de laicos y mujeres, entre otros.

Estos cambios promovidos por el Concilio Vaticano II levantan las barreras que se habían construido en la Iglesia Católica y que la habían cerrado sobre sí misma, aislándola de los problemas del mundo, y habilitan la participación de laicos y sacerdotes en las luchas por la liberación popular de la opresión y la dominación protagonizadas por estudiantes, intelectuales, artistas, campesinos y obreros. Se va tomando conciencia y construyendo la dimensión política de la fe y éste es el origen más genuino de la *teología de la liberación*, que comienza a construirse desde una base conformada al principio por pequeños grupos de laicos y sacerdotes. En marzo de 1964 se lleva a cabo una primera reunión de teólogos latinoamericanos en Petrópolis, Brasil, donde se destaca la participación de Juan Luis Segundo de Uruguay, Lucio Gera de Argentina y Gustavo Gutiérrez de Perú (Oliveros Maqueo, 1977: 22).

A partir de este primer encuentro se multiplican las reuniones de trabajo de teólogos y laicos que analizan diversos aspectos de la realidad latinoamericana en relación al nuevo modo de vivir la fe que proponía el Concilio Vaticano II. Aportan a estas reflexiones los estudios de las ciencias sociales que dan cuenta del fracaso del desarrollismo en América Latina y la profundización de la dependencia, la pobreza y la explotación.

Para estas reuniones se elaboran diversos documentos que se discuten y van instalando temas como los pobres y la justicia, la caridad y la violencia, la unidad de la historia y la dimensión política de la fe. Entre 1965 y 1970 se recopilan cerca de 300 documentos (Muñoz, 1974). En 1968 se lleva a cabo en Medellín, Colombia, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, convocada para analizar los documentos y conclusiones del Concilio Vaticano II. En esta conferencia la discusión se centra en la profundización de estos mismos temas en los que ya se venían trabajando y que luego serían los temas centrales de la *teología de la liberación*.

En este período se conforman y manifiestan diversos grupos como los laicos del Perú; los 38 sacerdotes chilenos que elaboran un documento sobre la encíclica *Populorum Progressio*; el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo de Argentina fundado en 1967 y liderado por Lucio Gera, Gerardo Ferrari y Carlos Mujica, cuya actuación se extiende hasta 1976; los 18 Obispos de América Latina, Asia y África liderados por Helder Cámara, obispo de Recife, Brasil, que elaboran un documento en 1967 interpretando la encíclica *Populorum Progressio* en el marco de la realidad del Tercer Mundo, entre otros. También se destaca la figura del sacerdote Camilo Tórres de Colombia (Oliveros Maqueo, 1977: 27).

Centrándonos en *la idea de liberación*, Helder Cámara expresa muy claramente su idea al respecto en un documento presentado en la X Reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana desarrollada en Mar del Plata en 1966, donde sostiene que:

La Iglesia se encuentra efectivamente presente en nuestra América Latina en vías de desarrollo. Esta situación humana de una sociedad en crisis, exige de Ella una toma de conciencia y un esfuerzo decidido de ayudar al Continente a realizar su liberación del subdesarrollo [...] La Iglesia debe preocuparse por el hombre nuevo que está por nacer, y por el sentido de la evolución social. Es en esto, particularmente, que la concepción cristiana del hombre puede ayudar a encontrar una solución. El hombre nuevo no puede ser un gigantesco productor-consumidor, órgano de una sociedad-máquina, aunque consiga el dominio de toda la naturaleza exterior. La meta por alcanzar, es la de un ser libre y consciente, en una progresiva liberación de mil servidumbres para que pueda crecer su libertad fundamental: ser libre hasta poder liberarse de sí mismo y poder darse a los otros (Oliveros Maqueo, 1977: 28)

La idea de liberación de este obispo tiene tres dimensiones: a) la liberación del continente del subdesarrollo, b) la liberación del hombre de mil servidumbres y c) la liberación del hombre de sí mismo para poder acoger a los demás. La primera dimensión es macro-estructural y se refiere al subdesarrollo como problema central de América Latina producto de la dependencia fundamentalmente de Estados Unidos. La segunda dimensión es colectiva y se refiere al entramado social y al

lugar de servidumbre que ocupan los hombres en el sistema capitalista. La tercera dimensión es subjetiva y se refiere al hombre en sí mismo como sujeto social. La liberación aparece como una tarea urgente e imperativa para la Iglesia, que le exige toma de conciencia, esfuerzo y preocupación por el *hombre nuevo* y el sentido de su devenir histórico. Esta idea se opone al reduccionismo del hombre como mero productor-consumidor de una sociedad-máquina. Por el contrario, implica la liberación progresiva en las tres dimensiones mencionadas.

El fundamento más profundo de la *teología de la liberación* es la experiencia de la pobreza y el pobre. Esta dolorosa realidad es también su punto de partida como campo científico de reflexión sobre la fe. No se parte de una teoría de la pobreza sino del dolor del pobre, de la sangre derramada, del hambre, de la enfermedad de los pobres. Ésta es la experiencia originaria que interpela a la teología. Para Gustavo Gutiérrez:

El pobre hoy es el oprimido, el marginado por la sociedad, el proletario que lucha por sus más elementales derechos, la clase social explotada y despojada, el país que combate por su liberación [...] En concreto, ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre (1971: 367)

Cuando la *teología de la liberación* habla de pobre se está refiriendo a una clase social explotada. Su punto de partida es la constatación de un hecho muy concreto, una situación estructural de injusticia. No es una espiritualización de la pobreza ni tampoco una sacralización. La liberación se vincula con la lucha de clases como un hecho histórico. Por eso es praxis liberadora. Reconoce como hecho la lucha entre oprimidos y opresores, entre explotados y explotadores. Es una lucha por abolir y no por disimular las causas que generan pobreza y explotación, con el fin de construir una sociedad socialista más justa, libre y humana y no una sociedad de conciliación y de igualdad aparente y falaz (Gutiérrez, 1971: 355).

Para Gutiérrez la liberación es sinónimo de salvación. Es decir que la teología de la liberación es también teología de la salvación. La liberación tiene para este autor tres significados fundamentales que, si

bien son diferenciados, no son independientes entre sí sino que forman una unidad de sentido como complejidad:

1. En primer lugar, expresa las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos. 2. Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean. Un hombre que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente. 3. Finalmente, hablar de liberación permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia. En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo Salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con Él, fundamento de toda fraternidad humana (355)

Los dos primeros significados de la liberación que observamos en este texto de Gutiérrez son socio-históricos y políticos. Por un lado, expresan las aspiraciones de libertad de quienes están oprimidos por una realidad económica, social y política siempre conflictiva por la confrontación de intereses con los opresores. Por otro lado, expresan el carácter histórico del proceso de liberación del hombre como sujeto que se va construyendo en su devenir histórico, asumiendo conscientemente su propio destino. No hay determinismo alguno ni cristalización en este proceso. La libertad real y creadora se va conquistando. El hombre nuevo va surgiendo de este proceso y también la sociedad.

El tercer significado, en cambio, tiene un carácter estrictamente teológico y recupera lo más genuino y auténtico del sentido bíblico de la liberación, tal como lo expusimos en el apartado anterior. Se refiere al fin de la esclavitud del pecado como fuente de toda opresión e injusticia, con el fin de vivir como hermanos en amistad con Dios. Es la recuperación de la libertad, la redención, el rescate o salvación.

En este significado se observa muy claramente cómo la liberación es sinónimo de salvación para Gutiérrez.

Por su parte, Hugo Assmann desarrolla una teología desde la *praxis de la liberación*. Vincula la fe con la revolución e introduce en su análisis teológico categorías de las ciencias sociales para comprender críticamente la realidad social latinoamericana. En este sentido, critica duramente la asepsia y alienación de la teología clásica basada exclusivamente en la filosofía. Por el contrario, en su análisis teológico Assmann parte de la situación de dependencia y dominación en que se encuentra América Latina, vinculando la teología con la política y la economía. Al respecto sostiene que la teología de la liberación “se presenta explícitamente como una forma latinoamericana de teología política” (1971: 24).

La teología de Assmann parte de un hombre situado en el Tercer Mundo, que vive en el conflicto de la confrontación de clases sociales. En este conflicto, ser cristiano es optar por los oprimidos, los fracturados sociales, y asumir las contradicciones de su realidad histórica. Éste es el punto de partida de la *praxis de la liberación* que no es una reflexión teórica ni una categoría metafísica, sino un hecho histórico cargado de significación.

En la primera mitad de la década de 1970, la *teología de la liberación* se expande por todo el continente latinoamericano y entra en contacto con otras teologías de Asia y África (Silva, 2009: 97), aumentando enormemente su difusión e influencia a través de reuniones, publicaciones, revistas, centros de estudios y la incorporación de nuevos teólogos que enriquecen el debate. Entre estos nuevos teólogos se destacan Leonardo Boff de Brasil, Raúl Vidales de México, Ronaldo Muñoz de Chile, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría de El Salvador, Pablo Richard Guzmán de Chile y Enrique Dussel de Argentina.

Leonardo Boff sostiene que el término *liberación* surge en Brasil a principios de la década de 1960 cuando comienza a hablarse del problema del *subdesarrollo*. Primeramente se entendía a éste como un problema de retraso técnico o de interdependencia asimétrica dentro de un mismo sistema. Luego como un problema de dependencia de centros hegemónicos. Esto da origen a la liberación como contracara de un mismo proceso. La correlación opuesta que mejor explicaba el problema era *dependencia-liberación*. La idea de la liberación se ins-

tala en el documento final de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en 1979 en Puebla, México, como “un marco inamovible para la teología y la iglesia de América Latina” (Boff, 1979: 7). Puebla concibe la liberación como *liberación integral* de todos los hombres y de todo el hombre en sus distintas dimensiones: personal, política, social, económica, cultural y religiosa.

Para Boff la liberación no es solo una aspiración sino una estrategia de transformación de las relaciones sociales que generan opresión y dominación. Para llevarla a cabo se deben dejar de lado las otras dos estrategias que comúnmente se han aplicado en América Latina en situaciones de pobreza: el asistencialismo y el reformismo. El primer caso está vinculado a la ayuda social, pero transforma al pobre en un objeto de caridad, refuerza la dependencia, no lo ve como sujeto de su propia liberación al no valorar su capacidad de resistencia, concienciación, organización y lucha por sus propios derechos. El segundo caso busca mejorar la situación pero sin modificar la estructura del orden social. Puede haber desarrollo material y progreso técnico pero a costa del pueblo oprimido y sin beneficiarlo. Boff describe en qué consiste y cómo se lleva a cabo una *estrategia de liberación*:

Los pobres superan su situación de opresión cuando elaboran una estrategia más adecuada a la transformación de las relaciones sociales, la estrategia de la liberación. En la liberación, los oprimidos se unen, entran en un proceso de concienciación, descubren las causas de su opresión, organizan sus movimientos y actúan de forma articulada. Inicialmente reivindican todo lo que el sistema imperante puede dar: mejores salarios, condiciones de trabajo, salud, educación, vivienda, etc.; luego proceden a una transformación de la sociedad actual en el sentido de una sociedad nueva, caracterizada por una amplia participación, por relaciones sociales más equilibradas y justas y por formas de vida más dignas (1985: 13-14).

Lo que Boff propone tiene un fuerte correlato con las ideas de la *pedagogía de la liberación* de Paulo Freire que abordaremos más adelante. Es un proceso no secuencial sino dialéctico de a) juntarme con otros que están en la misma situación de opresión, b) tomar conciencia de las condiciones que producen esta situación, c) organizar los movimientos y d) llevar a cabo la acción de manera articulada. El

primer objetivo consiste en la reivindicación de derechos en las condiciones actuales. El segundo en la transformación de estas condiciones para construir una sociedad más justa. El autor, 20 años después, pone como experiencia histórica de esta estrategia de liberación a su propio país:

Quando hablamos de pueblo, no lo hacemos en el sentido de la retórica populista, sino en el sentido del análisis social: el pueblo como aquella parte de la población que anteriormente era masa y que, a base de una nueva conciencia y de organizarse en una red de movimientos y comunidades unidos por un mismo sueño: el de un Brasil distinto, ha conseguido articularse y acumular fuerza social (2006: 58)

El sujeto de todo proceso de liberación es el propio *pueblo oprimido*. La liberación es ciertamente una aspiración legítima, pero no alcanza con esto si no se la transforma en *praxis liberadora*, es decir, en un hecho histórico, y esto solo es posible a través de un trabajo en conjunto, un proceso de concientización, objetivos en común, organización y una acción colectiva articulada, es decir una *estrategia de liberación*. Esta manera de concebir la *teología de la liberación* de Leonardo Boff tiene una impronta muy similar con la *teología del pueblo* desarrollada en Argentina por Lucio Gera, Juan Carlos Scannone y Rafael Tello, y con la *educación cultural popular* desarrollada en Brasil por Paulo Freire.

La pedagogía de la liberación

En el mismo contexto mundial y latinoamericano en el cual surge la *teología de la liberación*, también surge a comienzos de la década de 1960 en Recife, Brasil, un movimiento pedagógico que utiliza un método novedoso basado en la praxis de la liberación. Estaba liderado por Paulo Freire, quien funda el *Movimiento de Cultura Popular* de Recife y pone en marcha el *Proyecto de Educación de Adultos*. Desde comienzos de la década de 1950 tenía experiencia como educador popular de campesinos y proletarios analfabetos, a quienes enseñaba a leer y escribir en muy corto tiempo, utilizando este método novedoso

como práctica pedagógica. El Proyecto se trunca en 1964 por el derrocamiento y asesinato del presidente Joao Goulart y el inicio de un período prolongado de dictadura militar que se extiende hasta 1989. Exiliado en Chile, Paulo Freire relata su experiencia en un primer libro que titula *La educación como práctica de la libertad*, concluido en 1965 y publicado en 1967. Luego profundiza sus ideas en otro libro que titula *Pedagogía del oprimido*, concluido en 1968 y publicado en 1970.

El Proyecto tenía dos instrumentos organizativos fundamentales: los Círculos de Cultura y los Centros de Cultura. La experiencia se expande por todo Brasil. En 1964 había unos 20.000 Círculos de Cultura. Como el mismo Paulo Freire lo denomina, se trata de una *educación cultural popular* basada en debates de grupo. Para no reproducir la lógica de la educación tradicional, que Freire críticamente denomina *bancaria*, reemplaza las figuras de profesor por la de coordinador de debates y alumno por participante del grupo. Además, reemplaza el discurso áulico por el diálogo sobre temas propuestos por los propios grupos y que para ellos eran significativos.

El método de Paulo Freire se basa en una concepción política del acto educativo, en la educación como práctica de la libertad, a partir de un proceso de concientización de los oprimidos. Este proceso posibilita que los oprimidos pasen de una conciencia *intransitiva*, de alcance muy limitado y centrado en los procesos vitales, a una conciencia *transitiva ingenua* y finalmente a una conciencia *transitiva crítica*. Esta última le permite a los oprimidos aprehender críticamente su propia realidad. Es, por lo tanto, una conciencia histórica que transforma a los oprimidos en sujetos, iniciándose un proceso de politización cuyo objetivo es la praxis liberadora de las condiciones históricas que generan opresión. Para Freire, no es posible la *libertad* y la *liberación* sin conciencia crítica, ya que es ésta la que posibilita a los oprimidos constituirse en sujetos políticos capaces de luchar colectivamente por la transformación de su propia realidad histórica (Freire, 1967).

Con su método, Paulo Freire busca superar la contradicción expresada en el binomio opresor-oprimido o dominador-dominado. Busca una praxis que libere tanto a los oprimidos como a los opresores, para no reemplazar a los opresores por los oprimidos transforma-

dos a su vez en nuevos opresores. Los sujetos de la praxis liberadora son los oprimidos, porque son los que sufren la situación de opresión y tienen experiencia de ella. Es “la gran tarea humanística e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismo y liberar a los opresores” (Freire, 1970: 25). Esta praxis de liberación no es una tarea sencilla sino una *lucha* por desalojar de los oprimidos el opresor que tienen alojado. Freire denomina a su método pedagogía del oprimido porque “es la pedagogía de los hombres que se empeñan en la lucha por su liberación” (Freire, 1970: 34).

Esta idea de Freire, de liberación tanto de los oprimidos como de los opresores, es un aporte genuino a la discusión que se venía dando a nivel latinoamericano sobre la idea de *hombre nuevo*. El hombre nuevo freiriano solo puede surgir de la superación de la contradicción opresores-oprimidos:

La liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que sólo es viable en y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos. La superación de la contradicción es el parto que trae al mundo a este hombre nuevo; ni opresor ni oprimido, sino un hombre liberándose (Freire, 1970: 29)

Paulo Freire asume una posición epistemológica de la liberación al considerarla un hecho objetivo y subjetivo. No es un idealismo subjetivista. Él rescata tanto la objetividad como la subjetividad del proceso de liberación y crítica tanto el objetivismo como el subjetivismo o psicologismo, como también el falso planteo dicotómico objetividad vs. subjetividad. Al respecto señala que “no se puede pensar en objetividad sin subjetividad. No existe la una sin la otra, y ambas no pueden ser dicotomizadas” (Freire, 1970: 31). La relación objetividad-subjetividad es dialéctica porque se constituyen y modifican mutuamente. Por esta razón, para el autor, la praxis liberadora es acción y reflexión, no activismo ni verbalismo.

La filosofía de la liberación

En el mismo contexto mundial y latinoamericano en el que surgen la *teología de la liberación* y la *pedagogía de la liberación*, también surge hacia finales de la década de 1960 un movimiento filosófico que se denomina *filosofía de la liberación* cuya vigencia llega hasta nuestros días. Como aquéllas, es una genuina creación latinoamericana, en el marco más amplio de una construcción de pensamiento crítico en la periferia del mundo. Constituye una ruptura epistemológica con el pensamiento metropolitano europeo y norteamericano (Solís Bello Ortiz, 2009).

Con esta creación filosófica genuinamente latinoamericana comienza el proceso de descolonización epistemológica de la filosofía, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano. Si bien desde comienzos de la década de 1950 se venían realizando estudios historiográficos sobre la filosofía latinoamericana, el surgimiento de la *filosofía de la liberación* se da a partir de la discusión que genera el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy con su libro publicado en 1968 con el título *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Este interrogante desencadenó una gran discusión en el campo filosófico latinoamericano que se inicia con la respuesta del filósofo mexicano Leopoldo Zea publicada en 1969 en su ensayo *La filosofía americana como filosofía sin más*. Augusto Salazar Bondy sostiene:

...la filosofía, como producto de expresión de una cultura, cuando se trata de una filosofía que se hace dentro de un país que está en situación de dominación, es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación (1974: 6)

Para este autor, toda filosofía es expresión de una cultura, definida como “la articulación orgánica de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad, susceptibles de servir de pauta para contrastar la obra histórica de los pueblos y las épocas” (1968: 82). Por lo tanto, en los países latinoamericanos, como en el resto de países del Tercer Mundo, hay una *cultura de dominación* que impide la construcción de una filosofía auténtica y original:

Nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo, de acuerdo a los intereses de la corona y la Iglesia española. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de élites oligárquicas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económico-política extranjera. En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación (84)

Por su parte, Leopoldo Zea no niega la dominación en que se encuentran los pueblos latinoamericanos pero critica a Salazar Bondy por relacionar a modo de causa-efecto la inautenticidad de la filosofía latinoamericana con su situación de dominación y subdesarrollo. Para Zea esto no es lo que determina lo auténtico o inauténtico de la filosofía:

La inautenticidad filosófica estriba en crear una idea del hombre que sea la negación del mismo hombre. Inautenticidad hay cuando se reflexiona sobre la libertad y se impide su ejercicio real al hombre concreto. Inauténtica es la filosofía de pueblos supradesarrollados que, en nombre de la seguridad y de los valores que dicen proteger, justifica la destrucción de pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad [...] Lo esencial en una filosofía auténtica o inauténtica no estriba en el lugar en donde se realice la reflexión, sino en la calidad de la misma filosofía y en la actitud del filósofo [...] La autenticidad en la filosofía, en América o en cualquier otro lugar vendrá de la capacidad de enfrentarse el filósofo con los problemas humanos en su raíz (1969:22)

Para este filósofo la autenticidad de una filosofía tiene que ver con tres condiciones: a) la calidad de la reflexión filosófica, b) la actitud que asuma el filósofo y c) los temas sobre los cuales se reflexiona. Esto implica que puede haber filosofía auténtica o inauténtica tanto en Europa como en América Latina o en cualquier otro continente del mundo, independientemente de su situación de desarrollo o subdesarrollo. Incluso reconoce que:

se perfila una nueva actitud filosófica en América Latina, que se preocupa no sólo por la teoría, sino por la acción eficaz, que sea capaz de transformar la situación de subdesarrollo, mostrando sus causas y las vías de liberación (24)

Luego de este debate, la discusión se profundiza en torno a la importancia de la dialéctica dependencia-liberación. En las reflexiones influyen los aportes de Franz Fanon, Orlando Fals Borda y Camilo Torres, las teorías de la dependencia de la CEPAL, la pedagogía de la liberación de Paulo Freire y la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez. También influye el pensamiento de Herbert Marcuse, la politización de la ontología, la reflexión sobre la alienación de la conciencia, el análisis de la libertad como necesidad profunda del ser humano, el arte como reflexión sobre la propia realidad y la política como posibilidad de cambio.

En este marco, en el año 1971 se llevan a cabo tres eventos en Argentina, que originan el surgimiento de la *filosofía de la liberación*, como lo sostiene Juan Carlos Scannone, uno de los protagonistas de este surgimiento. El primero es una reunión entre este filósofo y Enrique Dussel, con jóvenes filósofos provenientes de la ciudad de Santa Fe, que se realiza en Santa Rosa de Calamuchita, Córdoba, a comienzos del año, “donde se plantea la filosofía de la liberación como camino de respuesta a Salazar Bondy, desde una relectura social y situada de la fenomenología ética del rostro del pobre según Emmanuel Lévinas” (Scannone, 2009: 2).

El segundo evento es el *II Congreso Nacional de Filosofía* que se realiza del 6 al 12 de junio en Alta Gracia, Córdoba, “donde se congregaron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana, en torno al Simposio “América como problema”, y así se pusieron en contacto con la naciente filosofía de la liberación” (Scannone, 2009: 2). En este evento el filósofo argentino Enrique Dussel presenta una ponencia titulada *Metafísica del sujeto y liberación* en la que expresa muy claramente el sentido que tenía la filosofía de la liberación:

¿Es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido aun cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, desde dentro de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora (1973: 27)

El tercer evento es la Segunda Semana Académica de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Buenos Aires, realizadas en el mes de agosto, donde “se discutió interdisciplinariamente el tema de la “liberación latinoamericana”, en diálogo entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología” (Scannone, 2009: 2). En 1972 se desarrolla la Tercera Semana Académica y en 1973 la Cuarta Semana Académica, aumentando considerablemente el número de asistentes que, en esta última, superan los 800 participantes (Solís Bello Ortiz, 2009).

Las discusiones llevadas a cabo en estos eventos originan un primer libro colectivo titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* que se publica en 1973, en el que participan Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio de Zan, Horacio Cerutti-Guldberg, Mario Casalla, Carlos Cullen, Hugo Assmann, Antonio E. Kinen, Daniel E. Guillot, entre otros (Solís Bello Ortiz, 2009).

En esta obra colectiva aparecen los acuerdos fundacionales del grupo en torno a la *filosofía de la liberación*. El primero y más importante es querer hacer filosofía latinoamericana, que sea auténticamente filosofía, y por ello de valor universal, y sin embargo genuinamente latinoamericana, es decir, históricamente situada en nuestro aquí y ahora. El segundo es el convencimiento de que para conseguirlo es necesaria una ruptura con el sistema de dependencia y su filosofía. El tercero es que el filósofo debe ser intérprete de la filosofía implícita del pueblo latinoamericano, interpretándola críticamente. El cuarto es que en el pobre y oprimido es en donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir (Moreno Villa, 1992). Al final de esta obra se publica a modo de manifiesto un texto que condensa muy claramente cuáles son los presupuestos básicos y las premisas que orientan a la *filosofía de la liberación*:

Sin lugar a dudas un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina. No se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder europeo imperial (teniéndose en cuenta que Estados Unidos y Rusia son las dos prolongaciones del hombre moderno europeo). Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente. La filosofía de la modernidad europea

constituyó como un objeto o un ente al indio, al africano, al asiático. La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor. Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar Latinoamérica desde la opresión y la dependencia, no puede ser sino una filosofía de la liberación. En América Latina, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal. La filosofía de la liberación sabe que las opciones políticas, pedagógicas, eróticas previas al pensar son determinantes, y por ello les presta atención primera. La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio fisonomía de *philosophie prima* la política como posición primera del hombre ante el hombre, de la totalidad ante la alteridad, de alguien con alguien otro. Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario (Ardiles, 1973: 271-272).

En 1974 la revista *Mundo Nuevo* dedica un número al tema *El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana*, con aportes de O. Ardiles, H. Assmann, M. Casalla, H. Cerutti-Guldberg, C. Cullen, J. de Zan, E. Dussel, A. Fornari, E. Guillot, R. Kusch, A. Roig y J. C. Scannone. A mediados de 1975 comienza el exilio de filósofos argentinos a distintos países de América Latina ante el aumento de la violencia política protagonizada por el grupo paramilitar Alianza Anticomunista Argentina (Triple A) y que se profundiza con la dictadura cívico-militar instalada a partir del 24 de marzo de 1976.

Los exiliados en distintos países latinoamericanos expanden las ideas de la filosofía de la liberación mediante el ejercicio de la docencia,

la organización y participación en eventos y las publicaciones. Entre el 14 y el 19 de agosto de 1975 se lleva a cabo en Morelia (Michoacán, México) el *Primer Coloquio Nacional de Filosofía* donde participan Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig y presentan una síntesis de las tesis básicas de la filosofía de la liberación. Posteriormente se realizan muchos otros eventos relacionados con el tema. A partir de la década de 1980 se expande al mundo mediante la participación en eventos organizados por Federación Internacional de las Sociedades de Filosofía con sede en Friburgo (Solís Bello Ortiz, 2009).

En el año 2003, después de 30 años de la primera publicación de esta generación de filósofos de la liberación, se realiza un evento en Río Cuarto, Córdoba, donde se renuevan las discusiones y los acuerdos sobre 1) la vigencia y actualidad del movimiento, 2) las cuestiones metodológicas y temas fundamentales, 3) la crítica filosófica a la situación agravada de los pobres en el mundo y en América Latina, así como a la ideología y prácticas neoliberales y 4) la contribución teórica desde la filosofía a nuevas alternativas viables de liberación, en especial en referencia a una globalización alternativa.

En este encuentro se elabora un nuevo manifiesto, como en 1973, que lo firman Mario Casalla, Aníbal Cerutti-Guldberg, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Horacio Fornari, Antonio Kinen, Alberto Parisí, Arturo Andrés Roig y Juan Carlos Scannone, donde se expresa “Asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la filosofía de la liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos” (Scannone, 2009: 5).

Los estudios descoloniales

Hacia mediados de la década de 2000 se conforma un grupo latinoamericano multidisciplinario de estudio de la *modernidad/colonialidad* para abordar las problemáticas epistémicas, teóricas, metodológicas y prácticas asociadas a esta cuestión. Integran el mismo el antropólogo Arturo Escobar, de Colombia; el semiólogo Walter D’Mello, de Argentina; los sociólogos Aníbal Quijano, de Perú, Edgardo Lander, de Venezuela, y Ramón Grosfoguel, de Puerto Rico; la lin-

güista Catherine Walsh y los filósofos Enrique Dussel, de Argentina, Santiago Castro Gómez, de Colombia y Nelson Maldonado Torres, de Puerto Rico, entre otros.

Como lo reconocen Arturo Escobar y Ramón Grosfoguel en sendas publicaciones del año 2005 y 2006 respectivamente, este grupo rescata, problematiza y es heredero del pensamiento crítico latinoamericano proveniente de la teología de la liberación, la pedagogía de la liberación, la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, el indigenismo, el feminismo-otro y los estudios postcoloniales y subalternos, entre otros. El tema de la liberación es rescatado por este grupo, tal como lo señala Juan Carlos Vargas Soler:

La perspectiva decolonial constituye una propuesta epistémica, teórica y metodológica “latinoamericana” para comprender las relaciones de poder/dominio en el espacio-tiempo, así como para la superación de la matriz histórica-colonial de poder y la liberación de los sujetos subalternos de esa matriz (2009: 48).

La idea de la liberación sigue siendo central para este grupo latinoamericano, pero ahora como contracara de la colonialidad del poder. La nueva dialéctica se expresa como colonialidad del poder-liberación. El estudio de la *modernidad/colonialidad* es una nueva manera de plantear desde la perspectiva de la *colonialidad del poder* el problema persistente de la opresión, dominación, dependencia, subdesarrollo y explotación de América Latina y El Caribe, que originó en las décadas de 1960 y 1970 los movimientos que produjeron la teología, pedagogía y filosofía de la liberación y las teorías de la dependencia.

Se trata de una nueva manera de analizar este problema persistente identificando los dispositivos que producen, sostienen y reproducen esta matriz de poder: el patriarcado, el eurocentrismo, el capitalismo, la modernidad y la colonialidad. Además, analizando las múltiples formas o modos de opresión/dominación derivados de esta matriz: sexo/género, raza/etnia, subjetividad/intersubjetividad, producción de conocimientos, trabajo/producción, vida cotidiana, entre otros. El análisis tiene por objeto la búsqueda de la liberación de los sujetos como superación de esta matriz histórica de *colonialidad del poder*, expresión acuñada por Aníbal Quijano que, junto con Enrique Dussel, protagonizaron aquellos movimientos de las décadas de 1960 y 1970.

Reflexiones finales

En este capítulo hemos intentado recorrer la trayectoria histórica y los diversos sentidos que se fueron construyendo en torno a la liberación en América Latina. Se trata sin dudas de una categoría teórica con un fuerte significado histórico, político y social, que no solo explica muchos movimientos y luchas populares sino que da cuenta de una aspiración profunda del ser humano que ha llevado a muchas mujeres y hombres a luchar e incluso a morir por ella.

La liberación en América Latina surge de la toma de conciencia de la situación estructural de opresión, dominación, explotación, dependencia y subdesarrollo de nuestros pueblos y países. Si bien en los movimientos independentistas del siglo XIX ya aparecía como objetivo político de las luchas revolucionarias, es a partir de la década de 1960 cuando cobra un sentido más amplio como aspiración y lucha colectiva por superar aquella situación. Es también a partir de esta década cuando surgen los movimientos de la teología, pedagogía y filosofía de la liberación que analizamos en este capítulo.

En todos estos movimientos aparece muy fuerte la idea de que no solo se trata de liberar al pueblo de la opresión, sino también a la propia teología, pedagogía y filosofía de su concepción clásica europea reproductora de la dominación y la opresión. Se trata de un doble proceso de liberación, hacia afuera y hacia adentro. Esto implicó rupturas epistemológicas y construcción de nuevas categorías y metodologías que no solo buscaron comprender la realidad latinoamericana sino fundamentalmente transformarla.

El significado bíblico ancestral de la liberación es muy rico en términos de ruptura de la esclavitud del pecado, redención y salvación del hombre como creación de Dios. Sin embargo, éste no es el sentido que ha estado presente en el acto político y económico de invasión, despojo y explotación llevado a cabo “en nombre de Dios” por los colonizadores europeos hace más de cinco siglos. Esta contradicción ha marcado profundamente a la Iglesia Católica latinoamericana y fue uno de los orígenes de la teología de la liberación y de un nuevo modo de vivir la fe con conciencia histórica y compromiso social.

La teología de la liberación no solo recupera teológicamente el sentido bíblico más genuino de la liberación, sino que la relaciona

con la superación de la dependencia, la pobreza y la explotación. En este sentido es una teología política, que propone la construcción del hombre nuevo no solo como aspiración sino como praxis de liberación. Los sujetos de esta praxis son los pobres como clase explotada y pueblo oprimido. Por esta razón es también una teología del pueblo y una teología revolucionaria que busca transformar la estructura de relaciones sociales que producen y perpetúan la dependencia, la pobreza y la explotación.

La pedagogía de la liberación se centra en los oprimidos y en el pueblo oprimido. Concibe la liberación como praxis y la educación como práctica de la libertad. A través de la toma de conciencia de la situación histórica de opresión se inicia un proceso de politización que lleva a la acción transformadora de la realidad. En esta praxis de liberación no solo se busca liberar a los oprimidos sino también a los opresores, con el fin de superar la dialéctica opresor-oprimido o dominador-dominado. La praxis de liberación es siempre un proceso colectivo, no individual. El sujeto histórico de este proceso son los oprimidos porque son los que padecen la experiencia de opresión.

La filosofía de la liberación plantea la posibilidad de construir un pensamiento filosófico auténtico y genuinamente latinoamericano. Devela los condicionamientos que ocultan la situación de opresión y dependencia. No reniega del pensar filosófico acerca de los grandes temas, pero construye un pensamiento que parte del oprimido, del pobre, del marginado de nuestro continente. En este sentido se trata de un pensar universal situado que solo es posible a partir de la autoconciencia de la dependencia y la opresión y que se va construyendo desde una praxis liberadora.

Los estudios descoloniales son tributarios de estos debates y grandes aportes realizados por la teología, la pedagogía y la filosofía de la liberación. Sin embargo, han ampliado y enriquecido estos debates centrando su mirada en la matriz histórica-colonial de poder y su relación dialéctica con la liberación. Esto demuestra la vigencia y vigor de la liberación como categoría clave para una teoría social latinoamericana, no solo en sentido hermenéutico como posibilidad de comprensión de la realidad de nuestro continente sino también en sentido performativo como posibilidad de transformación de la misma.

Referencias bibliográficas

- ARDILES, Osvaldo et al. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- ASSMANN, Hugo (1971). *Opresión-Liberación, desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva.
- BOFF, Leonardo (1985). *Cómo hacer teología de la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- BOFF, Leonardo (2006). *Florece en el yermo. De la crisis de civilización a una revolución radicalmente humana*. Santander: Sal Terrae.
- BOFF, Leonardo y Boff, Clodovis (1979). *Da libertação. O sentido teológico das liberdades socio-históricas*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.
- BORÓN, Atilio (2008). Teoría(s) de la dependencia, *Realidad Económica*, Nº 238, pp. 20-43.
- DUSSEL, Enrique (1973). “Metafísica del sujeto y liberación”, en *II Congreso Nacional de Filosofía Actas*. Buenos Aires: Sudamericana, p. 27-32.
- FREIRE, Paulo (1967). *Educação como prática da liberdade*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo (1970). *Pedagogia do oprimido*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1971). *Teología de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MORENO VILLA, Mariano (1992). “La Filosofía de la Liberación Latinoamericana: “más allá” de la Filosofía Europea”, en: Oliver Alcón, F. y Martínez Fresneda, F. (Eds.) *América, variaciones de futuro*. Murcia: Universidad de Murcia, pp.415-451.
- MUÑOZ, Ronaldo (1974). *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- OLIVEROS MAQUEO, Roberto (1977). *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- SALAZAR BONDY, Augusto (1968). ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo XXI Editores.
- SALAZAR BONDY, Augusto (1974). “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, en: VV.AA., *América Latina: Filosofía y liberación*. Buenos Aires: Bonum.
- SCANNONE, Juan Carlos (2009). “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida*, Vol. L, 59-73
- SCANNONE, Juan Carlos (2014). “El papa Francisco y la teología del pueblo”, *Razón y Fe*, tomo 271, nº 1395, 31-50.
- SILVA, Sergio (2009). “Teología de la liberación”, *Teología y Vida*, Vol. L, 93-116.

- SOLÍS BELLO ORTÍZ, Noemí; ZÚÑIGA, Jorge; GALINDO, María y GONZÁLEZ MELCHOR, Miguel Ángel (2009). “La filosofía de la liberación”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ed.) *El pensamiento filosófico latinoamericano y “latino” (1300-2000). Historia, Corrientes, Temas y Filósofos*. México: Siglo XXI Editores.
- VARGAS SOLER, Juan Carlos (2009). “La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía”, *Otra Economía*, vol. III, nº 4, p. 46-65.
- ZEA, Leopoldo (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

Geocultura, situacionalidad, y opción descolonial. La filosofía latinoamericana y la encrucijada del siglo XVI

Alejandro Auat

La filosofía que se hace desde América Latina ha venido afirmando la necesidad de tomar en serio al espacio, y no solo al tiempo como lo hace la filosofía moderna europea. Rodolfo Kusch, en continuidad con Bernardo Canal Feijóo, Martínez Estrada, Carlos Astrada, entre otros, es quizás quien más ha insistido en la geocultura de nuestro pensamiento (Cosci, 2011). Y como ha destacado Lucas Cosci en su estudio sobre Kusch, lo geocultural es una condición que se cumple como instalación –ruta simbólica hacia el domicilio o el hogar–, y como gravitación –el suelo como presión del horizonte simbólico hacia el pensamiento.¹ No se trata pues, de un determinismo geográfico: hay intercambios de sentido entre el lugar y la comunidad. Ésta teje una trama de símbolos en su entorno para convertirlo en domicilio, y el espacio cargado de sentido se constituye en suelo, dador de sentido para quienes lo habitan. Es un circuito del sentido en el que juegan parcialmente la libertad y la necesidad: la instalación es una opción, una decisión, y la gravitación una presión, que guarda incluso una ligadura con lo sagrado.

1 *Ibíd.* p. 5 y p. 10: “Instalación y gravitación son itinerarios parciales que completan el circuito del sentido. Porque se trata de intercambios de sentido entre tierra y comunidad. Es decir, la comunidad teje una trama de símbolos en su entorno para convertirlo en domicilio. El espacio, cargado de sentido simbólico se constituye en suelo, en dador de sentido para el pensamiento y la cultura que lo habitan. De este modo el sentido circula a través de los símbolos entrelazando cultura y lugar, hombre y tierra en una unidad irreductible. La gravitación que ejerce el suelo sobre el pensamiento es un reenvío del sentido ya instalado pero que en todo caso guarda una ligadura original con lo sagrado”.

La generación de la filosofía de la liberación en la Argentina fue consciente de que este señalamiento del lugar desde donde se piensa era el punto clave de la diferencia con el pensamiento europeo. Entre ellos, en esta cuestión se destacan los trabajos de Mario Casalla sobre el universal situado, categoría con la que pretendía “caracterizar un estilo de pensamiento filosófico que –por ser tal– no renunciaba al horizonte de lo universal, pero lo redefinía de una manera muy especial. No se trataba ya del clásico universal sin más (abstracto), pero tampoco de un universal “concreto” (a la manera hegeliana), sino de una *universalidad situada* que aceptaba el reto de la singularidad y –a la vez– era capaz de liberarla de la particularidad, del accidente y de cualquier otra forma de egoísmos, folklorismos o nacionalismos del viejo cuño” (Casalla, 2011). En esa línea, hemos intentado aportar ulteriores precisiones valiéndonos de algunas distinciones de la filosofía medieval (Cf. Auat, 2012a y 2012b), destacando por ejemplo el carácter disposicional que *situs* añade a *ubi*, que es la relación de una cosa con el lugar. Pero también señalamos que entre *situs* y *locus* hay una relación de contenido a continente. Y esta última distinción quizás nos pueda ayudar a discernir las diferencias y relaciones entre “pensar *sobre*” y “pensar *desde*”, o también “ser de, venir de y estar en” como se pregunta Walter Mignolo respecto del lugar de la teorización y el *locus enuntiationis*. El análisis nos revelará también la estrecha vinculación del espacio con el tiempo.

Así, creo que nuestra corporeidad nos constriñe a *estar* en un lugar –que gravita y nos presiona configurando las aprehensiones y construcciones de nuestra inteligencia sentiente– que es nudo de recepción y arranque de tradiciones hermenéutico-axiológicas sobre el mundo y sobre la vida, tradiciones mediadas lingüísticamente, por lo que no nos es indiferente *ser* de Santiago del Estero que de Buenos Aires o de New York o Frankfurt. A esto se refiere el *locus* como continente –no vacío por cierto–, como legado que opera involuntariamente desde atrás de la consciencia, en la configuración del ser de cada cual, configuración quizás reforzada cuando corporalmente se “está en” el lugar de donde se es.

Pero ya Canal Feijóo había advertido que esta peculiaridad de nuestra lengua nos habilitaba para disociar el ser del estar, tal vez “para significar claramente el dramatismo de una residencia lejos de

la patria, un dramatismo que cifra la incompletud a dos puntas de un ser que no está presente; y un estar de ser ausente” (Canal Feijóo, 2007:129), refiriéndose a la condición de exiliado en la que “el estar resulta al fin el desencuentro del ser”. Y aquí es donde puede entrar a jugar el “venir de” como una opción reafirmatoria de la referencia al lugar que sigue gravitando sobre nuestro ser a pesar de estar en otro lado. ¿Será el *situs* como contenido del *locus*, en tanto le agrega una disposición, un modo de ordenar las cosas en el lugar? El *situs* como contenido no agrega propiamente un qué –dijimos que el *locus* como continente no es vacío sino que opera como un legado–, sino un cómo, un modo de ordenar ese contenido legado. La situacionalidad puede ser entendida entonces como una decisión de alterar el mandato acerca del uso de la tradición, ordenando de otro modo los bienes o posibilidades recibidas, a partir del posicionamiento de quien asume un punto desde donde ordena el espacio. El peso axiológico de determinados elementos culturales –el *suelo* que presiona y gravita–, puede ser modificado: es lo que se destaca como diferencia entre *situs* y *locus*. Se recibe una tradición –o más–, incluyendo una especie de imperativo cultural acerca de los usos y pesos relativos de sus elementos, pero no se la repite mecánicamente: hay margen para otros usos y valoraciones. De allí que se puede *ser* de un lugar o *venir de* un lugar, pero pensar desde otro: es la situación colonial. De manera que “desprendernos”² de la situación colonial implica una opción: una elección del lugar desde donde se mira y se valora. Eso es propiamente el *situs*, un orden introducido que altera el orden naturalizado de las cosas en un lugar, un posicionamiento de uno mismo en ese orden.

El juego entre *situs*, *locus* y *ubi* quiere dar cuenta de la complejidad de una relación no lineal ni determinista entre el peso hermenéutico-axiológico de la corporalidad-sensibilidad-memoria (Cf. Mignolo, 2013-2:7-23) que gravita nuestro pensar, en un polo, y en otro polo, la decisión-elección-opción-toma de posición por la cual asumimos un punto desde donde mirar y cómo mirar. No estamos destinados a

2 Mignolo llama “desprendimiento epistémico” a la tarea de “desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión ‘democrática’ imperial”. (Cf. Mignolo, 2006).

pensar de una determinada manera pero tampoco nuestras elecciones se dan en el vacío. Lo que importa es desnaturalizar la mirada y mirar en primer lugar dónde estamos parados.

Ahora bien, ¿se puede optar por asumir el punto de vista del otro, aun cuando mi cuerpo presiona desde otro lugar? Creo que sí, y creo que es lo que sucedió, con todas las ambigüedades que se quiera, con la corriente (auto) crítica de la colonización española en los siglos XVI y XVII. Y no me refiero a casos como el de Bartolomé de las Casas, situado corpo-políticamente en el lado amerindio, sino también a Francisco de Vitoria, quien nunca estuvo en América pero vivió el clima de la crisis de conciencia generada a partir de los testimonios de los misioneros del Convento de San Esteban en Salamanca, atormentados por la culpa de los horrores vividos en la conquista del Perú. Esto lo obligó a tempranos posicionamientos éticos frente al poder imperial:

“... non video quomodo excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan grande servicio hagan a Su Majestad de echarle a perder sus vasallos. Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco, y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia de estos peruleros, sin duda no lo osara hacer. Antes se me seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad”. (Carta de Vitoria al superior dominico Miguel de Arcos).

Claro que este posicionamiento –que le valdrá luego una prohibición de Carlos V de “poner en plática, en sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las Yndias”– no se produce en el vacío de tradiciones y contextos, sino en medio de un debate acerca de la humanidad y derechos políticos de “los yndios recientemente descubiertos y que han venido a poder de los españoles”. Tradiciones teóricas imperiales, teocráticas e incluso humanistas –como se verá en el curioso humanismo de Ginés de Sepúlveda– que naturalizaban la dominación y legitimaban el proceder de los conquistadores. Desde nuestro presente es fácil y obvia la condena a la conquista, desconociendo que nuestra conciencia también es un efecto madurado de un proceso de lucha y esclarecimiento que comienza precisamente allí, con definiciones motivadas por el posicionamiento ético pero tam-

bién con las ambigüedades propias de la falta de distancia y de un aparato conceptual y lingüístico violentado para comprender la nueva situación.

Vitoria discute con la tradición del agustinismo político la igualdad de derechos de los amerindios, pues ni la razón del descubrimiento, ni la de infidelidad, ni la del pecado mortal ni la de la inferioridad antropológica, impide que ellos sean “verdaderos dueños y señores” y que, por tanto, lo que hacen los españoles es meramente “rapiña” (De Indis I, 7). En sus argumentaciones se retrotrae al momento previo a la conquista para recuperarlos como sujetos-otros (“antes de la llegada de los españoles”), lo que le permite mirar las cosas desde el lugar de ellos en una constante reflexión al proyectar hipotéticamente situaciones similares entre españoles y franceses (De Indis II, 1) o bien al atribuir a los españoles similares deficiencias educativas que les achacaban a los amerindios “...*pues tampoco entre nosotros escasean rústicos...*” (De Indis I, 23) o, más claramente, cuando rechaza el derecho del descubrimiento como fundamento legitimante porque además de que esas tierras “no carecían de dueño”, agrega que este título “*por sí solo no justifica la posesión de aquellos bárbaros, no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros*” (De Indis II, 7).

Pese a esta situacionalidad de Vitoria, es decir, a este modo de tomar posición en el espacio-tiempo geo-político y de tradiciones de pensamiento, desde el programa descolonizador se ha interpretado que su rol ha sido fundamental en la consolidación del proyecto moderno-colonial. Así, Walter Mignolo ha dicho, apoyándose en las lecturas de Antony Anghie, que “Vitoria introdujo la *diferencia colonial* (ontológica y epistémica) en el derecho internacional... convirtiendo las diferencias en valores y estableciendo una jerarquía de seres humanos... Ontológicamente, se presupone que hay seres humanos inferiores. Epistémicamente, se presupone que los seres humanos inferiores son deficientes tanto racional como estéticamente” (Mignolo 2010 y Anghie 1999:89-108). Vitoria habría aportado un marco nuevo en la consolidación de la modernidad colonial, cambiando la terminología “de bárbaros a primitivos”, reconociendo como iguales a los amerindios en virtud del derecho natural y del *ius gentium* pero simultáneamente privándolos de soberanía pues “no tuvieron ni voz ni voto” en la comunicación e interacción con los cristianos, marco que sirvió

también “para las nociones ‘modernas y europeas’ de gubernamentalidad” a partir de la reproducción de la lógica vitoriana por parte de John Locke.

Coincido con Mignolo en señalar la importancia que tienen las teorías y debates de los siglos XVI y XVII en la configuración de la modernidad/colonialidad, y en la necesidad de estudiar a fondo este momento crucial, este “desvío” de la historia de la teoría política de Occidente, en el cual las doctrinas “de Francisco de Vitoria y de Hugo Grocio son casos notorios” (Mignolo 2009:7-8). Momento crucial porque forma parte de las herencias que nos constituyen y brindan el *locus* o suelo de nuestro pensar, en el cual hay que *situarse* eligiendo los itinerarios teórico-prácticos a desarrollar. Y creo que es *crucial* porque es un cruce de tradiciones teóricas y una encrucijada política. En este sentido, creo que no hay una línea de continuidad directa entre Vitoria y Grocio, y mucho menos entre Vitoria y Locke. Distinguirlos es crucial para nuestras opciones.

Creo que la interpretación de Anghie incurre en algunos errores o insuficiencias que pueden dar lugar a una lectura anacrónica de Vitoria. Señalaré solamente algunos puntos³ que merecen una discusión en el argumento de Anghie y Mignolo:

1. Anghie afirma que “Vitoria pone el foco en las prácticas sociales y culturales” de españoles e indios, pues “no interpreta el problema de las relaciones españoles-indios como un problema acerca de crear un orden entre estados soberanos” sino que la emergente doctrina sobre la soberanía estaría vinculada al problema de las diferencias culturales (Anghie, 1999).⁴ Por mi parte, creo que la afirmación de esas diferencias, que Vitoria realiza en contados párrafos de su *Relectio De Indis*, no constituye el foco de su planteo sino que tiene siempre el sentido de abrir el horizonte de comprensión medieval haciendo lugar a un “otro”-otro que el sarraceno o el judío y que, por tanto, no podía ser ubicado en la categoría de “infel” (única alteridad que tenían en cuenta las doctrinas teocráticas medievales). Que el foco de

3 Para un mayor desarrollo aunque con otros objetivos puede consultarse AUAT (2005); AUAT (2003); AUAT (2008).

4 La traducción de las citas me pertenece.

su planteo estaba en el reconocimiento de la soberanía estatal de los amerindios se confirma asimismo por las analogías que su argumentación realiza a cada paso con franceses, alemanes y españoles.

2. A partir de la afirmación de la diferencia cultural –continúa Anghie–, Vitoria elabora un nuevo sistema de derecho natural universal determinado por el uso de la razón que obliga también a los indios, precisamente porque ellos tienen uso de razón. Sin embargo, las particulares prácticas sociales y culturales de los indios estarían en contradicción con las normas universales, por lo que Vitoria los trataría esquizofrénicamente como iguales y desiguales al mismo tiempo. Ahora bien, este paso fundamental en la historia del derecho, por el cual se amplía una vez más el horizonte de comprensión de la cristiandad medieval constreñido como estaba al reconocimiento mediante la fe de una ley divina revelada, este paso del *Orbis christianum* al *Totum orbis, quo aliquo modo est una respublica* (De potestate civili, 21), habilita la reivindicación de instancias universales y comunes para la crítica de injusticias y violaciones a los derechos humanos, y el resguardo de esos derechos y su paulatina constitucionalización como logros políticos de los pueblos en sus luchas contra absolutismos, totalitarismos y dictaduras (Cf. Ferrajoli, 1999). El paso que se da en Vitoria es trascendental no sólo por el reemplazo de la fe por la razón como fundamento de la igualdad, sino también por el desplazamiento de la noción de derecho desde una concepción objetiva hacia otra subjetiva que lo entiende como poder o facultad,⁵ y finalmente, también por la redefinición del *ius gentium* como “derecho de los pueblos” al sustituir el término *homines* por *gentes* en la definición de Gayo. Acusar a Vitoria de integrar a los amerindios en un marco jurídico igualitario pero para marginarlos, es como decir que Lincoln impulsó la abolición de la esclavitud para poder someter a los negros como trabajadores, libres pero más baratos. En todo caso, sobre esta ineliminable ambigüedad ya nos advirtió Walter Benjamin: “No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie” (Benjamin, 2009).

5 La comprensión del *jus* como *facultas* en los escolásticos españoles fue destacada por Niklas Luhmann por focalizar la atención sobre la libertad humana y sobre las capacidades y responsabilidades individuales, paso decisivo en la moderna comprensión de los derechos. Cf. TIERNEY Brian (1997).

3. Por otra parte, atribuir a Vitoria el argumento del infantilismo como fundamento para la tutela es fruto de una lectura apresurada o bien de alguna traducción deficiente: Anghie trabajó sobre la versión en inglés que en 1917 hiciera el Carnegie Institute of Washington de dos Relecciones publicadas como una sola, cuando contamos hoy con muchas otras versiones, como la de Urdániz (1960) o la edición crítica bilingüe de Pereña y Pérez Prendes en el *Corpus Hispanorum de Pace* (CSIC, 1967). Vitoria trata ese argumento como ajeno a su pensamiento y lo expone al final de la Relección con innumerables condicionamientos y verbos en potencial.⁶ En este mismo sentido, decir que Vitoria entiende que “sólo los cristianos pueden emprender una guerra justa” es ignorar la explícita y revolucionaria afirmación de De Indis III, 6: “*Y no hay inconveniente en que ésta sea guerra justa por las dos partes*”.

4. Por último, cabe señalar que si bien Locke pudo leer a Vitoria y usar similares expresiones (el caso de Grotius es más grotesco pues se trata de un escandaloso plagio y manipulación de textos) sus contextos históricos, políticos y teóricos son diametralmente opuestos. Como ha documentado ampliamente Fernando Rovetta (Rovetta Klyver, 2008:294ss), hay claras diferencias en sus concepciones del *dominium* por detrás de una terminología similar: mientras en Vitoria el dominio está subordinado al *ius communicationis* y tiene como marco el derecho de gentes entendido como un producto de consensos históricos y derogables, en Locke se trata de derechos naturales (*right to properties*) sagrados e inviolables, acumulables y sin consideración de ninguna circunstancia histórica ni subordinación a otro derecho que incluya la alteridad (como el de comunicación), sino en todo caso, en igualdad con los derechos a la propia vida y a la propia libertad. También Richard Morse ha planteado la configuración de las culturas políticas anglo-americana e ibero-americana como resultados de opciones antitéticas en el “período formativo de la cultura occidental entre los siglos XII y XVII”, opciones conceptuales que

6 “Otro título podría no ciertamente afirmarse, pero sí ponerse a estudio y parecer a algunos legítimo. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. [...] Podría entonces decirse que para utilidad de ellos pueden los reyes de España tomar a su cargo... [...] gobernarlos mientras estuviesen en tal estado. [...] Pero quede esto propuesto (como antes advertí) sin afirmación firme y también con aquella salvedad de que se haga por el bien y utilidad de ellos...” (De Indis, III, 18).

operan en el modo de orquestación de problemas y soluciones así como en tensiones y acentos recurrentes de dos familias de pensamiento político, representadas respectivamente por Vitoria y Suárez por un lado, y Hobbes y Locke por el otro (Morse, 1982).

Creo que las interpretaciones divergentes de un mismo autor no son indiferentes al uso teórico-político de los sentidos según las opciones del intérprete. Para nosotros se trata de una opción descolonial, que pasa por una deconstrucción de los discursos enfrentados o divergentes en esa encrucijada histórica que es el siglo XVI. Por eso no nos es indiferente una interpretación que discierna entre quienes piensan desde el centro o quienes lo hacen desde la frontera de la autojustificación de la modernidad/colonialidad. Más aún si nos aportan claves para pensar otro mundo posible. No para caer en el fundamentalismo, como nos advierte Mignolo, sino para reactivar itinerarios que quedaron subinterpretados o confundidos con la retórica hegemónica.

Este discernimiento de herencias e itinerarios implica que la geocultura que opera como *locus* no es simplemente un suelo que gravita a manera de un fundamento deshistorizado,⁷ sino un domicilio en el que nos instalamos eligiendo desde dónde y cómo, un *situs*.

⁷ Es la crítica que Castro-Gómez hace a Kusch y a Mignolo. Cf. CASTRO-GÓMEZ (2011:162).

Referencias bibliográficas

- ANGHIE, Antony (1999). "Francisco de Vitoria and the colonial origins of international law" en Eve darian-Smith y Peter Fitzpatrick (comps.): *Laws of the Postcolonial*, Ann Arbor: University of Michigan Press. También publicado en *Social & Legal Studies*, SAGE Publications, London-Thousand Oaks, CA and New Delhi, Vol. 5 (3), 321-336.
- AUAT, Alejandro (2003). "Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad" en MICHELINI et al., *Libertad, Solidaridad, Liberación*. Río Cuarto: ed. ICALA,
- AUAT, Alejandro (2005). *Soberanía y Comunicación. el poder en el pensamiento de Francisco de Vitoria*. Santa Fe: ed. UCSE,
- AUAT, Alejandro (2008). "Soberanía en Vitoria: claves transmodernas para un principio cuestionado" en CRUZ CRUZ Juan (ed.), *Ley y Dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: ed. EUNSA.
- AUAT, Alejandro (2012a). *Situacionalidad del pensar: un compromiso político en las Jornadas "Diálogos sobre filosofías críticas de nuestra América: Problemas, Desafíos y Propuestas para y desde un pensamiento situado"*. Buenos Aires: UNTref-COPPPAL,
- AUAT, Alejandro (2012b). *Kusch: una decisión por América* en III Jornadas "El Pensamiento de Rodolfo Kusch". Buenos Aires: UNTref,
- BENJAMIN, Walter (2009). *Tesis sobre el concepto de la historia*. Tesis VII. Rosario: Prohistoria ediciones.
- CANAL FEIJÓO, Bernardo (2007 [1954]). *Confines de Occidente*. Buenos Aires: ed. Las Cuarenta.
- CASALLA, Mario (2011), *Prólogo* en AUAT Alejandro, "Hacia una filosofía política situada". Buenos Aires: ed. Waldhuter,
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Segunda edición ampliada, Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana.
- COSCI, Lucas (2011). *Kusch y la geocultura. El "lugar" como ámbito de constitución y circulación del sentido*. Tesis de licenciatura (filosofía), UNSE, Santiago del Estero. Inédito.
- FERRAJOLI, Luigi (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: ed. Trotta. (Trad. de Perfecto A. Ibáñez y A. Greppi).
- MIGNOLO, Walter (2006). *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial* en Walsh, Linera y Mignolo, "Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento". Buenos Aires: ed. Del Signo,
- MIGNOLO, Walter (2009), *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: ed. del Signo,

- MIGNOLO, Walter (2010). *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad* en . Id., *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010, pp. 46-92.
- MIGNOLO, Walter (2013-2). *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica* en *Revista de Filosofía* N° 74. Universidad del Zulia, Vicerrectorado Académico, Serbiluz. Disponible en <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>.
- MORSE, Richard (1982). *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*. México.: Siglo XXI ed.
- ROVETTA KLYVER, Fernando (2008). *El descubrimiento de los derechos humanos*. Madrid. Ed. IEPALA.
- TIERNEY, Brian (1997). *The Idea of Natural Rights*. Emory University. Atlanta (Georgia): Scholars Press.
- VITORIA, Francisco de (1960 [1539]). *Relectio De Indis prior* en *Obras de Francisco de Vitoria*, edición crítica de Teófilo Urdanoz. Madrid: BAC.

El problema de la descolonialidad de la Naturaleza en las raíces del pensamiento latinoamericano

Ayelén Cavalli

La dimensión estética de la Naturaleza en la obra de Bilbao

El pensamiento de Francisco Bilbao

Francisco Bilbao nace en Santiago de Chile el 9 de enero de 1823 y muere en Buenos Aires el 19 de febrero de 1865. El problema central que ocupa a este escritor, filósofo y político chileno es la continuidad del orden colonial en América Latina. Su pensamiento constituye un antecedente importante del pensamiento crítico y anti-imperialista del siglo XX.

Es posible dividir su pensamiento en dos grandes períodos. El primero se caracteriza por su admiración hacia Estados Unidos, particularmente por su República, que descansaba en la constitución y la libertad, garantizada por la armonía entre la razón y la fe protestante. En contraposición, América Latina se encontraba tensionada entre el libre uso de la razón y la subordinación de la inteligencia al dogma católico español monárquico. Bilbao identificaba una dualidad en la civilización moderna que se expresaba en la incompatibilidad del catolicismo con la libertad, tal como expresó en su primera obra titulada *Sociabilidad chilena* (1844), la cual le costó el destierro y lo condujo a París como exiliado. En su biografía, escrita por su hermano Manuel Bilbao (1866), se señala una conversión del catolicismo a un cristianismo racional, del temor y la culpa al libre ejercicio de la libertad, gracias a la lectura de diversos pensadores europeos:

Lamennais abrió las puertas a sus meditaciones nuevas. Gibbon, el historiador de la Descendencia del Imperio Romano le mostró el origen del cristianismo, la alianza del imperio con la divinización del absolutismo católico; Voltaire, el azote de los esclavos del absurdo, le manifestó el imperio del buen sentido; Rousseau, Volney, las bases indestructibles del derecho primitivo; Dupin el origen irrisorio de los cultos que dominan a la humanidad. Herder, Vico y Coussin le hicieron comprender que en la historia había algo de más importancia que la de narrar, examinar los elementos de la vida y manifestar la combinación que de ellos resulta.

El segundo período se puede ubicar a finales de los años 40 y principios de los 50. Como consecuencia de la guerra entre Estados Unidos y México (1846-1848) y la intervención estadounidense en Nicaragua, cambia la imagen positiva que Bilbao tenía de los Estados Unidos y comienza a identificar como una amenaza para América Latina el intervencionismo estadounidense. Esta república devino imperio y la libertad se vio socavada por el racismo, la esclavitud, el individualismo y el materialismo.

Ante este panorama, Bilbao propone recuperar la propuesta bolivariana de unidad latinoamericana, mediante la creación de instituciones comunes, como ejército, aduana, universidad, entre otras. Para ello, la discusión por la denominación de la región se transforma en una batalla por una definición identitaria, la construcción de un sujeto latinoamericano, en el marco de una constante tensión originalidad –mímesis que ha atravesado la historia del pensamiento latinoamericano (Ardao, 1980). El término *América Latina*, acuñado en el siglo XIX, acentúa los rasgos latinos dados por la influencia política, económica y cultural de Francia (Mignolo, 2005). Tanto Roig (2009) como Rojas Mix (1997) sostienen que dicha denominación regional habría sido mencionada por primera vez en la Conferencia que Bilbao pronunció en el Congreso americano de 1856, titulado “Iniciativa de la América” (Bilbao, 1956). Él mismo luego se rehúsa a utilizarla por su sesgo colonial y propone su reemplazo por “América del Sur”, en el marco de propuesta de una Confederación de países.

A las críticas mencionadas hacia España y Estados Unidos se le suma el ataque a una antigua amiga: Francia (Bilbao, 1862, 1864). Para el pensador chileno fueron de gran relevancia los acontecimien-

tos en torno a la Revolución de 1848 en Francia, país donde tuvo que exiliarse. Allí tuvo la posibilidad de conocer la obra de diversos filósofos europeos que influenciaron su pensamiento. Sin embargo, Bilbao se desilusiona y sostiene que el país abanderado de la libertad mata y esclaviza, conlleva la contradicción de predicar el progreso de la civilización y practicar una barbarie moral. La ley de la historia debe ser el desarrollo de la libertad y la igualdad, en contraposición a la ley de la historia imperial. El hombre es concebido como creador de la historia, para quien la conquista de su libertad se presenta como un “imperativo categórico” (Bilbao, 1858). A diferencia de lo que sucedía en Francia, la emancipación del espíritu en América Latina exige que la libertad sea tanto espiritual como material, debe constituirse una reconciliación de la teoría y la práctica (Bilbao, 1863). Para ello, considera necesario que América Latina supere el eurocentrismo afrancesado y se fundamente políticamente en la soberanía popular organizada en una democracia directa. Para exponer su denuncia contra Francia, el pensador chileno conecta la colonización francesa en África, Asia y América, estableciendo un claro antecedente a las posiciones tercermundistas que se desarrollaron en el siglo XX en el contexto de Guerra Fría.

El evangelio americano

En 1864 en la ciudad de Buenos Aires Bilbao publica *El evangelio americano*, ubicado en la segunda etapa de su obra. El texto constituye un ensayo que busca exponer “la filosofía popular del derecho, la filosofía de la historia americana, y la indicación del deber y del ideal” (Bilbao, 1864: 6). Esta Biblia americana busca proveer a las nuevas generaciones un libro que exponga la idea de justicia y su encarnación en el Nuevo Mundo, la originalidad de la razón emancipada en la región. Las buenas nuevas del evangelio americano conllevan un apostolado de la justicia y la libertad, de la autonomía y del gobierno de sí mismo, que se materializa en la vida republicana cimentada sobre la soberanía popular. Las metáforas lumínicas para referirse a la razón independiente y a la inteligencia anuncian la mañana de un nuevo día, la recuperación del paraíso perdido donde el amor, la jus-

ticia, la libertad, la paz y la fraternidad conducen a una humanidad regenerada. La resurrección del primer día implica un estado moral. La joven América Latina tiene una oportunidad histórica ante la decadencia del Viejo Mundo. La reconciliación fraternal se extiende a toda la creación, la admiración de la naturaleza expresa la coexistencia del filósofo y el poeta, la razón y la belleza.

Bilbao afirma que la conducta nuestra deber ser: “continuar la obra de desespañolización que empezó con la Revolución de la Independencia” (1964: 88). Es posible identificar una “desespañolización externa”, obtenida mediante las luchas de Independencia, y una “desespañolización interna” que afecta el alma o la personalidad de los americanos. Por lo tanto, la revolución debe ser completada, debe ser integral:

Desespañolización no consiste solamente en abolir las leyes e instituciones de la conquista. No es eso sino una parte, que podemos llamar Desespañolización exterior. La obra grande, el trabajo magno consiste en el nuevo espíritu que debe animar a la nueva personalidad del Americano. La Desespañolización del alma es pues lo principal. Si la Religión, las creencias, las costumbres, las supersticiones, los malos hábitos de abdicación, obediencia, servilismo, ociosidad, formaban el espíritu, constituían la índole, la ley de la conquista, determinando el carácter de los colonos, es pues necesario ante todo el cambio, la reforma, la revolución, en el espíritu, en el pensamiento, en la creencia radical, que es lo que forma la esencia de la personalidad y funda la verdadera autonomía del hombre soberano. – Así: Nada de España en religión, en política, en hábitos sociales, en enseñanza, en costumbres y creencias relativas á la sociabilidad del Nuevo-Mundo (...) La Revolución no ha terminado. Arrojamus á la España á punta de lanza. Hoy se trata de arrancarla del organismo para que no quede vestigio de conquista (Bilbao, 1864: 88-89; se transcribió la cita con la ortografía del texto original)

La desespañolización externa e interna supera el dogma católico y lo reemplaza por el dogma republicano, caracterizado por individuación eterna, autonomía universal, una moral del derecho, deber, equidad y amor, política de la igualdad, descentralización administrativa, auto-gobierno, libre comercio. El hombre americano bajo el dogma republicano logra superar las fragmentaciones del antiguo dogma y se

constituye en un hombre integral. Bilbao acusa a la división del trabajo desmedida como fuente de descomposición de la personalidad de los americanos, ya que el hombre se transforma en un instrumento de la máquina y la riqueza material se ha priorizado a la riqueza moral en Europa. En cambio, el indio americano es presentado por el pensador chileno como capaz de vivir de forma integral todas sus facultades, por lo que puede enseñarle al americano a superar la mutilación del espíritu que el Viejo Mundo ha impuesto. En síntesis, el hombre integral:

Comprende el principio, ama lo bello, práctica lo justo. El hombre integral es ciudadano y sacerdote, pensador y obrero, artista y poeta. El ciudadano integral es legislador, juez y ejecutor. Es inteligencia de los justos, amor del género humano, voluntad decidida en la vía del deber. (Bilbao, 1864: 172)

El Nuevo Mundo. Por qué la raza española ha perdido el sentimiento poético de la Naturaleza

En el capítulo XI del texto *El evangelio americano*, Bilbao (1964) sostiene que España ha perdido el sentimiento poético de la Naturaleza y se propone explicar por qué sucedió. El autor comienza realizando una descripción del lugar paradisíaco al que arribaron los conquistadores: vegetación poderosa, creación infatigable, huella sublime, diversidad de flora y fauna. Sin embargo, “todas las voces de las selvas vírgenes, todos los aspectos, desde lo risueño hasta lo sublime en nuestros valles y montañas, nada de esto vio el conquistador” (1864: 60). La única preocupación de España es: “¿dónde está el oro?”.

Esta crítica que realiza Bilbao no es incompatible con la utilidad de la “nueva creación” para el desarrollo económico. Por el contrario, España es culpada de no reconocer los beneficios potenciales para la industria. Al parecer el autor no descarta la valoración económica de la Naturaleza, sino que denuncia que dicho aspecto sea considerado el único y subordine al resto. Esto se vincula con la crítica que se mencionó anteriormente a la exacerbada división del trabajo industrial en Europa, que fragmenta al hombre y lo reduce a una función meramente instrumental.

España también ignoró la “nueva” diversidad de flora y fauna como posibilidad de expansión de las ciencias naturales y la medicina. Bilbao recurre a la descripción que realiza Alexander von Humboldt de sus viajes por América para mostrar la necesidad de conocimiento científico de la Naturaleza y para reforzar su argumento sobre la ceguera de la España católica. A su vez, Bilbao identifica una ausencia de la Naturaleza como maravilla en las narraciones, crónicas, informes, cartas privadas, etc., realizadas en la época de la conquista y la inexistencia de poetas que expresen la belleza natural en el continente.

Un aspecto llamativo es que Bilbao interpreta la pérdida del sentimiento poético de la Naturaleza que sufren los españoles como un problema moral, estableciendo una relación entre estética y ética para explicar la dominación y conquista de la naturaleza y de los hombres. Bilbao acusa al catolicismo de haber educado a los españoles, y éstos a los habitantes de América, de forma que sean incapaces de “apreciar la creación, la belleza y la justicia” (1864: 62). El catolicismo se presenta como la devastación de la inteligencia y como la religión de la servidumbre, que genera una falsa dicotomía entre el sometimiento a un dogma y el ejercicio libre de la razón, ya que la razón es Dios encarnado (Bilbao, 1862). Paradójicamente, la creencia en un Dios como amo, castigador y arbitrario, separa a Dios y a los hombres de la Naturaleza, ya que les impide conocer racionalmente las leyes divinas de la creación. Esto se expresa en el “odio al bosque, la crueldad con los animales, el desprecio por las maravillas de la creación” (1864: 62) que mostraban los conquistadores. Aceptar ciegamente el dogma implica rechazar el libre uso de la inteligencia o la razón, promueve la codicia, y anula la capacidad de “ser impresionado por lo bello, lo original y lo grandioso” (1864: 63). Esto convierte al español y católico en enemigo de la Naturaleza, quien mediante la conquista inculca en sus descendientes americanos dicho desprecio. Para Bilbao, la belleza de la creación es amor y movimiento, por lo que las almas de los conquistadores se encuentran secas, infecundas, llenas de odio. Su alma moribunda y corroída por metales preciosos al encontrarse con la “naturaleza nueva” generó esterilidad poética y esterilidad de ociosidad. El catolicismo se encuentra emparentado con la nobleza como clase parasitaria, al tiempo que representa un obstáculo a la iniciativa personal que conduce al desarrollo de la industria:

...abdicada la razón, paralizado el pensamiento, muerto el sentimiento de naturaleza, el trabajo despreciado, la centralización en todo su poder, la muerte de la iniciativa personal reposando sobre el crimen de la explotación del continente, hé ahí el conquistador y la conquista. Tal causa, tal efecto: esclavitud del ciudadano, esterilidad física y esterilidad intelectual. ¿No explica esto hasta la evidencia porque no tenemos ciencia, ni industria, ni poesía en el mundo del paraíso del Colón? – No ciencias, porque el pensamiento ha mal dirigido y sometido. No industria, por el desprecio al trabajo y la inseguridad. No poesía porque la raza ha perdido su unión con la naturaleza (1864: 67-68)

Bilbao expresa un pensamiento con rasgos ilustrados, por su énfasis en la razón y las ciencias (naturales), a la vez que románticos, por la mirada estética que posee de la naturaleza. Esta característica parece acercarlo a la posición de algunos referentes de la denominada generación del 37 en Argentina, como Esteban Echeverría.

A pesar de la fuerte influencia del pensamiento europeo en la obra de Bilbao, es relevante destacar la apropiación crítica que realiza para ponerla al servicio de una teoría y una práctica emancipatoria de América Latina, en un contexto donde discutir las continuidades y rupturas del orden colonial pendulaba entre una mimesis eurocéntrica y la búsqueda de originalidad. Sin dudas, Bilbao ha sido crítico de las posturas eurocéntricas, colocándose en continuidad con propuestas como la de Simón Rodríguez (2008): “Inventamos o erramos”.

En esta línea, es llamativa la lectura que el pensador chileno realiza de la Naturaleza en relación a la conquista de América y el lugar que ésta ocupa en el contexto de la emancipación que defiende. Se destacan las dimensiones estética y ética de la Naturaleza, las cuales se entrelazan a nivel político con la República, a nivel jurídico con las leyes naturales, a nivel económico con el desarrollo industrial y a nivel epistemológico con las ciencias naturales. Por otra parte, la recuperación de la experiencia de lo bello y lo sublime en la Naturaleza implica una posición antropológica caracterizada por un “hombre integral”, aquel que conquista la desespañolización tanto externa como interna, aquel que logra reconciliarse con la Naturaleza se reconcilia consigo mismo.

La Naturaleza desde la mirada del Pensamiento descolonial

Colonialidad de la naturaleza

A finales del siglo XX y principios del siglo XXI un grupo de pensadores latinoamericanos conformaron un espacio de reflexión denominado Proyecto Modernidad/Colonialidad (M/C). Estos teóricos latinoamericanos plantearon una mirada transdisciplinaria y desjerarquizadora de saberes con el fin de reunir pensamiento crítico y praxis. El proyecto surge con la intención de establecer, a partir de una serie de conferencias en universidades estadounidenses y latinoamericanas, un diálogo entre los estudios sobre colonialidad y análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein. Sus raíces teórico-militantes son variadas y se encuentran en los debates y experiencias de los años 70 en América Latina motorizados por la teología y filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia y la investigación-acción participativa, en los estudios poscoloniales y culturales anglosajones, en los debates neo-marxistas y posestructuralistas en Europa, en diversos feminismos y la filosofía afro-caribeña, entre otros (cf. Escobar, 2003).

Walter D. Mignolo (2007) sostiene que ha existido una crítica eurocéntrica de la modernidad que excluye su lado oscuro y constitutivo: la diferencia colonial. Desde allí intenta posicionarse la crítica de esta *comunidad de argumentación*, como la denomina Escobar, entendiendo modernidad y colonialidad como dos caras de una misma moneda. A su vez, Mignolo (2007: 27) parte de la tesis de que “el pensamiento descolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad, como su contrapartida” en el pensamiento indígena en América y luego en Asia y África en oposición a los imperios francés y británico. La perspectiva descolonial no debe pensarse como un nuevo paradigma, ya que ello implicaría concebirlo como parte de una historia moderna lineal, sino como un “paradigma otro” cuya genealogía pluriverbal puede rastrearse siglos atrás y da cuenta de discursos y saberes que han sido silenciados, que no tuvieron derecho a ser, en la subjetividad y el pensamiento fronterizos.

Dentro de los estudios descoloniales, Quijano (2000) sostiene una diferencia entre “colonialismo” y “colonialidad”. La expansión colonial de las potencias europeas en el siglo XV no solo implicó una dominación política, militar y económica del territorio sino también

una colonialidad, es decir, relaciones de dominación y explotación que perduraron a nivel subjetivo, cultural y epistemológico, luego de la emancipación político-militar. En otras palabras, la colonialidad puede definirse como:

La forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (...) La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna (Maldonado Torres, 2007: 131).

Catherine Walsh (2008) afirma que la colonialidad, como eje de lucha, perspectiva y herramienta, se expresa al menos en cuatro áreas o ejes entrelazados: poder, saber, ser y naturaleza. Según Quijano (2000), la *colonialidad del poder* da cuenta de que el desarrollo de la modernidad implicó una forma de producción de conocimiento que configuró un patrón mundial de poder colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Es decir, existe una “geopolítica del conocimiento”, en términos de Mignolo (2007), que devela que el conocimiento no es abstracto ni deslocalizado sino una manifestación de la diferencia colonial, y que se posiciona en diversos lugares epistémicos, éticos y políticos de enunciación. El desarrollo de la ciencia moderna dado en Europa Occidental en el siglo XVII pretende posicionarse como el único tipo de saber legítimo y superior, ya que el método científico se constituye como el camino para llegar a la verdad. La ciencia moderna estuvo asociada al surgimiento del capitalismo: el desarrollo industrial europeo necesitaba materia prima, para lo cual desde su “descubrimiento” América Latina se insertó en la división internacional del trabajo y la naturaleza se transformó, al servicio del burgués, en recurso natural. Al mismo tiempo, el “nuevo” continente se incorpora a la historia universal y unilineal, en la cual los pueblos de las tierras colonizadas eran considerados atrasados, incivilizados, pre-modernos. El mito fundacional de la modernidad europea, es decir, el estado de naturaleza, fue vinculado a la clasificación racial de las sociedades no europeas y, desde una perspectiva evolucionista, estas sociedades eran consideradas inferiores. Según Quijano:

...ese resultado del poder de la historia colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad (...) en adelante eran el pasado (2000: 12)

A nivel gnoseológico, cualquier forma de saber no-europeo era desestimada dentro de dicha concepción evolucionista de la historia generándose una *colonialidad del saber*, caracterizada por la supremacía de la razón como única forma válida y verdadera de conocimiento. Para ello, desde una concepción dicotómica del sujeto, fue necesaria la subordinación del cuerpo a la razón y, mediante las teorías científicas del problema de la raza, el cuerpo se transformó en objeto de conocimiento, en tanto se lo objetivó como naturaleza.

Consecuentemente, el concepto de raza, que define como inferiores e “incivilizados” a los pueblos no-europeos, permite su objetivación con el fin de dominarlos y explotarlos. Asimismo, el *ego cogito* cartesiano muestra el privilegio que la modernidad le otorga al problema del conocimiento, por lo que considerar a los pueblos conquistados en América como inferiores cognitivamente implicaba una negación ontológica: *cogito ergo sum* toma la forma colonial de *en tanto Otros, no piensan: no son*. Aquí podemos dar cuenta de la *colonialidad del ser*, asociada al problema de la clasificación racial, cuyo antecedente se encuentra en los debates entre Bartolomé de las Casas (1474 o 1784-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) sobre la existencia del alma en la búsqueda de legitimación de la “guerra justa”.

Si bien en 1537 el Papa reconoce a los amerindios como seres humanos, se establece una “heterogeneidad colonial” que expresa diversas formas de sub-alternización basadas en la idea de raza y la aplicación de una no-ética de la guerra que justificaba la esclavitud de los pueblos inferiores. Dicho posicionamiento bélico incluyó un trato particular sobre los cuerpos: la violación de cuerpos que eran considerados penetrables (mayoritariamente mujeres), ya que el *ego conquiro* dusseliano es constitutivamente un *ego fálico* (cf. Maldonado-Torres, 2005). A su vez, dentro del violento y pre-social estado de

naturaleza fueron aprisionadas de forma particular las mujeres, considerándolas por su género y raza como más cercanas a la naturaleza, menos racionales. En conclusión, la jerarquización racial y de género constituyó un factor central en la matriz de poder colonial, ya que la corporalidad se constituye en el ámbito decisivo de las relaciones de poder, en términos de Quijano (2007).

En suma, se puede ver como los diversos aspectos en que se manifiesta la colonialidad se ven entrelazados, conformando una trama en la cual la colonialidad de la naturaleza ha tenido un lugar central en la configuración de la modernidad y del desarrollo capitalista. La dicotomía moderna naturaleza-sociedad colocó al no-europeo dentro del territorio pre-social, irracional e infra-humano que ha caracterizado al “estado de naturaleza” iusnaturalista. Esto fue sustentado en el establecimiento de un sistema de clasificación social basada en una jerarquía racial y sexual, como identidades homogéneas, negativas y esencialistas. Provocó inferiorización, subalternización y deshumanización, basadas en una relación entre racionalidad y humanidad, desde la cual los pueblos y comunidades indígenas se conciben como incivilizados, pre-modernos, irracionales, niños, hombres incompletos, casi humanos.

Como contrapartida, del otro lado de la dicotomía encontramos a los hombres blancos europeos cristianos, capaces de guiar mediante el buen uso de la razón a las sociedades occidentales hacia el progreso. El desarrollo de las ciencias modernas, cuyo modelo por excelencia ha sido la física (del griego *physis*: naturaleza), transforma a la naturaleza en un objeto de estudio regido por regularidades que se expresan en leyes invariables y universales. La naturaleza es la otredad, una otredad que necesita ser domesticada, dominada, del mismo modo que el hombre racional domina su naturaleza interna, sus pasiones. Se configura un posicionamiento eurocéntrico del conocimiento, que descarta otras racionalidades y saberes, negando las vivencias e historias de comunidades ancestrales que han construido su identidad colectiva.

Al mismo tiempo, el desarrollo del modo de producción capitalista, al cosificar la naturaleza como materia prima, despojó a las comunidades de su territorialidad, de sus vínculos ancestrales con la tierra, de su espiritualidad, de las prácticas culturales, de sus tiempos ecológico-económicos, de su identidad colectiva arraigada en suelos

ancestrales, de una pertenencia cósmica de la cual la diferencia antropológica moderna no puede dar cuenta. Escobar plantea que la naturaleza se presenta como:

...el otro lado de la diferencia colonial, con ciertas naturalezas –naturalezas coloniales/tercermundistas, cuerpos de las mujeres, cuerpos oscuros–, localizadas en la exterioridad de la Totalidad del mundo eurocéntrico masculino (2003: 78)

Desde esta perspectiva, la crisis ambiental contemporánea es un emergente de la crisis de la modernidad eurocéntrica, la cual se expresa en un régimen de naturaleza capitalista con propósito de subalternizar las expresiones locales de lo natural.

Buen vivir como alternativa al desarrollo

En contraposición a la colonialidad, Mignolo sostiene que hay una epistemología fronteriza, la cual:

...trabaja en el límite de los conocimientos indígenas subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética” (Walsh, 2002: 27-28)

Esto conlleva la necesidad de construir nuevas genealogías conceptuales que den cuenta de la diferencia epistémica colonial y las geopolíticas del conocimiento, que habilite la posibilidad de auto-comprensión de los pueblos indígenas en América Latina, así como también de otras subjetividades negadas. Desde este posicionamiento, la otredad epistémica no constituye una exterioridad al pensamiento eurocéntrico ni tampoco formas de sincretismo o asimilación, sino que irrumpe en el intersticio y se expresa en términos de una corpo-política del conocimiento que llevan adelante negros, trabajadores y mujeres, entre otros (cf. Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Diversas comunidades y movimientos sociales emergen con prácticas descoloniales. Particularmente, en los últimos años ha sido re-

levante en América Latina la irrupción de disputas territoriales que plantean nuevas formas de apropiación simbólica y material de la naturaleza. Estas luchas interpelan el ideario de la modernidad eurocéntrica, haciendo foco en uno de sus corolarios principales: el desarrollo.

A partir del trabajo de pensadores como Escobar, Alimonda, Gudynas y Leff (entre otros), la ecología política se ha posicionado como un espacio de saber que interpela el lugar que ha ocupado la naturaleza en el desarrollo del capitalismo y la modernidad eurocéntrica. Al mismo tiempo, se presenta como un conocimiento situado, ya que intenta recuperar, en clave descolonial, las experiencias y saberes no académicos que emergen en las diversas disputas. En palabras de Escobar:

Los debates sobre el posdesarrollo, el conocimiento local y los modelos culturales de la naturaleza han tenido que enfrentar (la) problemática del lugar. (...) las teorías del posdesarrollo y la ecología política son espacios esperanzadores para reintroducir una dimensión basada en el lugar. (2000:68).

El “lugar”, asociado a lo local, se contrapone al “espacio”, en tanto construcción capitalista que se referencia con lo global. Desde esta perspectiva, la racionalidad del posdesarrollo se opone a una valorización capitalista y científica de la naturaleza y se expresa en movimientos sociales que defienden cuatro derechos fundamentales: 1) identidad, 2) territorio, 3) autonomía política, 4) visión propia del desarrollo.

Según Gudynas (2011), una buena parte de las críticas al desarrollo se han encausado en las propuestas presentadas bajo los conceptos en construcción de *buen vivir* (Ecuador) o *vivir bien* (Bolivia). La crítica al desarrollo se fundamenta en la visión antropocéntrica moderna que plantea un criterio de valoración utilitarista de la naturaleza. En contraposición, las expresiones como *sumak kawsay* del *kichwa* de Ecuador o *suma qamaña* del *aymara* de Bolivia, expresadas en las Reformas constitucionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), reinterpretan el lugar de la naturaleza a partir de saberes indígenas. El “buen convivir” *aymara* “se lo vincula directamente a una vivencia plena, austera pero diversa, que incluye tanto componentes materia-

les como afectivos, donde nadie es excluido” (Gudynas, 2011: 462) y no existe una relación dual entre sociedad y naturaleza. En el caso boliviano encontramos la categoría ligada a una posición ético-moral vinculada al carácter plurinacional de la Constitución y el cuidado de la naturaleza se restringe al derecho de tercera generación de los ciudadanos bolivianos a un ambiente sano. Mientras que en el texto ecuatoriano la naturaleza se presenta como sujeto de derecho. En la práctica, estos posicionamientos jurídicos entran en tensión con las estructuras económicas agroexportadoras de dichos países, como se muestra en el caso de la minería.

Los casos mencionados, juntos otras luchas en la región, muestran la posibilidad de reivindicar pluralidad de saberes y proponer, en palabras de Leff (1998, 2005), racionalidades alternativas. Consecuentemente, desde esta mirada la ecología política implica una epistemología política, que se nutre de diversas disciplinas y saberes. Alimonda (2011) plantea que aquellos procesos de subordinación de América Latina al capitalismo como proveedora de materia prima implicó una pérdida de la biodiversidad por el desarrollo de economías basadas en el monocultivo. Esta organización económica pensada siglos atrás para el beneficio de las metrópolis europeas persiste hoy en gran parte de los países de la región. Se plantea frecuentemente una falsa dicotomía entre economía y medioambiente, que expresa la afirmación de que los problemas ambientales son una preocupación exclusiva de los países industrializados, mientras que en la región la prioridad es superar el subdesarrollo (aunque ello implique muchas veces flexibilidad ambiental e impositiva para mantener puestos de trabajo).

Algunos puntos de encuentro

En la primera parte del trabajo se ha abordado el lugar que ocupa la Naturaleza en la obra de Francisco Bilbao, pensador chileno que ha sido uno de los antecedentes más importantes al pensamiento crítico y anti-imperialista que se desarrolló durante el siglo XX en América Latina. Resulta relevante señalar que se pueden identificar de forma larvada algunos rasgos de la problematización de la colonialidad de la Naturaleza que realizan algunos pensadores enmarcados dentro de la

perspectiva de los estudios descoloniales, los cuales han sido presentado en la segunda parte de este trabajo.

En primer lugar, la categoría desespañolización, que se expresa tanto a nivel externo como interno, tiene semejanzas con la distinción conceptual entre “colonialismo” y “colonialidad/descolonialidad”, que realiza Quijano. Como se ha mencionado anteriormente, para Bilbao “desespañolización externa” remite a “abolir las leyes e instituciones de la conquista” (1864: 88), fruto de las luchas por la Independencia. Por lo que podríamos equiparar este término con el de “colonialismo” que menciona Quijano, haciendo la salvedad de que estaríamos remitiendo a una expresión española del colonialismo. La “desespañolización del alma” persiste después de la Independencia y se expresa en “las supersticiones, los malos hábitos de abdicación, obediencia, servilismo, ociosidad (...) en religión, en política, en hábitos sociales, en enseñanza, en costumbres y creencias relativas á la sociabilidad del Nuevo-Mundo.” (Bilbao, 1864:88). Por lo cual es necesario destruir los vestigios de la conquista. En la misma línea, como se señaló en un apartado previo, Maldonado Torres define a la colonialidad como:

La forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (...) La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna (2007: 131).

En segundo lugar, ambas perspectivas coinciden en señalar que, con la conquista de América, la naturaleza quedó sujeta a un tipo de valoración economicista ligada a las necesidades del desarrollo industrial europeo. La instrumentalización de la naturaleza, en tanto canasta de recursos naturales para el desarrollo, también ha sido un problema de los países latinoamericanos, particularmente en el período de industrialización por sustitución de importaciones que a mediados de siglo XX varios países de la región transitaron. Esto conlleva la negación de una experiencia estética y ética de la naturaleza.

En tercer lugar, encontramos en Bilbao, al igual que en las experiencias descoloniales, una lucha por la resignificación de la experiencia de lo natural, como parte de un proyecto de emancipación política, económica y cultural. Actualmente, diversos movimientos sociales colocan en jaque la concepción de desarrollo económico y proponen otras formas integrales de pensar la economía, como se ha mencionado en el caso de “buen vivir”.

En cuarto lugar, se puede hallar en la obra de Bilbao una valoración positiva de los pueblos originarios, al punto que se posiciona al “indio americano” como ejemplo y maestro de forma de vida integral. Las experiencias de lucha de los pueblos originarios en la región los colocan como referentes en la crítica al pensamiento eurocéntrico y en formas de vinculación con la naturaleza emancipatorias.

A partir de los argumentos esgrimidos se puede sostener que la obra de Francisco Bilbao resulta un antecedente relevante sobre los debates actuales en torno a la descolonización de la Naturaleza en América Latina. Acerca de los antecedentes de esta temática en la historia social del pensamiento latinoamericano se han discutido los aportes de la obra de Mariátegui, particularmente desde la Ecología Política (Cf. Alimonda, 2007). Sin embargo, la producción de Bilbao no ha recibido atención. El trabajo del pensador chileno puede ser un suelo fértil para complejizar las lecturas contemporáneas en dicha problemática.

Referencias bibliográficas

- ALIMONDA, H. (2007). *La ecología política de Mariátegui*. Tareas, Panamá, 125, enero/abr.
- ALIMONDA, H. (2011). “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana” En Alimonda, H. (Comp.) *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO / Ediciones Ciccus.
- ARDAO, A. (1980). *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Disponible en: http://www.autoresdeluruguay uy/biblioteca/Arturo_Ardao/lib/exe/fetch.php?media=ardao_-_genesis_de_la_idea_y_el_nombre_de_america_latina_gallegos_1980_.pdf
- BILBAO, F. (1844). *Sociabilidad chilena*. Disponible en: http://www.franciscobilbao.cl/1909/articles-81870_pdf.pdf
- BILBAO, F. (1856). *Iniciativa de la América*. Disponible en: <http://www.franciscobilbao.cl/1909/article-81874.html>
- BILBAO, F. (1858). *La ley de la historia*. Disponible en: http://www.franciscobilbao.cl/1909/articles-81887_pdf.pdf
- BILBAO, F. (1862). *La América está en peligro*. Buenos Aires: Bernheim y Boneo.
- BILBAO, F. (1863). *Emancipación del espíritu en América*. Disponible en: http://www.franciscobilbao.cl/1909/articles-81905_pdf.pdf
- BILBAO, F. (1864). *El evangelio americano*. Buenos Aires: Imp. de la Soc. Tip. Bonarense.
- BILBAO, M. (1866). *Vida de Francisco Bilbao*. Disponible en: <http://www.franciscobilbao.cl/1909/article-81858.html>
- BRAVO DE GOYENECHE, J. A. (editor) (2007). *Francisco Bilbao. El autor y la obra*. Chile: Editorial Cuarto Propio.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- ESCOBAR, A. (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/escobar.rtf>
- ESCOBAR, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de Modernidad/colonialidad latinoamericano. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003.

- ESCOBAR, A. (2010). *Ecologías políticas postconstructivistas*. Disponible en: <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar.2010.Ecologias-PoliticPostconstructivistas.pdf>.
- GUDYNAS, E. (2011). Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. América Latina en Movimiento, ALAI, No 462: 1-20; febrero 2011, Quito.
- LEFF, E. (Coord.). (1998). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI Editores.
- LEFF, E. (2003). “La ecología política en América Latina. Un campo en construcción”. Texto elaborado y presentado en la reunión del Grupo Ecología Política de CLACSO, celebrada en la ciudad de Panamá los días 17-19 de marzo del 2003.
- LEFF, E. (2005). “La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable. Economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”, OSAL, Observatorio Social de América Latina, VI (117), 263-273. CLACSO.
- MALDONADO TORRES, N. (2005). “Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversity” en Petrella, I. (Ed.). *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*. Maryknoll: Orbis Books.
- MALDONADO TORRES, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 127-168.
- MIGNOLO, W. (2005). *La Idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa. Disponible en: <https://www.scribd.com/doc/130753026/1-Walter-Mignolo-La-Idea-de-America-Latina-La-Herida-Colonial-y-La-Opccion-Decolonial>
- MIGNOLO, W. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- QUIJANO, A. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- RODRÍGUEZ, S. (2008). *Inventamos o Erramos*. Caracas: Monte Ávila.
Disponible en: <https://bolivarareopago.files.wordpress.com/2012/02/inventamos-o-erramos.pdf>
- ROIG, A. A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana.
- ROJAS MIX, M. (1997). *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. Costa Rica: Ed. Universidad de Costa Rica.
- VARA, A. M. (2009). *Literatura y anti-imperialismo: emergencia del contra-discurso neocolonial de los recursos naturales en América Latina*. California: Universidad de Riverside.
- WALSH, C. (2008). “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre 2008.

Ottobah Cugoano y la descolonización de la libertad y la igualdad⁸

Juan Francisco Martínez Peria

“(...) hechos de una sangre y todos descendientes de un misma padre, nunca puede ser legal y justo que una nación o un pueblo oprima y esclavice a otros” (Cugoano, 1999:29)

“La libertad (...) arde (...) con fervor en el pecho de los Etiópes y en el pecho de cualquier habitante del globo”. (Cugoano, 1999: 28)

Introducción

Durante el siglo XX, al calor de la institucionalización del pensamiento latinoamericano en el ámbito académico, se fue construyendo un canon, en el cual una serie de pensadores fueron entronizados como clásicos. Figuras políticas e intelectuales como Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Simón Rodríguez, Juan Bautista Alberdi, José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, etc., corrieron con una justificada suerte y sus obras resultaron “beatificadas”, dedicándose numerosos trabajos a estudiar su vida y pensamiento. Sin embargo, este proceso de exaltación dejó a muchos intelectuales de enorme valía por fuera de dicho canon, condenándolos a un lugar secundario o peor aún, directamente al olvido. Indudablemente, este fue el caso de una pléyade de pensadores afro-caribeños como Ot-

⁸ Una versión anterior de este texto fue publicado previamente bajo el título, “Ottobah Cugoano: Pensar la Libertad y la Igualdad desde las víctimas”, en Bresler, et al. (comps) (2014). *Integración Latinoamericana, Hegemonía, Estado y Populismo*. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo.

tobah Cugoano, Jean Louis Vastey, Louis Félix Boisrond Tonnerre, Anténor Firmin, Edward Blyden, Louis Joseph Janvier, C.L.R. James, etc., quienes a pesar de haber publicado en su época obras originales, profundas e enjundiosas, resultan muy escasamente estudiados y hoy apenas son conocidos en el ámbito cultural de Nuestra América. El desinterés que han sufrido estos autores es difícil de explicar y seguramente responde a diversos motivos. No obstante, se nos ocurren que el hecho de provenir del caribe francófono y anglo-parlante, el haber publicado solo en esos idiomas, el de no haber viajado por la región o el no haber establecido fuertes lazos con intelectuales hispanoamericanos, pueden ser algunos de los factores decisivos a la hora entender esta lamentable exclusión. A su vez, a esto habría que sumarle el tradicional criollismo de los estudiosos del pensamiento latinoamericano, que tienden a prestarle mayor atención a la historia intelectual de los sectores criollos, mientras muestran menor interés por las obras y el saber de los indígenas y los afro-americanos.

Felizmente, en la primera década del siglo XXI, en consonancia con los profundos cambios políticos y culturales que vivió nuestro continente, dicha tendencia comenzó a revertirse, especialmente gracias a la intervención en el debate académico del grupo modernidad/colonialidad que ha propuesto una fuerte apuesta por la interculturalidad y por el rescate de aquellos autores y saberes olvidados. En particular, Walter D. Mignolo ha venido planteando la necesidad de afirmar el pensamiento crítico descolonial en nuevos cimientos señalando a la obra teórica de Ottobah Cugoano como una base fundamental para este proceso reconstructivo (Mignolo, 2007:40-41).

Compartiendo plenamente el criterio de Mignolo, en este breve trabajo nos proponemos analizar los núcleos centrales del ideario de Cugoano, intentando demostrar que no solo fue un pionero de la crítica del sistema mundo moderno/colonial sino que además propuso conceptualizaciones sumamente radicales en torno a la igualdad y la libertad. Reflexiones que lo convierten en un verdadero clásico del pensamiento crítico de nuestra América.

Brevísima historia del Sistema Mundo Moderno/Colonial

Siglos XV-XVIII

En el siglo XV España y Portugal dieron inicio a la expansión ultramarina de los reinos europeos, que en poco tiempo cambiaría la faz de la tierra para siempre. La conquista de América y el establecimiento de factorías en África, fueron los primeros pasos de aquel proceso que, con el correr de las décadas, llevaría a la construcción del sistema mundo moderno/colonial (Dussel, 2000:46; Castro Gómez & Grosfoguel, 2007:16-21). Siguiendo a los autores del grupo modernidad/colonialidad, este puede ser definido como un nuevo orden internacional en el cual los ameri-indios, africanos y orientales quedaron entrelazados por la colonialidad del poder, del saber y del ser –un patrón global de poder que fijó lógicas de dominación política, militar, económica, racial y cultural– bajo la égida de los imperios europeos (Quijano, 2007: 96; Mignolo, 2010:12). Desde sus comienzos dicho sistema se asentó sobre una serie de pilares fundamentales: el colonialismo (principalmente en América, pero también representado por algunas factorías en África y Asia), el trabajo forzado de los indígenas y la esclavitud de los africanos. Sin embargo, fue el racismo, como estrategia discursiva, lo que dio a estos pilares una sólida cohesión y legitimación.

Este racismo surgió, según autores como Aníbal Quijano y George Fredrickson, en el siglo XV y XVI y se caracterizó por tener un sustrato esencialmente teológico, fuertemente imbricado con elementos biologicistas. En este sentido, implicó un discurso que esencializó y jerarquizó a las comunidades del globo según su religión y sus rasgos antropomórficos, subalternizando a las poblaciones extra-europeas, cuyas creencias fueron tachadas de herejías y cuyos cuerpos fueron catalogados de anormales y monstruosos (Fredrickson, 2002: 6; Quijano, 2000: 207-210).

En particular, en el mundo imperial hispánico, el racismo encontró su primera cristalización en el llamado “discurso de la pureza de sangre”, el cual fijaba una rígida estratificación y una verdadera gradación ontológica, por la cual los blancos cristianos viejos (considerados hombres plenos) se encontraban en la cúspide de la pirámide

social, mientras que los indígenas, mestizos y negros (reputados como sub-hombres) quedaban sujetos a la dominación colonial, la encomienda y la esclavitud. (Castro Gómez, 2005: 51-52; Fredrickson, 2002: 6)

En los albores del renacimiento, el humanista Juan Gines de Sepúlveda, participó en la formulación de dicho discurso, recuperando la noción aristotélica de los “bárbaros esclavos por naturaleza” e interpretando que los indígenas debían ser considerados por su idolatría y su supuesta falta de sapiencia como verdaderos bárbaros, sujetos incapaces de autogobernarse y, por ende, susceptibles de ser evangelizados y colonizados por la fuerza (Gines de Sepúlveda, 1996:75). La Corona (luego de álgidos debates), se apartó de esta tajante interpretación y postuló, oficialmente, una noción alternativa, definiendo a los pueblos originarios como hombres libres pero inferiores, también por su carácter de herejes e irracionales. De esta manera, las autoridades imperiales instituyeron jurídicamente la concepción de que dichas comunidades eran una suerte de menores de edad que requerían de la tutela colonial (mediante la colonización, la evangelización y la encomienda) en pos de la salvación de sus almas y su maduración intelectual (Quijano, 2000: 2007).

Como es evidente, la interpretación oficial de la Corona, a pesar de ser menos explícita y violenta que la de Sepúlveda, implicaba un discurso igualmente racista, ya que subalternizaba y esencializaba a los indios, los cuales, aún luego de ser aculturizados y cristianizados, seguían siendo considerados, por su particular naturaleza, sub-hombres frente a los hombres plenos, los blancos cristianos.

Por su parte, el racismo que sufrieron los africanos subsaharianos fue, sin lugar a dudas, mucho más duro y tuvo consecuencias tremendas, dado que propició la esclavización efectiva de más de 15 millones de personas en toda América. Estas comunidades también fueron definidas como salvajes y herejes, sin embargo, en este caso se las deshumanizó absolutamente apelando a un relato teológico particular: el mito bíblico de la maldición de Cam. Según este mito, Cam, hijo de Noé, se burló de su padre al encontrarlo durmiendo borracho y desnudo y Dios en reprimenda lo castigó con una durísima pena según la cual sus descendientes, los Cananitas, estarían condenados a ser siervos de los hijos de sus hermanos Jafet y Sem. Cuenta la Biblia que

luego del diluvio Jafet se dedicó a repoblar Europa, Sem Asia y Cam África, de ahí que, según la lectura que los imperios europeos hicieron de la misma, los africanos estaban malditos y, por ende, podían ser apresados legítimamente como esclavos por los herederos de Jafet. Asimismo, en esta interpretación, el color negro fue tomado como signo recordatorio de la maldición divina (Fredrickson, 2002: 43-47). Sin embargo, como complemento de este argumento teológico, los intelectuales y la élite de los imperios europeos esgrimieron otras razones para justificar teóricamente y formalizar jurídicamente la esclavitud en el Nuevo Mundo. En particular, estos sectores apelaron, por un lado, al argumento aristotélico de los bárbaros esclavos por naturaleza y por el otro, al derecho romano, que tradicionalmente había reglamentado la institución en la antigüedad y que ahora se aplicaba, de manera *aggiornada*, a la original realidad del sistema mundo moderno/colonial. Según el derecho romano, la esclavitud era legal en los siguientes casos: a) haber sido tomado prisionero en una guerra justa; b) haber sido vendido como esclavo por el padre; c) haberse auto-enajenado; d) haber nacido de madre esclava; e) como pena por algún delito. Invocando el sistema jurídico romano los imperios justificaban la trata, ya que consideraban que sus incursiones en África eran una guerra justa y que los conflictos intestinos también lo eran. Por lo tanto, eran legalmente esclavos tanto aquellos prisioneros capturados por los propios europeos, como los que eran comprados a los reinos locales. A su vez, en América y el Caribe el sistema se mantenía en pie gracias a la norma que establecía que los hijos seguían la condición de la madre.

Siglos XVII y XVIII

Durante los siglos XVII y XVIII el sistema mundo moderno/colonial sufrió algunos cambios de enorme relevancia. En primer lugar, al calor del éxito de la política imperial europea, sus fronteras se fueron ampliando, incluyendo ahora, más claramente como periferias, a África y a algunas regiones de Asia que, hasta el momento, habían logrado mantener relativamente por fuera de este nuevo orden internacional. En segundo lugar, gracias a los avances técnicos que deri-

varon en la revolución industrial (en el siglo XVIII), el capitalismo mercantilista, propio de la modernidad temprana (basado sobre todo en el comercio y en la producción en talleres) se fue convirtiendo lentamente en un capitalismo de tipo industrial basado aún, en gran medida, en una división racial del trabajo (trabajo libre para los blancos, semi-servil para los indígenas y esclavitud para los africanos). En tercer lugar, en estos siglos, se dio un cambio en la hegemonía política dentro del sistema mundo moderno colonial. Así, es posible reconocer un notorio declive de las potencias ibéricas, España y Portugal y el ascenso de nuevos imperios hegemónicos, primero Holanda (en el siglo XVII) y luego Francia e Inglaterra. Siendo esta última la que, a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, se terminará imponiendo como el imperio dominante (Dussel, 2000: 46-47). En cuarto lugar, gracias al proceso de “revolución científica y filosófica” se dio, en el ámbito cultural, un proceso de secularización que comenzó a socavar el paradigma teológico que había predominado con mucha fuerza durante la primera modernidad. Sin embargo, a pesar de todos estos cambios, el sistema mundo moderno/colonial siguió basándose en sus pilares fundamentales: el colonialismo, el racismo, la esclavitud y el trabajo forzado de las comunidades originarias. Lo que sí se alteró, al compás de la secularización y la emergencia de corrientes intelectuales y políticas como el liberalismo y la ilustración, fueron las formas de comprender y legitimar aquellos pilares. De esta manera, sin suprimir totalmente las anteriores estrategias de justificación, emergieron nuevos discursos que vinieron a complejizar la narrativa imperial (Dussel, 2000: 46-47).

En particular, el racismo empezó a sufrir, de forma muy notoria (especialmente a partir del siglo XVIII), un proceso de mutación que lo llevó a despojarse lentamente de su contenido teológico y a asumir un carácter más decididamente científico y secular. De esta manera, la gradación entre las diferentes comunidades del globo, que quedaron presas del sistema mundo moderno/colonial, pasó a definirse ya no, exclusivamente, en términos de la dicotomía cristiano/infel, sino en la de civilizado/bárbaro. Definiendo a los pueblos civilizados (o sea a los blancos/europeos occidentales) como aquellos que poseían una cultura racional, ilustrada, técnica y científica y a los bárbaros (los extra-europeas) como comunidades salvajes que carecían de la misma.

A su vez, complejizando aún más dicha jerarquización, la misma también empezó a asumir una lógica histórico-temporal. Protagonistas principales de esta re-configuración del discurso imperial fueron, en primer lugar, autores como De Paw, Buffon, Kant quienes aportaron sustento a la raciología científica-secular y pensadores como Hume, Condorcet, Turgot y Voltaire, quienes propusieron una nueva interpretación de la historia universal en clave eurocéntrica. Según el relato construido por estos autores, el desarrollo histórico de la humanidad debía leerse en términos de un progreso permanente y lineal, desde una etapa primitiva y salvaje hacia un estadio de creciente civilización e ilustración. Un progreso, cuyo motor se basaba en los descubrimientos científicos, en los adelantos técnicos y en los avances económicos. Conforme esta lectura de la historia universal, en principio todos los pueblos de la humanidad estaban potencialmente destinados al progreso, sin embargo, solo algunos habían logrado avanzar, mientras que otras se habían rezagado en estadios primitivos. Particularmente, los europeos nor-occidentales habían demostrado ser la locomotora del desarrollo histórico, mientras que los orientales, los indígenas americanos y los africanos se habían quedado estancados en el pasado, debido fundamentalmente a su limitada racionalidad y a su incapacidad innata para el desarrollo. Así, se construyó una nueva gradación, ahora temporal, que comenzó a dividir a la humanidad entre los pueblos progresistas y los primitivos, en la cual, como señala Santiago Castro Gómez, se negaba la contemporaneidad histórica de las comunidades extra-europeas (Castro Gómez, 2008: 135-142; Dussel, 1995: 175-176, Mignolo, 2010:61). De esta manera, según esta narrativa, aunque todos los pueblos habitaban el mismo planeta y eran partícipes de la historia universal, no existía una real contemporaneidad entre ellos, ya que solo los nor-occidentales vivían efectivamente en el presente, mientras que los orientales, indígenas americanos y africanos, todavía lo hacían en diferentes etapas del pasado. Ahora, un abismo infranqueable de largos siglos separaba a los primeros de los últimos.

A su vez, los imperios apelaron a otro recurso, el geo-cultural, para redefinir el racismo y la división jerárquica de la humanidad. Autores como Montesquieu, Buffon y De Paw, plantearon en el siglo XVIII que, los diferentes climas y medio-ambientes afectaban profunda-

mente a la constitución física, mental y cultural de los pueblos del planeta. Según estos pensadores ilustrados, el clima frío y el templado operaban positivamente sobre las comunidades que vivían en dichos *habitats*, promoviendo su racionalidad, su fortaleza y su capacidad para progresar y desarrollarse civilizadamente. Por su parte, el clima tropical y el medio-ambiente selvático, condenaba a los pueblos que allí habitaban al letargo, la impotencia, la irracionalidad y la barbarie. Así, los europeos, por vivir en climas fríos y templados, eran considerados hombres plenos, mientras que los africanos, indígenas y orientales, por hacerlo en geografías supuestamente tropicales, eran definidos como sub-hombres (Sala Molins, 1987: 221-237).

Esta progresiva redefinición del racismo, llevó a una lenta pero sostenida re-formulación de las justificaciones del colonialismo y la esclavitud. Estas dos prácticas dejaron de legitimarse en términos de evangelización y comenzaron a reivindicarse como estrategias altruistas que fomentaban la civilización y el progreso de los bárbaros y primitivos. Una empresa paradójica ya que, los propios imperios, a la misma vez que la llevaban a cabo, reconocían la imposibilidad en *ultima ratio* de realizarla con éxito. Como antes, por su propia esencia biológica-cultural, un indígena o un africano, aún luego de asumir la cultura del amo imperial, no dejaba de ser naturalmente inferior e incapaz de alcanzar el mismo estadio y grado de humanidad que un blanco europeo/europeo-descendiente.

Estas redefiniciones llevaron a que los procesos revolucionarios del siglo XVII y XVIII (la Revolución Gloriosa, la Independencia de Estados Unidos y la Revolución Francesa) tuvieran consecuencias ambiguas: de creciente emancipación para los hombres considerados plenos, entendidos como portadores de derechos del hombre (los varones, propietarios, blancos) y de rearticulación de la dominación racial, colonial y esclavista para los primitivos⁹ (Bogues, 2003: 29; Blackburn: 2010: 261-271).

⁹ El caso de la Revolución Francesa es particular ya que en 1794 esta sí declaró abolida la esclavitud y el racismo, aunque no el colonialismo. Sin embargo, debe aclararse que esta medida se tomó, en mayor medida, debido a la presión ejercida por la revolución de esclavos de Haití. Asimismo, cuando la Revolución Francesa giró a la derecha con la llegada de Napoleón, esta re-impuso la esclavitud y el racismo en las colonias, en 1802.

Sin embargo, en aquella época emergió en el mundo metropolitano nor-occidental una pléyade de intelectuales ilustrados y liberales que, alejándose del discurso hegemónico, comenzaron a criticar los pilares del sistema mundo/moderno colonial. Figuras de peso como Montesquieu, Condorcet, Voltaire, Raynal, Wilberforce, Clarkson, Sharp, etc., llevaron adelante una deconstrucción de los argumentos esclavistas e incluso los más radicales propusieron la abolición de la esclavitud. Empero, la mayoría de ellos, a pesar de sus filantrópicas intenciones, cayeron presos de las concepciones racistas y eurocéntricas de su tiempo (e incluso, como señalamos previamente, varios de ellos participaron en su reformulación) y de la noción liberal de la libertad y la igualdad, y por ello, postularon formas sumamente graduales y paternalistas de emancipación. Algunos como los británicos Clarkson y Willberforce, proponiendo el fin de la trata y la desaparición “natural” de la esclavitud y otros como Condorcet, planteando un sistema progresivo de abolición que debía terminar con la misma, en 70 años. Esto se debe a que, en el fondo, ellos también consideraban a los africanos como subalternos, a los cuales no se les podía reconocer como portadores de los derechos del hombre (Brion Davis, 1988: 391-422; Sala Molins, 2006:11-55). Por ello, incluso a pesar de apostar por cambios en el sistema esclavista, siguieron promoviendo y defendiendo el colonialismo como una empresa civilizatoria absolutamente necesaria y legítima. Un colonialismo que debía racionalizarse, “humanizarse” y limar sus aristas más violentas, pero que no debía desaparecer.

Ottobah Cugoano y la crítica al Sistema Mundo Moderno/Colonial

Quobna Ottobah Cugoano nació en 1757, en el pueblo Fanti de Adjumako, actual Ghana. A los 13 años fue apresado y vendido como esclavo. Luego de sufrir la travesía transatlántica, trabajó por dos años como esclavo en las plantaciones de Granada y otras islas del Caribe británico. Posteriormente, en 1772, su amo Alexander Campbell lo llevó a Inglaterra y en 1773 lo bautizó con el nombre de John Stuart. Allí, durante el transcurso de aquella década, logro alcanzar

su libertad, se convirtió al cristianismo y con gran esfuerzo pudo alfabetizarse. En 1780, comenzó a trabajar como criado en la casa de una famosa pareja de artistas, Richard y Maria Cosway, lo que le permitió vincularse con ciertas figuras del ambiente cultural londinense. A mediados de esa década, Cugoano empezó a militar en la causa abolicionista, participando en su primera actividad política en 1786 cuando, junto con William Green, liberaron a Harry Demaine, (un compatriota africano) que estaba por ser enviado al Caribe para volver trabajar como esclavo en las plantaciones. Juntos, consiguieron la intervención directa del aclamado abolicionista Granville Sharp, quien pudo frenar legalmente aquel atropello invocando el caso Somerset que establecía que los esclavos que arribasen a Inglaterra, debían ser emancipados, prohibiendo su regreso a las colonias como cautivos. A partir de esa experiencia, Cugoano se involucró profundamente en la militancia anti-esclavista y se comprometió con la comunidad de afro-caribeños en Inglaterra fundando, junto con Elaudah Equiano y otras figuras, la agrupación *Sons of Africa*. Como parte de esa actividad política publicó, en 1787, su obra *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery and Commerce of the Human Species*, la cual tuvo una nueva y más breve versión en 1791, dirigida directamente a los esclavos. En ese último texto declaró su intención de construir una iglesia para alfabetizar y cristianizar a los africanos esclavos y ex esclavos, un proyecto que, sin embargo, parece no haber podido realizar. A partir de 1791 se pierde el rastro documental y no se sabe que fue de la vida de Cugoano ni cuando falleció (Adi & Sherwood, 2003: 26-28; Henry, 2008: 104-105).

Como señalamos en la introducción, Cugoano ha recibido muy poca atención de parte del ambiente académico y, solo en las últimas décadas, ha comenzado a estudiarse su vida y su obra. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos, han tomado un camino diferente al que nos interesa seguir a nosotros aquí. Por un lado, han afirmado el carácter británico y angloparlante de Cugoano vinculándolo casi exclusivamente con la experiencia cultural y política del imperio británico y por el otro, interpretando su libro como un ejemplo más del género literario, que se ha dado en llamar, narrativas de esclavos. Un género que, como tal, se caracterizaría por ser un relato biográfico, vívido y pasional de la experiencia de la esclavitud, sin mayores pretensiones teóricas.

Siguiendo el cauce abierto por intelectuales como Anthony Bogue (2003), Babacar M'Bay (2009), Walter Mignolo (2007) y Paget Henry (2008) nuestra intención, en este breve trabajo, es ir a contramano de dicha interpretación tradicional buscando resaltar, tanto el carácter afro-caribeño como teórico crítico de la obra de Cugoano.

En los apartados iniciales de *Thoughts and Sentiments*, el autor hace una somera reseña de su vida, narrando su juventud en África, su secuestro a manos de una tribu enemiga, su experiencia a bordo del buque negrero, y su vida como esclavo en el Caribe. Esta primera sección funge como una breve autobiografía, sin embargo, tras el relato de los hechos, se esconde una fuerte crítica a la cosmovisión hegemónica de su época. En este sentido, cuando cuenta su juventud en África buscando deconstruir la imagen negativa forjada por el racismo europeo, describe a la sociedad africana como un mundo social ordenado, con leyes racionales y libertad individual y colectiva.

De esta manera, Cugoano pinta un panorama absolutamente diferente al de los autores europeos de su tiempo, como Raynal, que describían al continente como el reino de la barbarie, la tiranía, la irracionalidad y el atraso (Henry, 2008: 107-108). Sin embargo, siendo honesto, no puede dejar de reconocer que África tenía sus propios problemas y que incluso la esclavitud existía también allí como una institución autóctona. No obstante, se empeña en demostrar las importantes diferencias que existían entre ésta y la que predominaba en América y el Caribe. En su opinión, mientras que el sistema esclavista americano se basaba en el racismo, en la super-explotación y en la deshumanización del esclavo, la africana tenía rasgos más “humanitarios”. No se fundaba en el racismo, ni tenía un efecto cosificante, no era masiva, ni implicaba una excesiva carga laboral. En sus palabras:

(...) Algunos de los africanos en mi país mantenían esclavos, que tomaban en guerras o por deudas; pero a estos los tenían bien alimentados y bien tratados (...). Pero puedo decir con seguridad que, a pesar de la pobreza y miseria que pueden sufrir los africanos, es muy inferior a la miseria que viven en las regiones inhóspitas del Caribe, donde los capataces duros de corazón no tienen en cuenta ni las leyes de Dios, ni la vida de los hombres. (Cugoano, 1999:26-27)

Estas precisiones aportadas por Cugoano claramente no apuntan a justificar la esclavitud en el continente africano, pero sí a plantear una mirada más equilibrada sobre lo que allí acontecía y a reforzar la crítica al sistema opresivo imperante en América.

Asimismo, en estas líneas iniciales, admite la participación de los africanos en el secuestro de sus hermanos y su innegable colaboración en el tráfico negrero transatlántico. Empero, denuncia con lucidez meridiana que los protagonistas fundamentales de aquel crimen eran los imperios europeos. Al narrar su propio cautiverio afirma: “Debo reconocer con vergüenza por mis compatriotas, que fui raptado y traicionado por primera vez por gente de propia complexión, que fuera la causa eficiente de exilio y esclavitud; pero si no existiesen compradores no habría vendedores” (16).

Con estas palabras Cugoano invierte la carga de la culpa trastocando los argumentos del discurso imperial que históricamente había presentado a los europeos como meros compradores (de buena fe) de piezas de ébano y a los africanos como los responsables principales de aquel infame negocio.

A continuación, el autor cuenta la experiencia de su apresamiento y su cautiverio en el buque negrero detallando la violencia y el terror sufrido por los esclavos durante los meses de viaje. Con patetismo relata:

(...) pronto fui conducido a una prisión, por tres días, donde escuché los quejidos y gritos de muchos y ví a algunos de mis compañeros cautivos. Pero la escena más horrorosa fue cuando un bote llegó para llevarnos al barco; no se escuchaba otra cosa que el rechinar de las cadenas, el crujiir de los latigazos y los gritos y llantos de mis compatriotas (...) Cuando finalmente zarpamos, era preferible morir que vivir. (14-15)

También describe las diversas formas de resistencia de los africanos frente al cautiverio y confiesa que junto a unos compañeros habían urdido un plan para hacer explotar el buque y terminar de una vez por todas con semejante calvario. Conspiración que fracasó debido a la traición de una de las esclavas. Narra: “(...) entre nosotros concebimos un plan, prenderíamos fuego el barco y lo haríamos estallar,

muriendo todos en las llamas; pero fuimos traicionados por una de nuestras propias compatriotas (...).” (15)

Ya en el Caribe, relata la experiencia de la esclavitud en las plantaciones describiéndola como una organización socio-económica, marcada por la super-explotación, la violencia sistémica, la deshumanización y el racismo. En sus palabras:

Traído de un estado de inocencia y libertad, fui llevado de forma cruel y bárbara, a una situación de horror y esclavitud. (...). Estando en este terrible cautiverio y horrible esclavitud, sin ninguna esperanza de libertad, por alrededor de ocho a nueve meses, fui testigo de las peores escenas de miseria y crueldad, viendo como mis miserables compañeros recibían asiduamente latigazos y cuchillazos, por las faltas más pequeñas, esto me hacía temblar y llorar, pero pude escapar con mayor suerte que mucho de ellos. (16)

Luego de esta brevísima autobiografía, la obra de Cugoano se torna más teórica y se hace patente la preocupación del autor por deconstruir los cimientos del sistema mundo moderno/colonial. Sin embargo, es menester volver a insistir en la importancia que juegan los apartados iniciales en su estrategia argumentativa. Los mismos no son una mera narración de sucesos personales, sino que apuntan a cumplir varios objetivos. Primero, romper con las mitologías fundantes del relato imperial sobre África. Segundo, dar testimonio en primera persona del horror que implicaba la trata negrera y el sistema esclavista en América buscando develar, de esta manera, la barbarie que se ocultaba bajo el manto de la civilización que supuestamente reinaba en el orden imperial de su tiempo. Tercero, asumir un particular *locus* de enunciación, geo-político y corpo-político, desde el cual criticar las bases del sistema mundo moderno/colonial. Así pues, yendo a contracorriente de la intelectualidad europea de su época, Cugoano rompe con la ego-política del conocimiento y el principio de objetividad científica y hace explícito su lugar de enunciación, teorizando a partir de su experiencia como víctima del racismo, el colonialismo y la esclavitud (Mignolo, 2010:84). Construyendo un pensamiento afinado en el sufrimiento personal y comprometido con el dolor de sus hermanos en desgracia. Asimismo, Cugoano, trascendiendo el mono-culturalismo eurocéntrico, elabora un ideario intercultural, sin-

crítico sumamente radical, a partir del entretrejimiento de la tradición fanti con el cristianismo y la ilustración, que le permite re-definir las nociones de humanidad, libertad e igualdad y rebatir los argumentos en defensa del orden colonial (Bogues, 2003: 33.46; M'Baye, 2009: 86-104; Mignolo, 2007: 40).

Cugoano deconstruye el racismo planteando que la humanidad fue creada por Dios, a su imagen y semejanza, otorgándoles a todos los pueblos del mundo la misma dignidad e iguales derechos (Cugoano, 1999: 30; Henry, 2008: 111-112). Reconoce la existencia de diferencias antropomórficas y culturales, pero aduce que estas no se deben a una esencia biológica, ni a una maldición bíblica, sino a los diversos climas en los cuales los hijos de Noé se establecieron. Afirma: “Como todos los actuales habitantes de la tierra surgieron de la familia de Noé, en su momento todos tenían la misma complexión (...), pero las diferencias que ahora vemos, surgieron rápidamente a partir del momento en que estos se establecieron en diferentes partes del globo” (29-30).

Sin embargo, merece destacarse que Cugoano, al contrario de Montesquieu, Buffon o De Paw, se niega a considerar que los diversos climas y *habitats* hayan tenido consecuencias profundas en la constitución mental y física de aquellas comunidades, sino que meramente influyeron en el color de sus cuerpos y en la emergencia de ciertas prácticas culturales. No hay, por lo tanto, en este caso, una gradación basada en una teoría geo-cultural, sino todo lo contrario. Lo que Cugoano plantea es una interpretación radicalmente igualitarista de la humanidad, que no entiende las diferencias culturales y de color en una clave jerárquica, sino que las celebra como formas diversas que asume lo humano en la tierra. En su opinión, todos los pueblos del mundo son creados por Dios y como tales son hermanos que reciben de Él idéntico amor y los mismos derechos. En sus palabras:

Debido a que las diferencias de color entre los hombres son meramente incidentales e igualmente naturales a todos, y que surgen de su hábitat; y que no hay nada más que los diferencie y que los oponga, salvo sus rasgos y su complexión, por ello todos tienen igual derecho a recibir misma misericordia y la misma bendición de Dios. (30)

Asimismo, en consonancia con esta definición igualitarista, Cugoano se propone afirmar la humanidad plena de los africanos subsaharianos frente al regateo de humanidad instituido por la esclavitud y el racismo, mediante apropiación crítica del cristianismo y una lectura revisionista de la historia del hombre relatada en la Biblia. Según su interpretación crítica, los esclavistas del Caribe eran quienes verdaderamente descendían de los Cananitas y la marca que los distinguía no era un color particular, sino su propia maldad, reflejada en su accionar criminal e inhumano.

Si la maldición alguna vez se posó sobre ellos, o en algún otro pueblo, la única marca visible se dio siempre en aquellos que cometieron los actos más escandalosos de violencia y opresión. Pero el color y la complejión no tienen nada que ver con la marca, todo hombre malvado (...) lleva la estampa de su inequidad y es la marca que fue puesta sobre Caín. (30)

Siguiendo a Bagues y a M'Baye podemos decir que Cugoano, con esta re-lectura crítica de la Biblia, realiza una operación política-cultural que pretende romper la identidad estigmatizante entre negro-maldad-irracionalidad, tan fuerte en su tiempo, vaciando de contenido negativo al color negro, afirmándolo como un color más entre otros (Bagues, 2003: 45; M'Baye, 2009: 82). De esta manera, para Cugoano, el mal no está asociado a ningún color, ni *a priori* a ningún pueblo en particular, si no que hace referencia a aquellos hombres que someten a sus hermanos mediante diversas formas de explotación y dominación ilegales e ilegítimas.

A su vez, Cugoano también reinstituye la humanidad de los africanos negros, planteando en su apropiación del relato bíblico, que estos no eran los verdaderos descendientes de Canaán sino de Cush (otro de los hijos de Cam) y que su piel se ennegreció debido a los efectos del clima tropical y no a causa de la supuesta maldición divina (31-40). Así, reivindicando el color negro y el carácter caleidoscópico de la humanidad Cugoano plantea:

La negritud de los Etíopes, es tan inocente y natural como las manchas de los leopardos y las diferencias de color y de complejión que han sido creadas por Dios para su placer, no son más impropias a

cualquiera de ellos que los diferentes tonos del arco iris (...) No altera para nada la naturaleza y la cualidad del hombre, que tenga la piel negra o blanca (...) sigue siendo un hombre. Asimismo, cuando un hombre muere, no hay diferencia si fue negro o blanco, hombre o mujer, (...) ninguna de estas diferencias altera su esencia humana. (41)

Como vemos, la igualdad universal y el anti-racismo son ejes centrales en la obra del pensador afro-caribeño. Sin embargo, es innegable que su mayor preocupación gira en torno a la cuestión de la libertad y la esclavitud. Habiendo vivido en carne propia el flagelo del cautiverio, la cosificación y la super-explotación en las plantaciones del Caribe, Cugoano, desarrolla una concepción radical de libertad que trasciende largamente a la noción eurocéntrica y burguesa, reivindicada por la mayoría de los autores liberales e ilustrados de su época. En su particular interpretación, la libertad no debe entenderse únicamente como autonomía individual frente al poder del estado, ni como la posibilidad actuar con independencia dentro de los márgenes establecidos por un orden legal legítimamente constituido. Tampoco se la debe concebir como una prerrogativa que atañe solo a aquellos individuos que son propietarios y que han recibido un cierto nivel de educación. Ni mucho menos se le debe dar un contenido etnocéntrico, racial o sexista. En su concepción, la libertad es un anhelo y un derecho natural absolutamente universal que poseen todos hombres y mujeres, de todos los pueblos y de todos los sectores sociales, propietarios o no propietarios, cultos e incultos. Todo hombre, y no solo el varón, blanco, europeo/ europeodescendiente y propietario, desea la libertad y la posee irreductiblemente como derecho natural (Henry, 2008: 209). Afirma: “Puede decirse que la libertad (...) arde con celo y con fervor en el pecho de los Etfopes y en el pecho de cualquier habitante del globo”. (28)

Además, aunque entiende a la libertad como autonomía frente al poder estatal, le interesa mayormente reivindicarla como independencia individual y colectiva, ante la dominación de otros hombres y de otros estados. En este sentido, su definición trasciende la mera libertad política-civil negativa e implica una interpretación fundamen-

talmente anti-esclavista y anti-colonialista de la misma (Bogues, 2003: 41-44; Mignolo, 2007: 44).

De esta manera, siendo, para Cugoano, la libertad universal, natural y absoluta un axioma indiscutido, toda institución social o política que la socave o la niegue resulta totalmente ilegítima y moralmente negativa. En su opinión, no hay argumento alguno que justifique la coacción y la limitación de la autonomía plena de los hombres. Es justamente aquí donde el pensador afro-caribeño más claramente se apartó de las tendencias ilustradas más progresistas de su época, ya que estas, a pesar de defender *a priori* a la libertad como un derecho natural, tendían a reconocer como necesarias y casi inevitables ciertas limitaciones a la misma. Sobre todo, cuando dichas restricciones afectaban a la libertad de los sectores subalternos y de color.

A partir de esta perspectiva, Cugoano aborda específicamente el problema de la esclavitud, definiéndola como un robo de la libertad absolutamente ilegítima, irracional e ilegal: “Quitar las libertades naturales de los hombres y obligarlos a la esclavitud (...) es una injuria y un robo contrario a toda ley, civilización, razón, justicia, equidad y humanidad” (51). Y “Practicar tal acto abominable de raptar, negociar y esclavizar hombres es un escándalo y una vergüenza para la humanidad” (50). Un acto que va directamente en contra de los preceptos divinos del cristianismo reivindicados por los propios amos imperiales: “(...) tomar la libertad mediante la esclavitud y la opresión, es el peor tipo de robo y el más opuesto a todo precepto de la ley divina y contrario al mandato que ordena que todo hombre debe amar al prójimo como a sí mismo (...)” (11).

Con claridad meridiana, Cugoano desnuda a la esclavitud como un modo de producción basado en una relación de explotación económica, absolutamente asimétrica que implica la apropiación sistemática de la fuerza de trabajo de los cautivos, por parte de los amos. La noción de robo es central en su pensamiento y la expresa con las siguientes palabras:

Por ello en todo momento, mientras el hombre es un esclavo, está en cautiverio, está bajo la jurisdicción de ladrones y todo hombre que tiene esclavos es un ladrón cuando obliga a alguien a trabajar para él sin una justa compensación. El hecho de darle al esclavo los bienes

necesarios para sobrevivir, no es en lo absoluto una recompensa, sino un acto meramente en el propio beneficio de los amos, y la naturaleza de la obligación y el tomar la libertad de otro, así como su propiedad es un robo; y ese tipo de servicio que sujeta a los hombres a la esclavitud es en todo momento y en toda circunstancia una forma inhumana, bárbara e injusta de tratar a nuestros prójimos. (35)

El autor afro-caribeño piensa desde la perspectiva de los esclavos, sin embargo, acertadamente, entiende a la esclavitud como una institución globalmente negativa e inmoral, que produce efectos devastadores y deshumanizantes tanto sobre los cautivos como sobre los amos. En este sentido, para Cugoano ninguno de los dos polos de la relación esclavista queda exento de las terribles consecuencias de dicho sistema opresivo. Ambos, aunque de forma cualitativamente diferente, son verdaderas víctimas porque según sus palabras: “Esta parece una forma tradicional de enriquecerse, pero una muy deshonrosa, dado que al hacer esto, los amos son más malvados que los esclavos africanos, ya que mientras son reducidos al grado de brutos, los amos se reducen al grado de demonios” (22). Un razonamiento pionero, que recuerda las palabras de Aimé Césaire (2006), otro gigante del Caribe, quien veía al colonialismo como un sistema deshumanizante tanto para los colonizados como para los colonizadores.

Siguiendo esta línea, Cugoano desacredita uno por uno los argumentos de los esclavistas del sistema mundo moderno/colonial. Como ya vimos, el primero que rebate es el de la maldición de Cam. El segundo que impugna es el que se refiere a la barbarie y la inferioridad de los africanos. Tal cosa no existe, dichos pueblos no son inculotos ni primitivos: “El argumento es falso, no hay ignorancia, dispersión e insociabilidad entre ellos” (23) y aún si lo fueran ello no daría derecho a que fuesen esclavizados. Cugoano siendo un anti-racista radical considera que todos los hombres son esencialmente iguales y por lo tanto la opresión y la sujeción esclavista es injustificada:

Por ende debemos inferir, dado que no hay especies inferiores, sino que todas de una misma sangre y una misma naturaleza, que no hay una inferioridad por su color, sus características o sus formas (...) y que todas tienen un creador (...) hechos de una sangre y todos des-

endientes de un misma padre, nunca puede ser legal y justo que una nación o un pueblo oprima y esclavice a otros. (29)

A su vez, plantea que es absolutamente falaz afirmar que los propios padres africanos vendían a sus hijos y que la esclavitud en el Caribe significaba una mejora en las condiciones de vida de los negros y una buena manera de llevar adelante su evangelización y educación. Nada de ello es cierto y de ninguna manera justifica la trata negrera y el sistema socio-económico carcelario, que oprime a miles de humanos en América y el Caribe (25-31). En este punto, Cugoano se preocupa por diferenciar claramente la esclavitud de las relaciones de trabajo que se daban en Europa, mostrando que la primera era cualitativamente peor que la segunda ya que implicaba la absoluta animalización y explotación de los cautivos. Al hacerlo, busca desacreditar a aquellos colonos que pintaban de una imagen idílica del sistema esclavista en el Nuevo Mundo y que lo presentaban como más humano y justo que el existente en las metrópolis. Afirma:

La situación de los pobres en los países libres, más allá de lo mala que pueda ser, es totalmente diferente a la de los esclavos en las *West Indies*. Dado que los esclavos, como animales son comprados y vendidos y tratados como a los amos les venga en gana, torturándolos y despedazándolos y explotándolos hasta el agotamiento con trabajo pesado, hambre y opresión y si el esclavo se muere de una forma más violenta de la que se suelen morir miles de ellos (...) el tirano en ese caso, sólo tiene que pagar una pequeña multa por el asesinato y la muerte del esclavo. (...) En este sentido cualquiera sea la mala situación de los libres pobres, esta es totalmente superior (...) a la crueldad que implica la esclavitud moderna. (20)

Assumiendo una posición sumamente radical, Cugoano acusa a las autoridades imperiales y a todo el pueblo británico de ser responsables del negocio de la esclavitud, por haberse enriquecido con ella y por haberla aceptado tácita o explícitamente. (29-80) Particularmente resalta la culpa del clero por considerar que, lejos de cumplir su mandato de difundir el bien y oponerse al mal, fueron cómplices del sistema esclavista yendo en contra de los preceptos cristianos que decían defender. Así denuncia: “Pero el clero de todas las religiones, a

quienes podríamos considerar mensajeros devotos de la bondad, la paz y la buena voluntad para todos los hombres, si aparecen junto a los infieles y los bárbaros, los debemos considerar particularmente responsables y en un punto culpables en alto grado por los crímenes cometidos por otros hombres malvados.” (80)

Como corolario de estos argumentos, Cugoano postula la necesidad de que la Corona declare el fin de la trata y de la esclavitud. Afirma: “(...) el tráfico es una cosa enormemente mala (...) a la cual se le debe poner un fin y un freno inmediato” (75) y “(...) yo propondría que se proclame la total abolición de la esclavitud y que se lleve adelante la emancipación universal de los esclavos a partir de ese momento (...).” (98).

Sin embargo, en paralelo a esta propuesta de emancipación desde arriba, que debería ser instituida por las autoridades metropolitanas, reivindica la lucha y la rebelión de los cautivos como una manera legítima de afirmar su humanidad y de conquistar su libertad e igualdad. (59-61)

Por último, Cugoano impugna el colonialismo. Rompiendo con la hegemonía de la leyenda negra, plantea una línea de continuidad entre el colonialismo español, portugués, francés e inglés, desnudándolo como una práctica asesina y expoliadora, que significó el genocidio de pueblos enteros, la encomienda de los indígenas y la esclavización de los africanos (60-66; Mignolo, 2007, 40-41). Afirma:

Los españoles comenzaron con sus colonias en América y el Caribe, mediante depredaciones de rapiña, injusticias, traiciones y asesinatos y han sido continuadas en las prácticas bárbaras de devastación (...) y en las máximas de colonización que han sido adoptadas en alguna medida por las otras naciones de Europa. (...) El tráfico fue empujado por Portugal (...). Los españoles siguieron su infame ejemplo (...). Los franceses y los ingleses, en la medida que fundaron colonias (...) siguieron el mismo camino (...) y se unieron a los portugueses y españoles para robar y saquear África, así como a asesinar y desolar a los habitantes del continente occidental. (72)

Negando cualquier tipo de justificación, postula la necesidad de poner un fin a la dominación colonial y de inaugurar una etapa de relaciones pacíficas entre los diversos pueblos. Así, se conjugan en su

pensamiento el anti-racismo, el anti-colonialismo y el anti-esclavismo, convirtiéndose en uno de los intelectuales de su tiempo que, con mayor clarividencia, deconstruyó, desde la perspectiva de las víctimas, los pilares del sistema mundo moderno/colonial.

Conclusiones

Por décadas el panteón del pensamiento latinoamericano ha estado conformado principalmente por autores criollos que, más allá de su enorme clarividencia y profundidad teórica, en general, han expresado solo parcialmente la difícil realidad de los pueblos de América Latina. Dicho canon, construido fundamentalmente en el siglo XX, ha excluido a otras tradiciones culturales e intelectuales, relegando al olvido obras sumamente valiosas como las de Ottobah Cugoano. En este caso en particular, el desatino producido por aquel desinterés ha sido gigantesco, dado que los cultores del pensamiento crítico en nuestra región han desaprovechado por mucho tiempo la posibilidad de tomar a Cugoano como un antecedente fundamental de su propio trabajo intelectual. Precisamente en el contexto de los procesos políticos de cambio que en los últimos años ha vivido América Latina en pos de la descolonización económica, cultural y social, es necesario que dicha tendencia criollista sea revertida y que se construyan nuevas líneas intelectuales que retomen, recuperen y pongan en diálogo a las diferentes tradiciones que constituyen a nuestro *ethos* cultural. Por ello es menester, que una obra como la de Cugoano que expresa la experiencia política y social de los sectores más sufridos de nuestra historia, sea reconocida como un verdadero pilar del pensamiento crítico nuestro americano. Su carácter pionero en el análisis y la crítica de las diferentes dimensiones de la colonialidad, su postura radical, su perspectiva desde las víctimas, su ideario libertario e igualitario universalista, su sincretismo transcultural, y su compromiso con el cambio revolucionario son méritos indudables, que la constituyen en un verdadero clásico, que está a la espera de ser rescatado del olvido.

Referencias bibliográficas

- ADI, Hakim y SHERWOOD, Marika (2003). *Pan African History: Political figures from Africa and the diaspora since 1787*. Nueva York: Routledge.
- BLACKBURN, Robin (2010). *The Making of New World Slavery*. Londres: Verso.
- BOGUES, Anthony (2003). *Black Heretics, Black Prophets*. Nueva York: Routledge.
- BRION DAVIS, David (1998). *The problem of slavery in Western Thought*. Londres: Oxford.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Universidad Central.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (2007). “Prólogo Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento hetárquico” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, (eds.) 2007. *El Giro Decolonial*. Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Universidad Central y Siglo del Hombre Editores.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2008). “El lado oscuro de la época clásica: Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII” en AA. VV, 2008, *El Color de la Razón: racismo epistemología y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialism*. Madrid: Akal.
- CUGOANO, Ottobah Quobna (1999). *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery and Commerce of the Human Species*. Londres: Penguin.
- DUSSEL, Enrique (1994). *1492, El encubrimiento del otro*. La Paz: Plural Editores.
- DUSSEL, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, Edgardo (comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- FREDRICKSON (2002). *Racism a Short History*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María (2000). *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*. Madrid: CSIC.
- GINES DE SEPÚLVEDA, Juan (1996). *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los indios*. México: FCE.
- HENRY, Paget. “Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico” en AA. VV, (2008). *El Color de la Razón: racismo epistemología y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- M'BAYE, Babacar (2009). *The Trickster Comes West: Pan African influencia in early black diasporan narratives*. Jackson: University Press of Mississippi.
- MIGNOLO, Walter (2007), "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura" en Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007). *El Giro Decolonial*. Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Universidad Central y Siglo del Hombre Editores.
- MIGNOLO, Walter (2007). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- QUIJANO, Anibal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- QUIJANO, Anibal (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social" en Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007). *El Giro Decolonial*, Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Universidad Central y Siglo del Hombre Editores
- SALA-MOLINS, Louis (1987). *Le code noir, ou le calvaire de Canaan*. Paris : Presses Universitaires de France.
- SALA MOLINS, Louis (2006). *Dark side of the Light*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

II. DESCOLONIALIDAD, DESARROLLO Y POLÍTICAS PÚBLICAS

La decolonialidad en las políticas públicas: reflexiones sobre la formulación de las políticas

*Sandra Arito
Catalina Bressan*

Introducción

Las teorías de la descolonialidad han cobrado importancia en el escenario académico y político de América Latina en tanto apuesta epistemológica y política que debate con otros saberes generando una mirada situada. En el campo de las políticas públicas el papel que asume la subjetividad para la construcción de un problema público ha sido un tópico escasamente abordado. En este sentido, los argumentos de la teoría descolonial resultan muy sugerentes para reconocer la necesidad de una crítica epistémica situada a las visiones lineales, técnicas e instrumentales del análisis de las políticas públicas.

Desde un punto de vista constructivista, los problemas públicos que dan origen y sentido a las intervenciones públicas no constituyen un dato objetivo de la realidad sino que son el resultado de las disputas de percepciones entre los actores en el proceso de formación de la agenda político-estatal. Un eje central de estas aproximaciones es el reconocimiento de que la formulación de políticas refleja maneras de pensar sobre el mundo y cómo actuar sobre él. Dicho de otra manera, las políticas públicas nos proveen de lentes para estudiar y explorar en profundidad los mundos de los mismos formuladores de políticas, y no simplemente estudiar a los destinatarios de las políticas. Por lo que, el análisis de las políticas públicas implica dar sentido al conocimiento tácito, a las múltiples interpretaciones, y a menudo a las definiciones en conflicto que las políticas tienen para los actores situados en lugares diferentes.

La formulación de las políticas públicas

Desde la mirada tradicional del análisis de políticas públicas la distinción en fases o etapas coloca la fase de formulación de la política como aquella que consiste en “la selección y especificación de la alternativa considerada más viable, seguida de una declaración que explicita la decisión adoptada, definiendo sus objetivos y su marco jurídico, administrativo y financiero” (Díaz, 1998: 19). La fase de formulación de la política es donde se establecen las reglas de juego, la direccionalidad o el sentido de la intervención que se propone y la delimitación de los actores del entramado en función de la cuestión a resolver. Siguiendo a Díaz:

...esta fase del ciclo no se agota en la preparación de la propuesta. Supone el establecimiento de garantías para el ‘compromiso de ejecución’, la determinación del instrumento requerido para la formulación de la política, su tramitación legislativa e intra-burocrática, su promulgación y divulgación, tareas todas que exigen el recurso a técnicas de negociación efectiva, de toma de decisiones, de planificación y programación, de diseño de normas atendiendo a análisis de coherencia política y adecuación jurídica, de determinación de mecanismos de coordinación, consulta y asignación de recursos. (19)

Así es que la definición conjunta de estas grandes decisiones convierte a la formulación en un momento fundamental de la política pública. Ahora bien, cuando hablamos de la formulación de la política, no debemos pensarlo como algo rígido y formal, sino como un marco flexible capaz de orientar las preferencias de los actores pero también con capacidad para adaptarse a los requerimientos del contexto y a las demandas ciudadanas, en síntesis, debe ser permeable y susceptible de innovar en aspectos específicos que el caminar y la puesta en marcha de la política así lo requieran. Aun cuando la formulación “importa” porque moldea la política, no se puede inferir un papel determinante, en tanto hay otros elementos (los juegos de poder de los actores, el contexto social y político, la autonomía de la SC) que también son fundamentales y que imprimen a la política una orientación particular.

Acerca del papel de la subjetividad en las políticas públicas

Oszlak y O'Donnell (1976) definen política pública como el conjunto de las tomas de posición del Estado en relación con una cuestión socialmente problematizada que concita la atención, interés o movilización de otros actores en la sociedad civil. Como tal involucra decisiones de varias organizaciones que expresan un determinado modo de intervención, las cuales no son necesariamente unívocas, homogéneas ni permanentes. Con tomas de posición estos autores hacen referencia tanto a la acción como a la omisión del posicionamiento sobre una determinada cuestión.

Así, las políticas públicas son concebidas como un aspecto relevante de un proceso social complejo y amplio que se origina alrededor de una cuestión, donde es posible ver desagregados en su accionar una diversidad de actores de la Sociedad Civil, actores privados y sectores de los aparatos estatales, movilizados en pos de una determinada resolución de la cuestión. Al hablar de una “cuestión socialmente problematizada” se está aludiendo a aquellos asuntos (necesidades, demandas, etc.) que en virtud de su relevancia, han sido incorporados dentro de la agenda de problemas socialmente vigentes, la cual induce a una necesaria toma de posición (acción-inacción) de otros actores.

Inicialmente y en un plano muy general, debemos decir que las Políticas Públicas buscan resolver un problema social reconocido políticamente como público. En este sentido, adherimos al punto de vista constructivista cuando afirmamos que un problema no es un dato externo, una realidad objetiva y, de ese modo, extraña a la percepción y valoración del observador. Por lo tanto, partimos del supuesto de que los problemas son construcciones sociales y por ende no son objetivos, no están allí fuera, sino que debemos construir, estructurar nuestra propia definición del problema a plantear y resolver. Por ende, los problemas dependen de la subjetividad del analista que a partir de una situación problemática construye el problema (Subirats, 1994).

Aguilar Villanueva sostiene que la estructuración del problema social se trata de “datos seleccionados y caracterizados por un observador interesado filtrados a través de esquemas cognitivos y valorativos de los sujetos que los observan” (1993: 57). Este rechazo del “objetivismo” abre la posibilidad de considerar a toda definición de

un problema social como buena, legítima y adecuada. En palabras de Wayne Parsons:

Lo que subyace a gran parte del análisis del establecimiento de la agenda y la definición del problema es la controversia en torno a la idea de la existencia de un mundo objetivo y cognoscible. La cuestión acerca de cuándo un tema se convierte en problema político o de políticas públicas confronta la idea de lo objetivo con la naturaleza subjetiva de la realidad. (2008: 154).

Estas consideraciones en la definición misma de *política pública* anticipan que definir un problema como público depende de la subjetividad de los actores, que a partir de una situación problemática “construyen” el problema, lo definen, lo clasifican y proponen una evaluación del mismo. Este proceso además disputa sentido, visiones y estructuras de pensamientos con otros actores que tienen distintas formas de conceptualizar los problemas sociales. Pero un problema se vuelve público por su inclusión en la agenda política.¹⁰ Es decir, cuando los actores públicos reconocen la necesidad de considerar una eventual solución política en relación a como se ha «formateado» o tematizado el problema o la situación problemática (Knoepfel et. al., 2008: 129).

Para Aguilar Villanueva la más importante de las decisiones que debe tomar un gobierno son las relativas a la elección de sus asuntos y prioridades de acción: su agenda. Sostiene que ellas dan el tono y dirección a un gobierno, prefiguran su éxito y descalabro. Define a este proceso como “la crucial decisión de decisiones” (1993: 28) debido a la importancia política porque expresa “la vitalidad o flojedad de la vida pública en un sistema político dado” (Aguilar Villanueva, 1992: 26). Tradicionalmente, en este proceso de inclusión en la agenda, se les ha asignado un papel protagónico a los actores públicos probablemente fundado en razones puramente cronológicas. Sin embargo, podemos hacer nuestras las palabras de Vassopoulou cuando sostiene que “un problema público puede originarse tanto en la recuperación

10 Es decir, solo hablamos de problema público cuando una situación se juzga políticamente como problemática y es objeto de un debate político.

de una preocupación social anterior, como ser fruto de una construcción política original” (Knoepfel et. al., 2008: 130).

Como desde la perspectiva constructivista todo problema social y público es una construcción colectiva, M. Edelman (1991) puede afirmar que un problema sigue siendo político en tanto existen controversias sobre su amplitud, sus causas y sus efectos. Los debates sobre los valores y las normas que permiten categorizar y, en cierta forma, volver gobernable un problema, son típicamente políticos. Es en este proceso cuando se comprueba una verdadera competencia entre grupos buscando imponer la propia definición del problema. Esto se cristaliza bajo la forma de un debate donde las partes en competencia asumen la tarea de proponer causalidades, repulsar oponentes y/o atribuir responsabilidades en torno al problema.

Es así que los diferentes grupos de actores exponen narraciones que adquieren la forma de lo que Deborah Stone (1989) llama “historias causales”. Muy similar a lo que Knoepfel llama “hipótesis causal a la “narración”, que es aquella que logra imponerse como la más plausible conforme la constitución del problema y la más deseable para los intereses y valores en juego (2008: 138). Es por ello que, como lo propone Shore (2010), un análisis interpretativo de las políticas públicas debería consistir en ir más allá de las historias causales y cuestionar los factores que pueden explicar los sentidos diferentes que pueden tener las políticas para los grupos de actores particulares o para las partes interesadas.

Si los formuladores de políticas, como sostiene Mirko Noordergraaf (2000), son “creadores de sentido profesionales” que intentan elaborar en situaciones de ambigüedad administrativa, entonces el análisis social intentaría comprender las maneras en que los formuladores crean sentido, analizando los mundos sociales y simbólicos que esos formuladores de políticas habitan, y las consecuencias sociales y las implicaciones de sus tomas de decisiones (Shore, 2010). Es por ello que se vuelve necesario hacer foco en la importancia que tiene el lugar de enunciación de la política como variable explicativa del proceso de incorporación de los problemas sociales a la agenda política. Para ello es necesario traer a colación la categoría de *política situada* la cual expresa una mirada centrada en los sujetos sociales en sus lugares de vida, con sus relaciones, sus tensiones, sus afectos y sus creaciones.

Un pensamiento surgido de los contextos de experiencia, que reconoce condicionamientos exógenos, pero que emerge desde lo territorial donde nace su fuerza alternativa. Si la razón moderna neutraliza analíticamente el espacio social en nombre de un progreso universal y un capitalismo deslocalizado, la praxis latinoamericana lo reintroduce como factor de identificación y proyección (Madoery, 2013).

La colonialidad del saber en las políticas públicas: algunas líneas de significación emergentes

El pensamiento decolonial es impulsado desde América Latina por el proyecto conocido como modernidad/ colonialidad/ decolonialidad que nos invita a cuestionar el discurso de la modernidad occidental y a sostener que el capitalismo global contemporáneo resignifica, bajo un formato posmoderno las relaciones coloniales de poder “a través de exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 14).

La colonialidad del poder se entiende como un proceso histórico constitutivo de un sistema de dominación occidental que incluye la opresión económica, epistémica y étnica/racial a grupos subalternos. Enrique Dussel (2005) toma la conquista de América como el momento fundacional de la modernidad y es a partir de ese acontecimiento que Europa se convierte en el centro del mundo. Así, lo que comenzó con América fue mundialmente impuesto. La población de todo el mundo fue clasificada, ante todo, en identidades “raciales”, y dividida entre los dominantes/superiores “europeos” y los dominados/inferiores “no-europeos” (Quijano, 2007).

La colonialidad del saber nos introduce en la idea de la dominación epistémica. Para Boaventura de Sousa Santos es durante el siglo XIX –cuando el paradigma de racionalidad de las ciencias naturales se consolida en las emergentes Ciencias Sociales– que puede hablarse de un modelo global de racionalidad científica que “...es un modelo totalitario en la medida que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas.” (2009: 21).

Bajo este paradigma, los conocimientos que no se ajustan a las reglas universales de la episteme dominante (fundamentalmente los modelos europeos) son vistos como precientíficos. Boaventura de Sousa Santos utiliza el término “epistemicidio” (2009: 12) para designar estos procesos de opresión y explotación de los conocimientos de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizadas, explotados y oprimidos por el colonialismo y capitalismo globales.

Es por ello que la teoría decolonial critica el eurocentrismo (el cual lleva implícita la crítica de la modernidad) por la superioridad asignada al conocimiento europeo en donde “los conocimientos subalternos fueron omitidos, excluidos, silenciados e ignorados [...] Esto fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, pre moderna y precientífica del conocimiento humano” (Castro-Gómez S y Grosfoguel R, 2007: 20).

Para este autor, el eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva de conocimiento de los europeos exclusivamente, o solo de los dominantes del capitalismo mundial, sino también del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Es por ello que “la complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados” (Castro-Gómez S. y Grosfoguel R., 2007: 21).

Una de las cuestiones que discutimos en el presente trabajo es la que se genera a través de mecanismos, procedimientos y saberes que colocan una distancia analítica frente a las realidades sociales para producir una visión general y objetiva del conjunto social. Los referentes teóricos eurocéntricos a partir de los cuales han sido pensadas y elaboradas las políticas públicas en los países latinoamericanos evidencian la escasa contribución de la región al desarrollo de marcos y teorías que permitan emprender acciones públicas acordes con las necesidades y realidades propias. En el caso específico de las políticas públicas, comienzan a vislumbrarse posturas críticas que pueden identificarse con la perspectiva decolonial, más cercanas a lo social, y que otorgan mayor importancia a las metodologías cualitativas de investigación en dimensiones interpretativas y críticas. En ese sentido, se alude a la existencia de *políticas públicas colonizadoras* (Gómez, 2014) que tie-

nen su sustento en la idea también colonizadora del desarrollo, que a su vez representa un particular tipo de racionalidad –técnico-científica– en la que se sostienen mayoritariamente las acciones públicas, con visiones uniformes que se aplican como “recetas” en diferentes contextos sociales, políticos, económicos y culturales, y que en lo general invisibilizan otros saberes.

Se plantea que pensar y hacer la política pública desde una perspectiva decolonial implica el reconocimiento de la complejidad del mundo, así como de su diversidad, que incluye distintos modos de ser, pensar y sentir (De Sousa, 2009), lo que en términos epistemológicos conduce a modos de hacer horizontales, es decir, “de lado a lado” y no “de arriba hacia abajo” como tradicionalmente se hace. Así, el saber científico no es preponderante, pues lo que se procura es precisamente la valoración de otros saberes que han sido marginados y silenciados, de forma tal que se produzcan procesos de decisión participativos acordes con las necesidades, características y potencialidades de cada territorio.

En tal sentido, debe cuestionarse la pretensión eurocéntrica de un conocimiento sin sujeto, sin historia, sin relaciones de poder, descorporalizado y deslocalizado, para dar lugar a un conocimiento situado histórica, corporal y geopolíticamente, de tal forma que sean posibles otros mundos (Restrepo y Rojas, 2010). Por eso, el pensamiento decolonial en las políticas públicas tendría como principio ser desobediente tanto epistémica como políticamente (Maldonado, 2007).

El análisis de política pública como política situada

En el análisis de las políticas públicas latinoamericanas y básicamente en el proceso de formación de la agenda política, la versión tradicional relacionada con el modelo racional, objetivista e instrumental de ciencia europea es el paradigma que ha dominado la hechura y el análisis de las políticas públicas. Así, las políticas públicas se han construido mayoritariamente sobre teorías y perspectivas que desconocen la importancia del lugar de enunciación.

Esto se corresponde con la tendencia arraigada en las ciencias sociales a considerar como superior el conocimiento científico europeo y norteamericano por estar respaldado en categorías de universalidad, objetividad y neutralidad, propias del paradigma positivista que expone, como uno de sus elementos de rigor, la distancia entre el investigador y el sujeto social. Esto supone una “supresión de los efectos de la mundanal subjetividad”, condición necesaria para generar un conocimiento de validez universal (Restrepo y Rojas, 2010: 138; Walsh, 2007: 103). Esta pretensión de producir un conocimiento sin sujeto y con alcance universal es lo que Santiago Castro denomina *la hybris del punto cero* (2007: 83), en referencia a un conocimiento supremo que es producido por un sujeto que se imagina en capacidad de poseer “la mirada de Dios” que lo puede ver todo pero no puede ser visto.

En el modelo racional se presupone la existencia de una decisión racional que es capaz de definir objetivos y preferencias sobre un problema público, siendo los grupos de expertos los que pueden definir los programas de acción gubernamental de forma objetiva y eficiente. Por el contrario, reconocer que todo proceso de formación de la política pública implica una toma de posición frente a un problema socialmente problematizado, mediado por la subjetividad de los actores, nos lleva a pensar en la importancia que tiene el lugar de enunciación. Es decir, reconocer las políticas como una acción pública situada. También permite destacar la perspectiva cualitativa que envuelve a los procesos de toma de decisión inherentes al proceso de formación de las políticas públicas lo que contribuye a conformar una visión alternativa al paradigma tradicional que concibe a las políticas como un proceso lineal y absolutamente racional.

Pero consideramos que la crítica epistémica en torno a las políticas públicas no consiste en desconocer las teorías, sistemas y modelos construidos y difundidos en las distintas escuelas de pensamiento político y administrativo. Por el contrario, consiste en reflexionar y re-pensar las condiciones de dichas teorías para preguntarse: ¿Hasta qué punto el enfoque de las políticas públicas viaja a los distintos contextos políticos?

En este sentido, compartimos la apreciación de Grüner:

...pensar desde América Latina no es un pensar desde la nada, como si el pensamiento empezara con nosotros: todo lo contrario se trata de reapropiarse críticamente de todo lo que sea necesario de lo que ha sido pensado desde siempre y en cualquier parte del “flujo” [...] porque lo que hace la entera diferencia no es tanto el enunciado como el lugar de enunciación (2002: 45).

Los aportes del pensamiento descolonial se vuelven sugerentes en tanto nos invita a deconstruir los saberes universales, poner en juego las formas de conocimiento y considerar el lugar de enunciación de las políticas. Nos invita a posar la mirada y reconocer esos saberes sometidos, no legitimados, sin estatus de ciencia, esos saberes locales, discontinuos, descalificados, para oponerlos al discurso científico único que pretende silenciarlos.

No obstante, creemos que la teoría de la descolonización no debiera despedirse completamente del discurso de la modernidad y reemplazarlo por un nuevo gran paradigma. La apelación al pensamiento latinoamericano en la esfera de las políticas no conlleva la negación de las tradiciones hegemónicas ni el fundamentalismo de las perspectivas latinoamericanistas cayendo en uno u otro polo del debate, sino que se trata de observar los puntos de diálogo y desencuentro entre ellas.

En tanto apuesta epistemológica que propone *conocer desde el Sur* (Boaventura de Sousa Santos), apelamos a conocer desde adentro y de forma más compleja. Esto implica aceptar criterios de validez de pensamientos que otorguen visibilidad y credibilidad a los saberes y prácticas de grupos que históricamente han sido marginados, silenciados, excluidos por prácticas colonizadoras. La actualidad reclama un pensamiento descolonial en el campo de las políticas públicas que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas otras. Llamamos *epistemes de fronteras* a ese espacio transmoderno en donde se están creando formas alternativas de racionalidad política y también nuevas formas de utopía.

Referencias bibliográficas

- AGUILAR VILLANUEVA, L. (1992). *Problemas públicos y agenda de gobierno*. Ciudad: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI y CLACSO.
- DÍAZ, C. (1998). *El ciclo de las políticas públicas locales: Notas para su abordaje y reconstrucción*. Ciudad: Editorial.
- DUSSEL, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. México: UAM-Iz.
- EDELMAN, M. (1991). *La construcción del espectáculo político*. Ciudad: Manantial.
- GÓMEZ LECHAPTOIS, F. (2014). *Trabajo social, descolonización de las políticas públicas y saberes no hegemónicos*. *Katálysis*, 1 (17)
- GRÜNER, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- KNOEPFEL, P; LARRUE, C.; SUBIRATS HUMET, J.; VARONE, F. (2008). *Análisis y gestión de políticas públicas*. Ciudad: Ariel.
- MALDONADO-TORRES, N. (2007). “La colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana- Instituto Pensar, Universidad Central IESCO, Siglo del Hombre.
- MIGNOLO, W. (2014). *Una concepción descolonial del mundo: Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Dignolo*. Buenos Aires: Del Signo.
- NOORDEGRAAF, M (2000). “Professional sense-makers: Managerial Competencies amidst ambiguity” en *The International Journal of Public Sector Management*, vol. 13 no. 4, pp. 219-332.
- OSZLAK; O'DONNELL (1995 [1976]). *Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación*. *Redes*, vol. 2, núm. 4, pp. 99-128.
- PARSONS, W. (2008). *Políticas públicas*. México: FLACSO.
- QUIJANO, A. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social” en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (comp): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*

- global*. Bogotá: Universidad Javeriana- Instituto Pensar, Universidad Central IESCO, Siglo del Hombre.
- RESTREPO, E. Y ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad del Cauca.
- SHORE, C. (2010). La Antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la “formulación” de las políticas. *Antípoda*, 10.
- STONE, D. (1989). Causal Stories and the Formation of Policy Agendas, *Political Science Quarterly*.
- SUBIRATS, J. (1993). *Análisis de políticas públicas y eficacia en la administración*. Ministerio de las Administraciones Públicas.

Politicidad popular: estrategias de vinculación social y política de sectores de pobreza urbana

Nora Aquín

Natalia Becerra

María Inés Peralta

...y les dijimos lo que queríamos y ellos no muy entendían y nosotros les repetíamos que queríamos democracia, libertad y justicia, y ellos ponían cara de no entender y revisaban sus planes macroeconómicos y todos sus apuntes de neoliberalismo y esas palabras no las encontraron por ningún lado y 'no entendemos' nos decían y nos ofrecían un rincón más bonito en el museo de la historia y una muerte a más largo plazo y una cadena de oro para amarrar la dignidad. Y nosotros, para que nos entendieran lo que queríamos, empezamos a hacer en nuestras tierras lo que queríamos pues. Nos organizamos con el acuerdo de la mayoría y nos dimos a ver cómo era eso de vivir con democracia, con libertad y con justicia...

Sub-Comandante Marcos (EZLN-México), 1995

Introducción

El trabajo que presentamos es producto de un proyecto de investigación que se desarrolla desde el año 2016, y que pone el foco en los miembros de base de organizaciones territoriales urbanas para reconstruir las vinculaciones sociales y políticas que establecen en sus estrategias de resolución de necesidades de tierra, vivienda y trabajo. Se trata de un estudio de caso que tiene como límite espacial a dos organizaciones de base territorial asentadas en el barrio Villa Libertador, y como límite temporal el período comprendido entre los años 2007 y 2015, abarcando así la experiencia vivida desde el momento fundacional de las mismas, ya que nacen con tomas de tierra en el año 2007, luego conforman organizaciones cooperativas –una de tra-

bajo y otra de vivienda– en el año 2013 en el marco del Programa Argentina Trabaja y la incorporación de ambas a organizaciones que nuclean a actores sociales y políticos (Confederación de Trabajadores de la Economía Popular y Movimiento Evita).¹¹ Nos ubicamos entonces, siguiendo a Vommaro (2013) en un contexto en el cual la intervención estatal se caracterizó por políticas de promoción de la organización popular.

El estudio enfoca las estrategias que los miembros de base de las organizaciones territoriales de Villa Libertador desarrollan para resolver sus necesidades de tierra, trabajo y vivienda. Tales estrategias deben ser comprendidas tanto desde las condiciones de posibilidad como desde los contenidos de significación que atribuyen los sujetos a los vínculos que establecen con los actores sociales y políticos y sus referentes. Es en torno a dichos vínculos que los sectores de pobreza construyen un sentido de “politicidad” que nos interesa desentrañar, prestando especial atención a tres rasgos de la politicidad popular (Vommaro 2013): 1- la multiplicidad organizativa en un mismo territorio, lo que instala la competencia política como un rasgo fundamental de la política barrial; 2- la participación popular inserta en una trama social y política que mezcla relaciones de competencia, multipertenencia, etc.; y 3- la superposición, continuidad biográfica y hasta proximidad política entre referentes que a veces pueden ser catalogados como *punteros* (con un significado espurio de la política) o *dirigentes-referentes* (desde una visión políticamente virtuosa de los movimientos sociales).

11 El estudio está dirigido por María Inés Peralta; son integrantes del equipo María Teresa Bosio como co-directora, y Natalia Becerra, Nicolasa Bertoto, Javier Sueldo, Noelia del Aguila, Erica Giovana y Nora Aquín como integrantes. Tiene enfoque cualitativo, de un nivel de estudio descriptivo y con un diseño no experimental. Se trabajó con entrevistas en profundidad a miembros de ambas organizaciones de base, excluyendo dirigentes, y que vivieran en el asentamiento o trabajaran en la cooperativa. Se utilizó asimismo información secundaria, disponible como resultado de investigaciones anteriores realizadas por el equipo, en relación a condiciones de vida de la población. También resultó de gran ayuda la existencia de un vínculo ya establecido con referentes y miembros de ambas organizaciones. Para la definición de las personas a entrevistar se utilizó la técnica de *bola de nieve*.

A fin de alcanzar nuestro objetivo de indagar la politicidad de sectores de pobreza urbana a través del estudio de sus estrategias de vinculación para la resolución de las necesidades de trabajo, tierra y vivienda, nos hemos propuesto: describir la situación actual de las organizaciones y sus miembros en relación a los problemas de trabajo, tierra y vivienda; identificar a los actores sociales y políticos significativos con quienes los/as/entrevistados/as sostienen vínculos con cierta expectativa en relación a los temas ya mencionados; caracterizar la participación en acciones tendientes a la resolución de las necesidades estudiadas, y detectar enunciados estratégicos en cuanto a la eficacia de los vínculos con los actores sociales y políticos y sus referentes respecto a la resolución de las necesidades de trabajo, tierra y techo. En esta oportunidad, nos detendremos en la identificación de los actores sociales y políticos con los que establecen vínculos, y en la caracterización de la participación en acciones tendientes a la resolución de necesidades.

Consideraciones teóricas

Nuestro interés por la politicidad popular parte de dos preocupaciones, generadoras de importantes sesgos en la discusión sobre el tema: la primera, refiere a la escasez de testimonios directos de un sector cuya historia casi siempre es contada y escrita por otros, los “letrados” (Romero, 1991); la segunda, en vinculación con la anterior, la tendencia a adaptar los análisis sobre distintos aspectos del campo popular, a los deseos de los investigadores, para sortear la tendencia a la desazón y decepción que suelen deparar resultados que impugnan las expectativas teóricas y empíricas de quienes estudian estos temas (Semán y Ferraudi Curto, 2013), expectativas que suelen con frecuencia sobredimensionar la capacidad de los sectores populares para poner en cuestionamiento al conjunto del sistema.

Una vía posible para superar la disyuntiva planteada es la apelación al concepto de repertorio de acciones colectivas,¹² que permite

12 Definido como “un conjunto limitado de rutinas aprendidas, compartidas y actuadas a través de un proceso de elección relativamente deliberado. Los repertorios

pensar dichas acciones en términos flexibles, reconociendo su carácter reglado, rutinario en tanto cotidiano, pero al mismo tiempo portadoras de importantes cuotas de invención. Asimismo, la flexibilidad de los repertorios radica en que éstos adquieren especificidades según el territorio, según la experiencia de sus habitantes, según los grupos de corte político, social o religioso que intervengan en él. Es en este marco de repertorio de acciones colectivas flexibles, que se inscribe el concepto de estrategias, entendidas como sentido práctico. En términos de Bourdieu:

Los agentes se orientan en función de intuiciones y previsiones de sentido práctico, a partir de la experiencia adquirida en la práctica se embarcan en estrategias prácticas (es decir, implícitas, no teóricas) y cómodas, adaptadas a la urgencia de la acción (2007: 96)

Se trata entonces de estrategias, en cuanto sentido práctico que se vincula con la experiencia, a la vez que es capaz de invención. Al respecto de Certeau coloca algunos límites que es interesante debatir:

...llamo estrategia al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de circunscribirse como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (1996: 42)

De modo que aquí la estrategia es propia de quienes manejan mayor poder en una relación de fuerzas. Por el contrario:

...llamo táctica a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por tanto ninguna delimitación de la exterioridad le

son creaciones culturales aprendidas, pero no descienden de la filosofía abstracta ni toman forma como resultado de la propaganda política, sino que surgen de la lucha. Es en la protesta donde la gente aprende a romper ventanas, atacar presos sujetos al cepo, derribar casas deshonradas, escenificar marchas públicas, hacer peticiones, mantener reuniones formales u organizar asociaciones de intereses especiales” (Tilly, 2002: 31-32)

proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña [...] es movimiento “en el interior del campo de visión del enemigo” [...] No cuenta con la posibilidad de darse un proyecto global ni de totalizar al adversario en un espacio distinto, visible y capaz de hacerse objetivo” (de Certeau, 1996: 43).

En esta perspectiva, quienes ocupan una posición dominante están en condiciones de marcar fronteras al ofrecer límites e incitaciones (Williams, 1983) mientras que quienes apelan a tácticas son aquellos que, paradójicamente, derivan su fortaleza de su debilidad (de Certeau, 1996) Las tácticas resultan en definitiva, astucias instantáneas y sorpresivas que generan la resistencia de los sectores subalternos, y les permiten afrontar la dura lucha por mantener o mejorar sus condiciones de reproducción cotidiana. Ahora bien: la resistencia, como vía de fortalecimiento de los más débiles, no es un trayecto individual sino que requiere de la acción colectiva. Es aquí donde se anudan los conceptos de estrategias y acción colectiva.

En relación a la *politicidad*, Nair Calvo incorpora en el concepto:

...las dimensiones referidas a las sensibilidades políticas de los actores, a sus creencias, actitudes y formas de relacionarse con los debates y las decisiones de la esfera pública. Son iniciativas u orientaciones que no se constituyen necesariamente como discursos estructurados conceptualmente como llamamientos a la acción que incluyan una proyección social global o proyectos de cambio político. Esta dimensión de creencias y actitudes se conforma en la práctica concreta y cotidiana de los actores, y va definiendo aquello que para ellos es “hacer política” (2002:3)

Estas afirmaciones que hacemos nuestras son controversiales: el concepto de politicidad incorpora en su seno la lucha por las posibilidades de ser en las rutinas de la vida cotidiana, lo que algunos llamarían “lo social”. Son numerosos los autores que establecen una línea divisoria entre lo social y lo político (Baño, 1985, Faletto, 2003), al tiempo que hay producciones que cuestionan tal separación. Así, Mario Garcés sostiene que:

Por tanto, en la tradición de la Izquierda es imposible pensar una política que no resuelva el problema de la relación entre partido y organización social, o que no sea capaz de elaborar el sentido político que tiene la acción de las organizaciones sociales. No hay ninguna posibilidad de construir una política popular que no tenga como actor fundamental a la organización social. (...) En definitiva, no hay ninguna posibilidad de política alternativa que no sea aquella que potencie, unifique, proyecte, dé más sentido y movilice a la red de organizaciones sociales que existen hoy, aunque estén dispersas, fragmentadas, o sean de poco alcance.

Desde otra vertiente teórica, Bensaid (2010) señala la inexistencia de una separación tajante entre la lucha social y la lucha política. Por el contrario, sostiene, la política surge de lo social, en donde se gestan resistencias y se enuncian derechos que transforman a las víctimas en sujetos activos.

Por otra parte, y en la misma línea, resulta potente por su capacidad interpretativa, la posición que distingue entre la política y lo político (y que nosotras incluimos en la categoría de politicidad popular): Mouffe (2007) propone entender a lo político como el modo en que una sociedad se instituye a sí misma, interpreta sus necesidades y procesa sus demandas, y a la política como el conjunto de prácticas e instituciones tendientes a la creación de un determinado orden, y a la organización de la convivencia humana en el marco de la conflictividad derivada de lo político.

De manera que repertorios de acción colectiva, estrategias y politicidad, convergen en un entramado que, situado temporo-espacialmente, ayuda a comprender las lógicas de resolución de necesidades de los sectores populares, más específicamente, lo que se conoce como pobres urbanos. Su posición en el espacio social los impulsa a la generación de resistencias. Unas resistencias que pueden ser consideradas, en algunos casos, como efectos inesperados del ejercicio de la dominación; en otros, como una advertencia que coloca límites y que obligan por tanto a una modificación del dispositivo de dominación; y finalmente, también como ejercicio de un poder que irrumpe, que funda, que sorprende y que afirma (Abal Medina, 2007). Es ahí donde pretendemos llegar: a la comprensión de estas diversas resistencias, que conviven con complacencias.

A modo de síntesis, decimos que la participación política de los sectores populares pobres o empobrecidos va de la mano de la construcción del espacio público y del acceso a derechos sociales, económicos y culturales. Sin embargo, suponemos una cierta idealización en torno a los genéricamente llamados sectores populares, que no se corresponde siempre con su realidad concreta, en la que encontramos numerosas dificultades para asumir derechos y sostener una participación activa en la producción de su propia vida. Dificultades que no se derivan, desde luego, de sus capacidades, sino de los continuos procesos de colonización a que es sometida su subjetividad. De ahí que nos interese arrojar alguna luz a estos problemas a partir de la indagación de una experiencia situada, con un Estado presente, recuperando la voz de los protagonistas, para colaborar, en la medida de nuestras posibilidades, a transformar en sentido progresivo la estructura de solidaridad, las condiciones de posibilidad de prácticas solidarias, la adquisición de mayor autonomía, en definitiva, la politicidad de los sectores de la población que más sufren los embates de las asimetrías derivadas del capitalismo.

Actores sociales y políticos: estrategias y relaciones para la resolución de necesidades¹³

Uno de los objetivos de nuestra investigación se orientó a identificar a los actores sociales y políticos y las relaciones que las/os entrevistadas/os construyen con ellos, con alguna expectativa de resolución de necesidades de TTT. Según nuestros primeros hallazgos en el trabajo de campo observamos cómo las prácticas sociales y políticas están estrechamente vinculadas con la resolución de los problemas de la pobreza y es a partir de estos procesos que se construyen identidades políticas más colectivas, para formular nuevas demandas y soluciones, articulando acciones entre las organizaciones de base, referentes locales y

13 Este apartado se basa en la ponencia elaborada en co-autoría con Bosio María Teresa y Cuella Silvina, titulada *Politicidad popular: actores y relaciones en el territorio* que fue presentada en el 5º Encuentro Argentino y Latinoamericano de Trabajo Social.

agentes y programas del Estado. Estos procesos combinan, en algunos casos, experiencias de colectivización, participación y con ello expresiones que aportan al análisis sobre la politicidad de estos sectores.

En los relatos, las/os entrevistadas/os caracterizan diferentes tipos de problemas y cómo abordan las soluciones, algunos de manera colectiva y otros de manera individual o con las personas de su entorno inmediato. Cuestiones que tienen que ver con la construcción de su casa, por ejemplo, son resueltas junto a los actores próximos: la familia y los vecinos. Por el contrario, si hay alguna dificultad referida a la infraestructura del barrio, o demandas sociales que trascienden las posibilidades de resolución de manera individual/familiar se acude a las cooperativas, se debate en las asambleas o reuniones.

Asimismo, se involucran en acciones que resuelven necesidades del barrio como un colectivo; por ejemplo, el comedor y la copa de leche, el apoyo escolar, o cuando sucede alguna eventualidad (inundaciones, limpieza de terrenos de uso común, construcción de espacios recreativos). Así se delinea la posibilidad de pensar la vida cotidiana en un barrio, donde la “tierra tiene que ser propia”, donde los lazos de vecindad y membresía a una organización actúen como aglutinadores u organizadores de los procesos comunitarios.

A partir de estos hallazgos, nos proponemos presentar las relaciones que las/os entrevistadas/os identifican y los actores sociales y políticos con los que se relacionan en estos procesos de resolución; entendiendo que las relaciones que desarrollan a nivel individual/familiar y colectivo constituyen, en gran parte, las vías y condiciones de posibilidad para dar respuesta a estas necesidades. Al decir de Lomnitz, “las relaciones sociales, políticas y económicas se basan en intercambios en los que también intervienen factores culturales, tales como los conceptos de lealtad y confianza”; estos intercambios estarán condicionados por la posición relativa de las/os protagonistas en la estructura de poder: “no es lo mismo otorgar y recibir recursos entre iguales que entre desiguales, las relaciones de poder están implícitas en las de intercambio” (1987: 520-521).

En el marco de nuestro objeto de estudio, la identificación de actores sociales y políticos en los territorios y sus estrategias de resolución de necesidades nos hacen pensar en las múltiples pertenencias que se construyen desde las/os entrevistadas/os, apelando a relaciones

cercanas, afectivas, próximas (familias, vecinos) y también a las/os referentes de las organizaciones, que son próximos pero externos, que están en el territorio, que generan acciones concretas para la resolución de estas necesidades como mediadores de las políticas públicas del Estado y su gobierno.

Al recuperar los relatos sobre los procesos cotidianos de resolución de necesidades, hay una primera referencia en relación a las estrategias que desarrollan las/os entrevistadas/os cuando encuentran obstáculos en la reproducción de sus vidas y en las cuales no se identifican actores sociales ni políticos, ni se referencia al Estado como posible proveedor de esos bienes; sino que se destaca la presencia de los miembros de la familia en primer lugar, y luego de amigos y vecinos en los procesos de resolución de las necesidades.

Estas relaciones son los capitales sociales que más se movilizan y actualizan a lo largo de las historias de las/os entrevistadas/os, y es el principal entramado social de pertenencia:

Aquí vivía una señora que se llama Rosa, tuve amistad con doña Rosa, vendía comida y traía Sandwiches (SIC), tuve que ayudarle para vender comida, así se ganaba su plato de comida, para que desde la esquina cuidara su terreno, porque era así, no podíamos descuidar el terreno (A., TyD)¹⁴

Se trata de relaciones que permiten el acceso a otros recursos, que se expresan en la amistad, vecindad, parentesco, y se caracterizan por la confianza, la ayuda, el agradecimiento y también el conflicto; por lo que la referencia que hacen las/os entrevistadas/os nos ubica en una dimensión subjetiva relacional que prima en las relaciones establecidas con quienes se comparte el cotidiano a la vez que abre la posibilidad de una referencia a lo colectivo:

Casi toda la casa la hizo G, porque G sabe construir...bueno, vamos haciendo entre todos, y él venía y hacía como en su casa sin pedir

14 Este modo de referenciar la cita de los testimonios se corresponde con la inicial del nombre de la persona entrevistada (A) y a continuación las iniciales de la cooperativa a la cual pertenece: Trabajo y Dignidad (TyD) o Felipe Varela (FV) según corresponda. En adelante se utilizará este modo de referencia.

nada a cambio... de esos amigos...incondicionales. Los cimientos, me acuerdo que los hicimos todos juntos, hasta otro vecino de la esquina nos ayudó (M; FV)

Los objetos de los intercambios que se producen son diversos, desde la disposición a contar con información, relaciones, acompañamiento, contención, trabajo, hasta la disposición monetaria y material en la búsqueda de resolver temporal o permanentemente las necesidades que movilizan a las/os vecinas/os:

Me quedé sin trabajo y fue muy difícil porque en ese momento alquilábamos y yo ganaba dos veces más que mi esposo, y el sueldo de él era solo para el alquiler y ahí me ayudaron mis papás económicamente, ellos tenían negocio y yo iba y buscaba la verdura, buscaba carne, y así estuvimos dos años, también mis suegros y así tuvimos ayuda durante dos años. (M; FV)

Las primeras acciones tendientes a la resolución de las necesidades se concretan en los vínculos primarios, donde cercanía, confianza, parentesco y afecto son elementos clave para garantizar los procesos de resolución. Podríamos decir entonces que los primeros circuitos de resolución no están mediados por relaciones que estratégicamente los sujetos desarrollan con otros actores sociales y políticos, sino que se desenvuelven en los marcos de las relaciones cotidianas. Cuando estos circuitos no logran el acceso a los recursos o satisfactores, aparece entonces la necesidad de acudir a “otros” actores que son definidos como facilitadores para el acceso a la esfera pública de resolución de necesidades, entendiendo que lo público se define aquí con un anclaje primeramente territorial.

Ya hemos mencionado que nuestra investigación trabaja con sujetos que requieren de la intervención del Estado y de redes de intercambio y ayuda mutua para resolver las necesidades que no pueden resolver mediante su inserción en el mundo del trabajo. Ante ello, es que aparecen en las entrevistas situaciones donde es necesario acudir a “otros actores” que permitan garantizar individual o colectivamente el acceso a recursos o la resolución de necesidades que no son resueltas al interior del círculo familiar o vecinal más próximo. En los relatos aparecen enunciados diferentes actores sociales y políticos significati-

vos en cada uno de estos espacios de intercambio mencionados por Lomnitz (1987), en lo que se evidencia una suerte de apelación según la proximidad-cercanía vivida por las/os entrevistada/os respecto de los mismos, pudiendo identificar tres espacios de intercambios con actores sociales y políticos en vista a resolver sus necesidades, que podría graficarse como una figura de tres círculos concéntricos:

- a) En un primer círculo de proximidad, aparecen actores con trayectoria en el trabajo territorial, entre los que se destacan las cooperativas y, en segundo lugar ciertas entidades religiosas fundamentalmente la iglesia católica, aunque aparecen referencias también a iglesias evangélicas.
- b) En un círculo intermedio se referencian otras organizaciones sociales y estatales del territorio, tales como el Centro Vecinal, el Centro de Integración Comunitaria y la Radio FM.
- c) En el círculo más lejano, aparece el Estado, fundamentalmente el estado provincial a través de programas sociales vinculados a las necesidades que aborda el presente trabajo.¹⁵

En relación al primer círculo: las cooperativas e instituciones religiosas

Las cooperativas aparecen como un actor que está siempre referenciado en las palabras de las/os entrevistadas/os. La cooperativa es la organización liderada por los referentes, **quienes** se organizan en el territorio mediante diferentes estrategias para la resolución de algún tipo de necesidad, y a quienes las/os vecinas/os consideran responsables de generar soluciones:

15 Se mencionan fundamentalmente tres programas: El Plan Vida Digna contempla la asistencia económica a familias en situación de “carencia” de la provincia de Córdoba para que puedan realizar mejoras edilicias en sus hogares (ver <http://www.cba.gov.ar/programa-vida-digna/>). Dos programas dirigidos a atender la situación de desempleo: El programa Primer Paso y “Córdoba con Ellas” dependen de la Secretaría de Promoción y Empleo y se orientan a la inserción laboral, con una beca o microcréditos dirigida a jóvenes y a mujeres respectivamente (ver <http://www.cba.gov.ar/reparticion/secretaria-de-equidad-y-promocion-del-empleo/>)

Ahora lo firmaron como “cambio en el uso del suelo”, recién ahora; entonces al tener eso sí podemos empezar con el tema de la escritura porque antes no estaba apto para escriturar. Ahora A¹⁶ ya consiguió eso así que lo vamos a hacer, no sé bien cómo se llama pero lo que querían hacer es hacerlas todas juntas para que salga más barato. E-: ¿Y sabes con qué organismo se ha estado reuniendo la cooperativa para hacer esto de la tierra? G: No, en el Facebook lo vi que Agustina subió (G; FV.)

En esta línea las/os referentes ocupan un lugar central en la organización de las acciones de la cooperativa, en la comunicación con los miembros de base y vecinos de los territorios y también como los/as responsables de dar respuestas sobre los distintos problemas que se van presentando en el cotidiano barrial, así como en las gestiones que requieren la intervención estatal o de otros organismos.

En estos testimonios surge el lugar de los referentes y lo ellos posibilitan en un proceso de mediación para el acceso de los satisfactores disponibles para la resolución de sus necesidades. Son sujetos identificados como los que resuelven, están presentes, y dan confianza, como así también son valorados por sus funciones de educación, promoción y organización, que están al servicio y disponibles, que escuchan, cuidan, que tienen coherencia, disciplina organizativa, entre otros:

La confianza está, no cambiaría nada, ni siquiera ellos que la dirigen no, por ahí ellos mismos dicen podemos ir a un cómo se llama de votos para que sean otros, de la misma cooperativa que sea otro el que, que lo dirija otro porque por ahí ellos se cansan, porque están todo el día metidos en las oficinas de los demás pidiendo, dicen para que vean cómo se trabaja me gustaría que uno de ustedes, a nosotros no nos importa salir dos o todos para que entre una nueva comisión, pero no queremos que se vayan ellos, que sigan ahí” (T., FV).

Las dos cooperativas con las que trabajamos tienen sentidos y trayectorias diferentes, pero se articulan como espacios de construcción de politicidad en la medida que no solo abordan necesidades ligadas al

16 Menciona el nombre de la referente de la cooperativa.

techo y la tierra, sino otras referidas al trabajo, el alimento y la educación que se traducen en acciones como la copa de leche, el apoyo escolar, entre otras:

...la verdad que no tengo, con la que más estoy vinculada es acá con la cooperativa, comencé con apoyo escolar para los chicos, pero después nació mi hija y como que se me cortaron los tiempos, ayudé también en alfabetización para adultos, estuve un tiempo en la copa de leche y por último la biblioteca que ahí quede (R, TyD)

Así las cooperativas en su desarrollo, han ido ampliando las acciones que emprenden incorporando otra serie de prestaciones y servicios que permiten resolver necesidades a la vez que se constituyen en espacios de participación de los miembros de base de dichas organizaciones y generan espacios colectivos de resolución de necesidades dentro del espacio territorial barrial.¹⁷

Por otra parte, las/os entrevistadas/os realizan valoraciones acerca de sus pares (vecinos) en relación a las disposiciones de establecer relaciones de cooperación en acciones colectivas para la resolución de necesidades, de aquellos cuyas demandas se procesan de manera individual:

A mí lo que a mí esto me da confianza es que esto ha sido serio, que el trabajo es solidario, que repartimos un poco el esfuerzo entre todos, tiene sus vaivenes políticos esto, es cierto pero esto tiene todo un asidero legal que nos tranquiliza y que nosotros vamos a llegar en algún momento vamos a culminar con el gran objetivo que nos contaba (J. FV)

Dentro de este mismo círculo de proximidad, las instituciones religiosas adquieren relevancia en cuanto están presentes en la percepción de los entrevistados, en la asistencia de necesidades materiales y simbólicas en el territorio: dan apoyo y contención pero también distribuyen bolsones y organizan el espacio de trabajo de la feria de la plaza,

17 Este aspecto será retomado en el apartado siguiente.

Sí, la iglesia me ayudó mucho, cuando yo me separé del padre de mi hijo, me ayudó, porque yo me deprimí mucho, se me acabó todo, y la iglesia me ayudó mucho... me venían los pastores, me hablaban, me leían la Biblia, orábamos, y eso lo fui aprendiendo, poniendo en práctica, yo me sentía deprimida (A, TyD)

La entrevistada “A” de la Cooperativa Trabajo y Dignidad también hace referencia a la parroquia en el marco de la organización de la feria de la plaza; esta feria adquiere especial relevancia para miembros de la comunidad boliviana ya que no solo genera fuentes de trabajo sino que adquiere significación en cuanto a la identidad colectiva:

La feria está vinculada a la parroquia... la fiesta esa donde bailan los caporales, la fiesta de la virgen de Urkupiña, de ahí ellos ponen sus precios que tienen que pagar las personas que quieren ir a vender, este año deben pagar 400 por persona, por dos días (A, TyD)

Un segundo círculo: otras organizaciones sociales y estatales del territorio

En el segundo círculo de proximidad, aparecen otras organizaciones que surgen en los discursos pero no tienen demasiada relevancia: son la Radio, el Centro Vecinal, el Centro cultural y un club o espacio para jugar rugby de la Universidad Católica: se trata de experiencias que apoyan procesos ligados a la inclusión cultural o social o a las que se recurre estratégicamente en situaciones determinadas por las que atraviesan las familias o las organizaciones: “No, yo acudo un poquito, donde trabaja mi comadre M, es locutora de la radio, la FM Sur, ahí voy... me ha traído fideos, azúcar, víveres... En la inundación también ayudó, dando acolchados” (A, TyD). Otro relato señala espacios dirigidos a niñas/os y jóvenes:

También está la chica, R que tiene un grupo de chicos que juegan rugby que bueno, ayudan bastante, en lo que es los niños a mantenerlos cuidados, - O sea tiene un grupo y enseña rugby- Si, ellos van a la Católica, los llevan a un grupo de rugby en la Católica (A, TyD)

Los recursos que se intercambian se amplían en este círculo hacia necesidades simbólicas, culturales y de participación que trascienden las propias necesidades de reproducción cotidiana y propician la participación en espacios más amplios que el barrial, el contacto con otros/as vecinos/as de barrios cercanos y el acceso a la oferta de ciertos servicios públicos (salud) que no están disponibles dentro del territorio:

...(conozco) la Parroquia, el Centro Cultural que está cerca, ahí también hay un montón de actividades, hay murga, hacen folklore. Y también conozco el CIC¹⁸ de Cabildo que ahí vamos a hacer lo de primeros años, ahí comenzamos a hacerlo. CAPREDI hay médicos, apoyo escolar, varias de las mujeres del barrio les queda cómodo ir ahí, está a una cuadra antes de llegar a la Parroquia por la Río Negro. La cooperativa obvio (R. TyD)

Las relaciones con *otros* no propios del territorio barrial o por fuera de los vínculos primarios (familia/referentes/cooperativas) también actúa como red para el acceso a recursos; en la vida cotidiana implica saber gestionar y movilizar esas redes para así acceder los satisfactores. Estos *otros* suelen construirse a partir de relaciones previas a la llegada al barrio, por relaciones laborales, por relaciones de vecindad anterior a la llegada al barrio, y viabilizan procesos de resolución que mediatizan el “adentro” y afuera” territorial. En este sentido el “otro” aparece como externo al propio territorio pero permite a la vez la reproducción de quienes viven en ese territorio, algunas de las veces este “acceso” al recurso a través de una red más amplia (el contacto con el *otro*) es colectivizado al interior del territorio o entre quienes mantienen vínculos más estrechos dentro de la organización.¹⁹

18 Se refiere al Centro Integrador Comunitario, espacios públicos que fueron instituidos en todo el país por el Ministerio de Desarrollo Social del gobierno anterior, para propiciar el encuentro y participación de modo intersectorial, promoviendo el desarrollo local, la inclusión social y la mejora de la calidad de vida de las comunidades.

19 Estas estrategias se complementan con otro tipo de estrategias de vinculación que provienen desde la organización y remiten a mecanismos más formales o institucionalizados (gestiones o trámites administrativos, relaciones con organizaciones

El tercer círculo de intercambio: políticas y programas estatales

Por último, aparece el círculo que se presenta como más alejado y por fuera del territorio: la relación con programas y políticas públicas, implementadas principalmente por el gobierno provincial al momento de elaborar el presente trabajo. Las relaciones establecidas con el Estado están en su mayoría mediadas por los actores del círculo más próximo, específicamente por los referentes de las cooperativas. Es así que en su condición de mediadores, los referentes logran, a través del Ministerio de Desarrollo Social, que lleguen al territorio programas de alimentación, mejoramiento de viviendas, como así también programas de atención al desempleo, a mujeres y jóvenes. Son los referentes quienes construyen redes sociales y políticas, que permiten bajar estas políticas a los territorios favoreciendo la vinculación con otro tipo de *actores* que se encuentran fuera del territorio:

Estos del Vida Digna por ejemplo, yo creo que a todos V.²⁰ los ha ayudado para que salga; algunos se enojan que uno salió primero, otro último, otros que cuándo va a salir y la atacan a ella a veces, pero ella ya hizo los papeles y los presentó pero no depende de ella es más, piden asistente social y va con la asistente social casa por casa y presenta todo lo que les piden (M. FV)

Las/os entrevistados dan cuenta de las diferentes actividades y procesos organizativos que se hacen desde las cooperativas y qué grado de involucramiento tienen quienes forman parte y no son dirigentes, a su vez cómo valoran a los referentes en cada uno de los espacios, y pueden reconocer las relaciones que estos referentes tienen con otros actores políticos identificados con los gobiernos provincial y nacional:

de segundo nivel, relaciones con funcionarios o referentes políticos con los que se establecen relaciones en nombre de la cooperativa).

20 Nombre de la referente.

Y ahora se han sumado por ejemplo los PPP,²¹ que se dieron acá, entonces hay varios chicos de acá de la Cooperativa, que qué hacen, las chicas van por ejemplo, el martes pasado fue la primera vez que fueron a la copa de leche, V. y A. y G²² las dividieron así para que tuvieran su trabajo, entonces nosotros tenemos 5 ahí y yo fui y hablé con ella, les dije tienen que poner, yo tengo una discapacidad (R. FV.)

La presencia del Estado mediante algunas políticas públicas se materializa con la intermediación de estos espacios organizativos (cooperativas) y de sus referentes. Estos actores políticos tienen una concepción acerca de lo que es “hacer política” desde las necesidades materiales y sociales (el acceso a las tres TTT), desde la experiencia cotidiana de las demandas y reivindicaciones, según sean los actores políticos a los que acuden (referentes del Estado y del gobierno) de las respuestas que se logran y de las valoraciones que hacen sobre la satisfacción o no de las mismas en relación a las expectativas que habían construidos individual y/o colectivamente.

La participación en acciones colectivas para la resolución de necesidades²³

La pregunta por las características que asumen las acciones colectivas desarrolladas por nuestros/as entrevistados/as movilizados por la reproducción cotidiana²⁴ fue organizada recuperando lo que hacen,

21 Se refiere al Programa Primer Paso, cuyo objetivo es facilitar la transición hacia el empleo formal de jóvenes desempleados, sin experiencia laboral relevante, mediante la realización de procesos de capacitación y entrenamiento en ambientes de trabajo de empresas o empleadores privados (extraído de la página del gobierno de Córdoba. Disponible en <http://empleo.cba.gov.ar/ppp-aprendiz/>).

22 Menciona nombres de referentes de la organización.

23 Este apartado se basa en la ponencia elaborada por María Inés Peralta y Javier Sueldo titulado *Politicidad popular, participación y acción colectiva* presentada en el 5º Encuentro Argentino y Latinoamericano de Trabajo Social; desarrollado el 5 y 6 octubre del corriente año en la ciudad de Córdoba.

24 Tomamos el aporte de Calderón Gutiérrez (2012) respecto a los tres tipos de conflictividad que caracterizan a los movimientos sociales en América Latina: a- deman-

cómo y para qué; las valoraciones que quedan registradas de dichas experiencias y los malestares o conflictos que surgen en el desarrollo o valoración de las mismas.

En qué y cómo se participa

Son diversas y disímiles las acciones emprendidas: más o menos colectivas, más o menos organizadas, más o menos informadas, más o menos seguras respecto al logro del objetivo. Tomas de tierra, marchas o concentraciones, gestiones ante organismos estatales e iniciativas colectivas de ampliación de los ingresos familiares, forman parte del repertorio presente en las experiencias estudiadas.

Algunas de estas acciones implican un nivel alto de riesgo, de ruptura o disrupción, como por ejemplo una “toma de tierra” como estrategia para dar respuesta al tema de la vivienda, y se participa de ellas a partir de la información que aporta que una persona “confiable” en función de criterios de “cercanía” y de identidad “compartida”: “Teníamos una amistad boliviana, a mi hija le pasó la voz, y trabajaba también con ella, le dijo que había unos terrenos en la Villa... entonces nos vinimos” (Al, TyD); “yo llegué por una amiga que vive enfrente a la casa de la V. Ella me comentó mucho antes que estaban por tomar las tierras” (G, FV.)

La falta de certeza respecto al logro del objetivo y la sensación de que “no hay nada que perder” o que “no existe otro modo de conseguir lo que se pretende” lleva a participar en la acción colectiva entendida como la única alternativa que queda. Frente a ello existe la recurrencia a una creencia: “oré mucho, pedí a Dios, que por lo menos en mi país no tuve una buena casita, entonces que tenga acá, entonces mi hija me dice ‘mamita tenemos que agarrar este lote, a

das y luchas por la reproducción social para elevar la calidad de vida; b-conflictos institucionales que buscan mayor legitimidad y eficacia en las instituciones del Estado; y c- conflictos culturales que buscan cambios en el modo de vida. Todos ellos tienen en común que se basan en demandas pragmáticas ya que son los/as ciudadanos/as quienes saben qué les molesta. En el caso de nuestros entrevistados, la participación en acciones colectiva se vincula a demandas y luchas por la reproducción social y la mejora en la calidad de vida.

como dé lugar” (Al, TyD); “Ahora en este momento no sé si me vendría a vivir sola como lo hice hace cuatro años atrás porque era muy difícil, no podías salir a comprar las cosas a la tarde porque no podías dejar la casa sola.” (G, FV.). La apelación al poder ante la situación de incertidumbre y peligro no se limita al místico o religioso, también se apela al poder político:

-¿Para qué tipo de cuestiones van a hablar con el cónsul? ¿Qué ha necesitado de él? -Necesitamos su apoyo de él, porque nos querían sacar la policía” ... “en este país no hay usurpación mamita, me decía;...“todo este terreno es robado y usted quiere complicarme, discúlpeme no voy a hacer nada (...) muy bien compañero, voy a viajar y le voy a pedir al Evo, le voy a mandar una carta (Al, TyD).

El principal capital que se aporta a la acción colectiva es el cuerpo, lo que queda registrado como una experiencia de sacrificio:

...mi hija seguía trabajando ella, entonces yo me retiré, ya vine acá... había mucha gente y poco hemos aguantado, póngale 300 personas (...) hace siete años que estoy (...) nos han soltado gas, perros, la policía (...) entonces dije ‘No, me voy a agarrar el terreno’, mi hija dijo ‘mucha gente lo dejó, la gente fuerte vamos a aguantar’ (Al, TyD)

Sostenerse requiere la distribución familiar de tareas necesarias para la autoprotección que también refieren al cuerpo como capital: algunos/as continúan con sus trabajos para asegurar un ingreso monetario, otros/as permanecen en la toma de tierras ya que esta acción colectiva requiere de la presencia, generando a su vez estrategias de sobrevivencia que permiten combinar diversas funciones: ayudar a vender comida, a cuidar el terreno, a cuidar los hijos.

No solo en la toma de tierra hace falta poner el cuerpo: en los dispositivos organizativos de la acción colectiva también es necesaria la “presencia corporal”:²⁵

25 Resulta relevante subrayar que las experiencias participativas estudiadas, tanto las que se producen en los territorios como aquellas de gestión de políticas públicas y/o presión e incidencia, son desarrolladas en muchos casos por mujeres, quienes sostienen cotidianamente el grueso del repertorio de acciones.

...tenía que estar pendiente del llamado de la lista, persona que no asista, afuerita... Cada manzano, cada grupo, tenía su encargado, porque había mucha gente, venían un ratito y se iban, y los que hacíamos el aguante éramos nosotros, los que verdaderamente necesitábamos, porque desde el primer momento en que pisé esta tierra yo no me fui y allí hacíamos las reuniones, tomamos la lista de 6 de la mañana a 12 del día y de 12 del día a... hacíamos otra lista, en la noche otra, y así, para asegurarnos, cuales éramos las personas que estábamos y eso era lo que pasaba (A, TyD).

Estas experiencias están asociadas a representaciones sociales que remiten a “aguantar”, a “sacrificio”, a “persistencia” y acciones de “control” sobre tales atributos, las que quedan registradas como criterios valorativos para “juzgar”, en este caso, el ser considerado “merecedor/a²⁶” de aquello a lo que pretenden acceder.

Si bien lo anterior puede remitir a una toma de posición “complaciente” con el poder, la experiencia de la acción colectiva (toma) también queda registrada como “exigencia” al poder:

...hicimos una movilización para que nos tomen en cuenta como barrio y que nosotros necesitamos estas tierras y ya hace siete años que hemos tomado y que nosotros no somos usurpadores... bueno, hemos usurpado pero por la necesidad, pero que ellos no tomen que nosotros somos gente que no queremos pagar, porque nosotros estamos dispuestos a pagar a un costo que sea accesible (A; TyD).

Respecto a la participación en marchas y concentraciones, el registro sobre los motivos de las mismas abarca desde reclamos puntuales referidos al acceso a servicios o bienes concretos hasta cuestionamientos político-culturales amplios: “yo estaba ahí en la marcha, y vamos al Pablo Pizurno²⁷ caminando, allá íbamos caminando al Pablo Pizurno, con los chicos, nos ayudábamos, toda una familia prácticamente” (R., FV). Otra entrevistada nos cuenta que:

26 Lo cual expresa la existencia de “duras marcas de las intervenciones sistemáticas de larga data...”, que se vienen realizando en función de aquella visión de las divisiones según la cual no todos los pobres son “merecedores” (Aquín, 2013).

27 Se refiere a la sede del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Córdoba.

Una vez fuimos al Pablo Pizzurno y otras veces hemos ido a la Casa de Gobierno y otra vez al puente... no me recuerdo, el puente por las Heras, no me acuerdo para qué fue esa marcha, pero muchas veces hemos hecho. Hace poco hicimos una por las muertes, por eso de las Ni una menos.

Las actividades organizativas previas donde se toman decisiones políticas y estratégicas sobre este tipo de acciones colectivas no son traídas en el relato de nuestros entrevistados, lo que nos permite afirmar que no participan de ellas:

-¿Y ustedes cuando van esas movilizaciones antes se juntan acá para organizarlas o pasa alguien avisándoles y simplemente van? - No, como le digo, desde que se inventó ese whatsApp (risas) así que así le mandan a todos en un ratito “miren que va a haber movilización”, “vamos a ir a tal lugar, si podés te esperamos, avisale a quien vos puedas”, y así nos vamos avisando”. - ¿Cómo te resultan esas movilizaciones? ¿Te gustan? ¿Son efectivas para lograr algo? - Se logra, por decir una marcha que invitó acá la copa de leche de la Cristina por el Vale lo Nuestro y vinieron a la plaza, la otra fue para que le diesen unos materiales para una gente que necesitaba esos blocks y les llegó también (A, TyD).

Las experiencias significativas relativas a marchas y movilizaciones se vinculan con las cuestiones de la reproducción cotidiana y la calidad de vida mientras que otro tipo de conflictividad social como las vinculadas a los femicidios, quedan registradas en un segundo lugar y no experimentadas como “propias”.

También es acción colectiva la gestión compartida para acceder a una política social estatal que aborda en este caso, el problema de la vivienda. La gestión con la institución estatal es asumida por la organización territorial y abarca distintas acciones: en primer lugar, la información detallada sobre la política, lo que le permite a una de nuestras entrevistas explicar que:

...es un crédito que se paga y no se paga intereses, es el crédito que se llama Vida Digna, para las familias de pocos recursos, que no tienen una buena casa y que tienen por decir cuatro, como acá que no tienen esa libertad, esa privacidad para hacer una pieza y un baño

to, como 50 000 pesos serán, pero primero son como 15 000 pesos para hacer, si la persona ha hecho algo, para que la persona compre, muestre las fotos en lo que ha avanzado, y después le dan el resto, lo demás

Luego se continúa con registro de interesados, relevamiento de datos que exige el Estado para acceder al crédito y la presentación de toda la documentación:

...y eso lo que organizó fue la cooperativa, R. del Movimiento Evita trajo la planilla, para las 100 familias, a todos se les ha repartido hoja, yo no tengo esposo, vivo con mi nieta; ella vive con el chico éste que es discapacitado también, entonces para eso es la ayuda, porque los asistentes sociales vienen nos visitan y ellos miran la necesidad de cada uno (A, TyD).

En las entrevistas también se hace referencia a la gestión asumida por parte de la organización y de sus dirigentes en aspectos vinculados al acceso a servicios que implican tanto una tarea organizativa interna del barrio como aquellas que requieren de múltiples procedimientos administrativos en instituciones públicas. Respecto al primer tipo de gestiones:

Yo le estoy agradecida a la cooperativa, muy agradecida porque para mí ellos hacen mucho... porque cobran una cuota de infraestructura que es \$120 por mes por el tema de las calles, por el tema del agua porque siempre se rompe para arreglar las mangueras pero tampoco es... y esas cosas pero ellos se creen... también se encargan de cortar todos los yuyos del predio porque y ustedes vieron como es (G; FV).

El segundo tipo de gestiones que implican la interacción con organismos públicos también es una tarea asumen los dirigentes:

...ahora lo firmaron como “cambio en el uso del suelo”, recién ahora; entonces al tener eso sí podemos empezar con el tema de la escritura porque antes no estaba apto para escriturar. Ahora A. ya consiguió eso así que lo vamos a hacer, no sé bien cómo se llama pero lo que querían hacer es hacerlas todas juntas para que salga más barato. E:- ¿Y sabes con qué organismo se ha estado reuniendo la cooperativa para hacer esto de la tierra? G: No, en el Facebook lo vi que A. subió (G; FV).

Podemos afirmar que en todos los casos existe una delegación en las dirigentes de las organizaciones, aunque se puede reconocer diversidad de sensaciones en las experiencias vividas: algunos/as entrevistados/as describen la tarea de las dirigentes con detalles de información en los procedimientos, en los criterios, etc. que podrían estar expresando un cierto nivel de “control” respecto a su actuación, mientras que otros/as refieren a esa tarea desde el agradecimiento personificado en la persona del/la dirigente más que en la organización y sin demostrar mayor claridad o precisión en los detalles de las gestiones. Estas distintas actitudes estarían expresando una tensión entre delegación y representación en las relaciones que establecen los miembros de base de las organizaciones con sus dirigentes.

Otro tipo de acción colectiva que detectamos se caracteriza principalmente por ser de carácter autogestivo, de intercambio horizontal donde no necesariamente interviene el actor Estado, ni otros actores sociales o políticos, ni implica enfrentamientos o confrontación, pero sí las podemos reconocer como un modo de “organizar asociaciones de intereses especiales” (Tilly, 2002: 31-32).

Una de ellas es una especie de ahorro colectivo o crédito grupal que permite incrementar el capital económico para encarar una mejora, generalmente en la vivienda; así nos la describe una entrevistada:

Nos juntamos 33 personas, aportamos cada semana las 33 personas 300 pesos, cada sábado reunimos 9900, ya... entonces le toca a ella, le toca, hasta que nos toca a las 33, ahí se acaba, y se comienza otra vez... empezamos en abril, yo propuse... jugábamos en Bolivia, vendía en el mercado y ahí jugábamos a diario, porque se vende mucho... y hace 8 años acá inicié... (A; TyD).

El criterio de éxito de la acción se explicita en la confianza: “gracias a Dios que juego hace 8 años, nunca nadie se me fue con plata, porque antes de jugar le pide al Señor, que venga gente honesta, y reunimos la plata, lo sorteamos y así...” (A; TyD).²⁸

28 La entrevistada se refiere al Pasanaku, que es un sistema de financiamiento y ahorro, basado en un compromiso grupal que es sagrado. Se practica en las comunidades altiplánicas y valles interandinos, y si bien tiene muchas variantes, todas ellas implican relaciones sociales basadas en la colaboración y confianza mutuas.

También es frecuente en los procesos referidos al acceso a tierra, servicios e infraestructura, y a la construcción de viviendas, la presencia de experiencias asociativas entre pequeños grupos de vecinos: “Sí, mi esposo y yo –construyeron la vivienda– (...) el señor de acá atrás nos ayudamos entre nosotros dos y otro que viene también de acá, son tres en realidad, y nos ayudábamos mutuamente” (T. FV).

Finalmente, podemos decir que es una constante en los procesos organizativos territoriales, la emergencia de prácticas solidarias y autogestivas tendientes a la satisfacción de necesidades vinculadas con alimentación y educación no formal de niños y niñas y jóvenes:

Yo te digo, entre Y. y yo somos las que agarramos la copa de leche, yo voy todos los martes, hago pan casero porque no tenemos una panadería que nos brinde pan, entonces yo hago pan casero y los miércoles se le da a 25 chicos más o menos la copa de leche (R. FV)

Esta característica está vinculada con la presencia mayoritaria de mujeres en las organizaciones territoriales, ampliándose las estrategias de cuidado por fuera de los límites del espacio doméstico para ocupar un lugar central en la organización de base territorial, lo que, además, permite acceder a recursos de instituciones públicas estatales o sociales destinados a este tipo de necesidades.

Las razones para participar: por qué y para qué

Las razones para participar en tomas de tierra, reuniones y marchas de apoyo a actores políticos no es la adhesión a un proyecto político, ni el interés por compartir un espacio de análisis de la realidad o de debate entre lecturas de esa realidad; lo que define la presencia en una acción colectiva es el rédito material concreto: en primer lugar, la necesidad de acceder a un lote y vivienda impulsan a sumarse al proceso, (se participa por) “La necesidad, la necesidad de tener algo propio, porque no tenía nada, nada mío, y un terreno, tierra” (T. FV). Con respecto a la participación en actos políticos, se combina lo material con las motivaciones simbólicas personales vinculadas a salir de lo rutina diaria:

E: ¿o sea que te gusta la actividad política o por qué lo hacías? - A: Bueno, lo hacía porque me pagaban los días que hemos ido \$300, y \$300 en un día para el que lo necesita es mucho y además me distraigo, me relajo no me deprimó. Estar sin hacer nada me deprimó (A. TyD).

En una reunión de la organización, de acuerdo al tema que se vaya a tratar es la cantidad de gente dispuesta a participar:

...si sus amistades a ella le dicen hemos movido un papel o esto está en este estado... alguna noticia entonces ellos nos mandan por whatsapp 'chicas reúnanse porque hay novedades, les voy a contar, o esto me dijeron'... y como les digo aquí la gente no se junta; - ¿Y cuántas familias van a las reuniones? - Iremos unas 30, y cuando se ve la necesidad de ver lo de los terrenos o algo asisten unas 7 (A. TyD).

Dentro del conjunto de razones que motivan a la participación, surge de modo sustantivo la apelación a la confianza en referentes del proceso. “Cuando se tomaron las tierras ahí nos empezamos a conocer todos (...) luchaban por el pobre, sí o sí querían que tuviéramos una casa, un lugar donde meter la cabeza, una casita digna” (T. FV). La apelación a la confianza en los referentes con claro perfil gestor/resolutivo, asentada además en los logros del proceso referido al acceso seguro a la tierra, hacen que los/as entrevistados/as reafirmen su definición de ser parte:

...la confianza está, no cambiaría nada, ni siquiera ellos que la dirigen... por ahí ellos mismos dicen podemos ir a un cómo se llama de votos para que sea otro de la misma cooperativa el que la dirija... porque por ahí ellos se cansan, porque están todo el día metidos en las oficinas de los demás pidiendo... a nosotros no nos importa salir dos o todos para que entre una nueva comisión, pero no queremos que se vayan ellos, que sigan ahí (T., FV)

Otra entrevistada comparte que “la conozco muy bien a ella *-en alusión a una referente barrial-* (...) bueno, yo por ella me tiro a la pileta, que querés que te diga” (G., FV).

Sobre la experiencia de la toma y valoraciones del proceso, es casi una constante en las entrevistas que se aprendió:

...a luchar por lo mío, por lo que yo quiero (...) y seguir luchando, y seguir luchando hasta donde dé, hasta donde pueda y si tengo que seguir luchando por los demás también lo voy a hacer (...) no voy a las reuniones solamente por mí, yo voy por todos porque por ahí me dicen qué se dijo” (T. FV).

Las prácticas participativas dejan consigo aprendizajes, y refuerzan apropiaciones tanto individuales como colectivas. En este caso, la evocación a la “lucha” como algo que atraviesa todo el proceso, permite identificar sentidos de solidaridad de clase y de acceso a derechos. Lo común en las/os entrevistados es la identificación de la participación con un proceso de aprendizaje, como incorporación de nuevas destrezas, aunque no se tenga un papel protagónico: “No, me quedo callada, escucho nomás, porque por eso digo, voy a aprender” (T. FV).

Conflictividad intrínseca

La participación en acciones colectivas implica criterios organizativos que están atravesados por conflictos de poder y de procesos identitarios contradictorios y en constante movimiento. Durante el proceso de gestión y negociación que los dirigentes de la organización territorial asumen en la relación con el actor estatal, se aplican criterios de acceso a los satisfactores, seleccionando y dando primacía a algunos miembros sobre otros, de acuerdo a los objetivos que se priorizan en el fortalecimiento de la organización, como son el nivel de participación y asunción de la identidad con la misma, aspectos que refuerzan el capital político:

...mire 7 años acá, y recién ahora nos dijeron “mirá A., quizá nos tenés bronca, porque te hemos prometido y nunca te hemos ayudado, ahora que va a salir un trabajo, ya te hemos metido en la lista para que trabajés en la cooperativa, no te vas a ganar una gran cosa, pero bueno”. Yo le digo “bueno, me sirve porque yo necesito, así sean 4 horas también” (A.; TyD). “Yo digo lo que siento, porque a mí me

gusta hablar con la verdad, ellos primerito ponen primero a los cordobeses, la A., la N., todas ellas, y a las bolivianas nos ponen después y entonces, yo soy bien sincera... (A. TyD)

El proceso participativo implica un largo tiempo de mutuo reconocimiento y de pruebas, durante el cual pareciera que se va construyendo una norma compartida: la retroalimentación de los capitales de actores individuales y colectivos, el acceso a satisfactores materiales concretos y la presencia en instancias colectivas que evidencian el capital político de la organización; hay un reconocimiento de los mutuos intereses, buscándose por parte de nuestras/os entrevistados argumentos que no incomoden, en el sentido de no evidenciar con demasiada crudeza el interés material:

...antes uno por timidez no se acerca, si ellos están ahí, uno tiene que también estar ahí para ver, siempre curiosear para ver de qué se trata, ellos ven también la presencia de uno, es como usted, usted está haciendo algo, entonces usted ve el interés de esa persona (...) a la única reunión que voy es a la de aquí, al Evita porque... o sea yo hablo por mí, porque es como un agradecimiento a ellos y no es como ellos dicen que nos llevan a la fuerza... la R. no obliga a nadie, sino que nosotros vamos; a veces cuando nosotros vamos a las marchas venimos y a la semana ellos nos dan un bolsón de víveres y eso nos ayuda muchísimo a nosotros; entonces el que quiere va y el que no quiere no y es por eso que nosotros vamos para agradecerle porque ella nos ayudó mucho a nosotros²⁹ (...) ambos nos damos la mano (...) Porque también yo les doy la razón, si ellos están trabajando, a veces llegan los camiones con víveres para la copa de leche y uno se queda de acá mirando en vez de dar una mano en meter todo entonces, tienen razón porque nadie se gana un plato de comida mirando que otros trabajen, si o si uno tiene que tener voluntad también para que uno donde vaya por la voluntad que tiene la gente lo aprecia también (A.; TyD)

29 Estas expresiones quizá estén indicando que, más allá de las intenciones, la dirigencia político-social no llega a romper o a disminuir el costo social de producir sujetos agradecidos, asistidos y tutelados (Duschatzky, 2001).

La misma entrevistada relata la existencia de otra cooperativa y las motivaciones de sus coterráneos por participar de la misma:

...hay otra cooperativa... la mujer tiene mucha gente, todos los bolivianos de acá van para allá porque le llegan los planes de cobrar por la copa de leche, por la que hace la copa de leche... por lo que escuchaba yo de ese PPP que le empezaban a pagar \$250 y después le pagaban \$1000 y bueno... la gente va por eso y como acá no había todo eso, la gente se va y porque también le daban los víveres (A.; TyD).

El proceso participativo también está vinculado a las expectativas que los propios miembros de las entidades cooperativas construyen en relación a lograr una mayor correlación de fuerzas a partir del desarrollo de acciones colectivas de impacto:

Y cuando decimos que la vamos a hacer por ejemplo el jueves empiezan... 'no, que yo no puedo', entonces como dice A. que no podemos marchar con tres y tiene razón en eso. Un montón de veces dijo cortemos la ruta allá pero no, la gente te dice "sí, sí" pero como que cuando llega la hora... (G. FV)

Al interior de la organización encontramos actores claramente diferenciados: los unos y los otros, nosotros y ellos. Se ayudan, se dan la mano, negocian, se reconocen aliados, pero no alcanzan a construir una identidad común o construyen una identidad movible, con fronteras difusas en función de lo que en cada momento está en juego, que siempre se vincula con la autoconservación del particular.³⁰

...yo le digo que tampoco ellos pueden manipular a la gente y deben ser honestos, porque si toda esa ayuda viene para nosotros, ¿por qué

30 El concepto refiere a los procesos de interiorización adaptativa del mundo al que llegamos, que nos preexiste y que es independiente de nosotros. Tal interiorización adaptativa refiere a su entorno, a los objetos y significaciones que los mismos encierran, a los modelos y patrones de comportamiento para conducirse en la porción del mundo al que cada quien ha llegado. En este proceso, el individuo debe primero aprehender e internalizar su entorno, no solo los objetos sino también las significaciones que los mismos encierran: los modelos y patrones de comportamiento para conducirse en este mundo (Heller, 1977).

ellos están abriendo todo eso para otros barrios? Yo no lo veo bien. Ahora la R. se cuida de mí porque sabe que yo se lo digo 'R. ¿Por qué le das la ayuda a otros barrios si somos nosotros los beneficiados?' Y ella me dice 'es que ellos son un barrio que recién se están organizando y estamos ayudándolos así como ellos nos ayudaron a nosotros'... Pero ellos no nos ayudaron en nada a nosotros; cómo a ellos le dan todo y a nosotros no nos dan nada acá... muchas veces a mí me han odiado por ser metida y por preguntarle" (A. TyD).

Reflexiones inconclusas

Hemos identificado que las/os habitantes del territorio en estudio realizan acciones para disputar el acceso a transferencias indirectas de recursos, por un lado, y actividades comunitarias caracterizadas por la solidaridad, por el otro. Ambas dimensiones constituyen una marca específica de la politicidad popular. También es un rasgo distintivo que la pertenencia a la organización tiene un fuerte componente afectivo y emocional. Asimismo, identificamos conflictos referidos a los procesos organizativos, que surgen como expresión de posiciones e intereses diversos. Hemos encontrado que algunos reclamos, particularmente en el caso de la vivienda, adquieren las características del juego de mercado, ya que por momentos la cooperativa es abordada como si fuera una empresa que debe asegurarles los beneficios por el hecho de que los asociados pagan la cuota. Lo cual estaría indicando un déficit en cuanto al trabajo de relación y diferenciación entre Estado, mercado y sociedad.

En este marco de colaboración y de disputas podemos identificar cómo se construyen posiciones políticas en el hacer cotidiano. Como mencionamos anteriormente desde la perspectiva de Nair Calvo (2002) la categoría de politicidad alude a las creencias actitudes, los modos de relacionarse entre ellos y los referentes, en intermediación también con la esfera pública; son iniciativas u orientaciones que no se constituyen necesariamente como discursos estructurados conceptualmente con llamamientos a la acción que incluyan una proyección social global o proyectos de cambio político. Esta dimensión de creencias y actitudes se conforma en la práctica concreta y cotidiana de los actores, y va definiendo aquello que para ellos es hacer política.

A lo largo de la investigación hemos podido reconstruir un abanico amplio de acciones colectivas: algunas de ellas instituidas en la rutina de la vida diaria –reuniones y asambleas, participación en ferias, organización y sostén de espacios que brindan alimentación y apoyo educativo a niños/as y jóvenes– y otras más disruptivas, con énfasis en la presión para incidir en las estructuras y políticas del Estado: nos referimos a tomas de tierras, cortes de ruta, y diferentes marchas y protestas. En todas ellas se reconocen modos habituales de ocupar el lugar por parte de “los pobres”, y también se expresan resistencias y exigencias que ponen distancia respecto a las exigencias hacia el “pobre merecedor”. Los testimonios recogidos muestran diferentes modos de experimentar los debates y definiciones que afectan a lo público, así como el modo en que lo público deja huellas en las prácticas individuales. Permiten también establecer unas primeras aproximaciones al reconocimiento no solo de las restricciones sino también de las habilitaciones que ofrecen los distintos contextos en un tiempo y espacio determinados, oportunidades que se toman o se dejan, pero que cuando se toman logran ciertamente modificaciones concretas en favor de las condiciones concretas de vida de los sectores más postergados de nuestra sociedad.

En otro registro, digamos que en nuestro país, la iglesia y la oligarquía instalaron con fuerza una lógica de “protección moralizadora”, cuyo complemento, la “lógica normalizadora”, se asentó en la influencia del positivismo de la mano de las ciencias médicas. Los esfuerzos desarrollados desde el momento independentista hasta casi la mitad del siglo XX, centraron su atención en la diferenciación entre trabajador y pobre, lo cual trajo aparejado la construcción de múltiples conceptos y dispositivos para separar estas dos categorías. Esta afirmación resulta relevante para comprender la doble moral concernida en los procesos de definición de la cuestión social y de las políticas sociales: el desdén por el trabajo manual sostenido por los grupos oligárquicos, ha sido –y es– concomitante a utilizar la vara de “la cultura del trabajo” para medir el “merecimiento” de una “ayuda”.

Este proceso, de dos siglos de desarrollo, se ha hecho cuerpo en los sectores populares, y deja su marca en la experiencia vital de lucha por mantener o mejorar las condiciones de vida alcanzadas, reproduciéndose así –y nuestra hipótesis es que se trata de un problema no

visualizado por la dirigencia– una politicidad popular en la que predomina la legitimación, fundamentación y naturalización del lugar del pobre merecedor de la ayuda; aunque al mismo tiempo irrumpen rupturas de esa naturalización a través de la capacidad y condición de la crítica. Pero esas irrupciones resultan dificultosas en tanto se ha hecho cuerpo la historia argentina caracterizada, en materia de asistencia social, por rasgos particularistas, personalistas y de lealtad, constituyendo un modo particular de colonización de la subjetividad de nuestro pueblo. Y estas características emergen en las interacciones concretas entre sujetos singulares, lo cual tiende al fortalecimiento de un coeficiente histórico de sumisión en los recorridos que los sectores populares circulan por las instituciones que vehiculizan las políticas sociales, en la búsqueda de respuestas a las necesidades, constituyendo disposiciones, trayectorias y estrategias.

Los modelos de Estado oligárquico, social y neoliberal parecen haber sido fieles a los principios de la colonización, aunque los dispositivos de tal colonización difieran. De allí que concluyamos con algunas preguntas, que dispararán, seguramente, nuevas investigaciones: ¿cómo funciona la intermediación disciplinadora que dificulta la conciencia y la lucha por derechos? Las prácticas de los “intelectuales” populares: ¿vienen aportando a rupturas en las concepciones que los sectores de pobreza sostienen sobre sí mismos y su expectativa de ser protegidos? ¿Cómo conviven aquellas ideas de favor-lealtad con la noción de acceso a derechos, noción que ha tenido avances en la primera década del siglo XXI?

Las características que asume la participación en acciones colectivas de nuestros entrevistados, muestra la coexistencia de relaciones de competencia, de multipertenencia, de identificaciones precarias y contingentes, desde un eje rector permanente: la autoconservación del particular. Desde ese eje rector, en el relato de nuestros entrevistados es permanente la demostración de lo que invierten –trabajo, esfuerzo, lucha, cuerpo– para ser considerados: ¿beneficiarios?, ¿titulares de derechos?, ¿cómo juega esa cultura enraizada en la sociedad toda frente a la lógica meritocrática que hoy pugna por instalar con una fuerza avasalladora el gobierno que asumiera en diciembre de 2015, y que inaugura el tercer ciclo neoliberal en nuestro país?

Son muchas las preguntas, y al mismo tiempo una afirmación de peso: nuestros/as protagonistas saben que juntos tienen más posibilidades, que la organización es importante, lo cual estaría indicando que albergan una idea central: que la lucha por sus condiciones de vida está ligada indefectiblemente a lo colectivo. En este sentido nos interpela la necesidad de repensar esta organización popular y los modos de hacer (de luchar) de nuestro/as protagonistas, también como modos de saber. Recuperando las propuestas de pensadore/as latinoamericanos que proponen construir nuevas *epistemes* desde una perspectiva latinoamericanista, Montero propone, como una de las ideas centrales articuladoras de este paradigma, “una concepción de comunidad y de participación, así como del saber popular, como formas de constitución y a la vez como producto de un episteme de relación” (Lander, 2000: 9).

Referencias bibliográficas

- ABAL MEDINA, Paula (2007). Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau. Revista *Kayros*. Publicación de la Universidad Nacional de San Luis. Año 11. N° 20.
- AQUÍN, Nora (2013). Intervención social, distribución y reconocimiento en el postneoliberalismo. Revista *Debate Público*. Año 3. N° 5. Carrera de Trabajo Social. Universidad de Buenos Aires.
- BAÑO, Rodrigo (1985). *Lo social y lo político. Un dilema clave del movimiento popular*. Santiago de Chile: Ainavillo.
- BENSAID, Daniel (2010). Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren. Marxist Internet Archives. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/bensaid/2004/001.htm>. Fecha de consulta: 16/10/16.
- BOURDIEU, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Argentina: Siglo veintiuno.
- CALDERÓN GUTIÉRREZ, Fernando (coord.) (2012). La protesta social en América Latina. *Cuaderno de Prospectiva Política* 1. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- CALVO, Dolores Nair (2002). Organización política autorreferenciada en sectores populares. El caso de la Federación de Tierra, Vivienda y Hábitat. Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe. Programa regional de becas. CLACSO. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/calvo.pdf>
- DE CERTEAU, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia.
- DUSCHATZKY, Silvia (2001). *Tutelados y asistidos. Programas sociales, políticas públicas y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- FALLETTO, Enzo (2003). Las relaciones entre Lo Político y Lo Social. Revista de Sociología N° 17. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
- HELLER, Agnes (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- LANDER, Edgardo (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico” en: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>.
- LOMNITZ, Larisa (1987). *Las relaciones horizontales y verticales en la estructura social urbana de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

- MOUFFE, Chantal (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ROMERO, Luis Alberto (1991). Los sectores populares urbanos como sujeto histórico. En *Boletín de Historia Social Europea* N° 3. Recuperado de <http://revistas.fahce.unlp.edu.ar/index.php/SPC/article/viewFile/n03a01/1607>
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2017). “No habrá liberación en tanto la dominación siga articulada y la resistencia fragmentada”. Entrevista por María Inés Peralta. Revista *ConCienciaSocial*. Vol. 1 N° 1. Publicación de la carrera de Licenciatura en Trabajo Social. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba.
- SEMÁN, Pablo, FERRAUDI CURSO, María Cecilia (2013). La politicidad de los sectores populares desde la etnografía: ¿más acá del dualismo? Revista *Laboratorio* N° 25, Año 14. Otoño.
- TILLY Charles (2002), en Mark Traugott, *Protesta social: repertorios y ciclos de la acción colectiva* (traducción de Marco Aurelio Galmarini). Barcelona: Editorial Hacer,
- VOMMARO, Gabriel (2013). “La participación política de los sectores populares en la Argentina”, en *La universidad interviene en los debates nacionales*, Revista UNGS, N° 14.
- WILLIAMS, Raymond (1994). *Sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.

Teorías críticas en el Trabajo Social, nuevas formas de conocer y abordar la realidad

Ruth Noemí Parola

Introducción

Para ubicar correctamente las ideas que desarrollaré en este artículo es necesario explicitar el contexto académico, social y político desde el cual estoy escribiendo y que, inevitablemente, me atraviesa. El contexto desde el cual escribo es a partir de detallar mi práctica docente en la Carrera de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo y la coyuntura que considero, tensionan mi experiencia.

Mi experiencia docente la desarrollo en la provincia de Mendoza en una universidad pública, con lo que eso implica en Argentina. Un modo de desarrollar la educación superior en el marco de las reformas de 1918³¹ (fecha importante si la hay para la educación superior y universitaria argentina que está cumpliendo 100 años) que implicó pensar la universidad inserta en la sociedad y preocupada por los problemas de la explotación y dominación que la población vive, especialmente la clase obrera; sumándose luego en el gobierno de Perón la definición en el país de la universidad pública y gratuita. Estos elementos han tenido y tienen impacto en la misma; sobre todo ac-

31 “Luchamos por una universidad más vinculada con las necesidades de los oprimidos, por una universidad más útil a la ciencia y no a las castas plutocráticas, por una universidad donde la moral y el carácter del estudiante no se moldeen ni en el viejo principio del “magister dixit”, ni en el individualista de las universidades republicanas de la América Latina o EE.UU.: Queremos una Universidad nueva que haga en el campo de la cultura lo que en el de la producción harán las fábricas del mañana sin accionistas parásitos ni capitalistas explotadores...” (Julio Antonio Mella, “El concepto socialista de la Reforma Universitaria”, 1928).

tualmente que se están viviendo tensiones importantes en el país que influyen en la vida universitaria.

Entre estas tensiones, mencionaré algunas. En primer lugar, la tensión entre un modelo nacional y popular que, durante el período 2003-2015 que estuvo vigente en la Argentina, consolidó y generó la efectivización de nuevos derechos, implicó el inicio de la transformación de prácticas e instituciones; y el actualizado modelo neoliberal que se instaló nuevamente en el país desde diciembre de 2015, que está haciendo retroceder la efectivización de esos derechos y genera prácticas e instituciones públicas funcionales al mercado, el individuo y la competencia.

En segundo lugar, el debilitamiento de la autonomía de la universidad con la presencia de la gendarmería y/o policías provinciales en los territorios universitarios; y la presencia muy fuerte de los gobiernos provinciales y nacionales en el gobierno de la universidad. Lo anterior pone en cuestión la autonomía universitaria (bandera principal de la Reforma Universitaria del 18) y restringe la explicitación de miradas críticas sobre la universidad, en particular y de la sociedad, en general.

Y por último, el arribo del “*emprendedurismo*” como ideología neoliberal en términos económicos dominantes:³² “La ideología neoliberal emprendedurista es funcional para seguir reproduciendo el sistema, material y culturalmente... interesa que se vaya perdiendo el sentido de lo colectivo, de la organización, de la reciprocidad y solidaridad” (Martínez, 2016:1) Hay, entonces, una colonización de los valores empresariales capitalistas en todos los ámbitos. Esta lógica también ha invadido el ámbito universitario; transmitiendo el mensaje de que aquel estudiante que se esfuerza y se prepara para plantear salidas individuales en el mercado saldrá adelante. Esto se tensiona con la lógica y el espíritu de la universidad pública e inclusiva y de la acción colectiva y solidaria como estrategia de acción social y política. El “*emprendedurismo*” resalta como valores emprendedores, el talento, la innovación, el carisma, etc. Quien fracasa es porque no dispone de signos de éxito. Esta ideología esconde que en realidad quien “fraca-

32 Bajo esta idea se impone la ideología del individualismo y la competencia y como única fórmula “mágica” para ser “felices” la de ser un empresario capitalista.

sa” es por el resultado directo de las relaciones sociales de las que es parte, ocultando los procesos sociales, culturales, económicos y políticos que han posibilitado que un sujeto esté donde esté.

Por lo tanto es desde esos lugares, como experiencia vital, desde los cuales planteo mis ideas. Primero, tratando de debatir acerca de qué hablamos cuando hablamos de teorías críticas en Trabajo Social. Luego, analizando posibles nuevas formas de conocer y abordar la realidad, lo cual implica discutir acerca de la producción de conocimiento en Trabajo Social; para luego adentrarnos en la sistematización como una modalidad muy conocida para el Trabajo Social para conocer y volver a abordar la realidad desde lugares más crítico y más emancipados. Y, finalmente, trataremos de llegar a algunos cierres que son puertas nuevas que se abren a nuevos interrogantes.

¿De qué hablamos cuando decimos teorías críticas en Trabajo Social?

Marx es quien introduce la crítica en la economía política. La Teoría Crítica abreva del marxismo y aparece con la crisis de las teorías de la modernidad y sus expresiones más contemporáneas en el pensamiento moderno, sobre todo de la falsa universalidad, la idea de la esencia, del sujeto como prioridad como centro de todo, la confianza absoluta en el poder de la razón, la creencia en el progreso social como consecuencia del desarrollo de la ciencia.

En sentido estricto cuando hablamos de Teoría Crítica (así en singular) estamos refiriéndonos a la Escuela de Frankfurt, en Alemania en 1923. Sus protagonistas fueron Horkheimer, Marcuse, Adorno, Benjamin, la segunda generación de la Escuela: Habermas, Apel y actualmente, uno de los representantes de la tercera generación Axel Honneth. La principal pregunta que originó que estos intelectuales se reunieran fue por qué fracasa la Revolución Rusa en occidente si esa era una de las promesas del marxismo.

En ese sentido, ante la evidencia de la devastación que dejó la Primera Guerra Mundial y la mayor aceptación de las ideas de Hitler, la Escuela de Frankfurt trabaja no solo sobre los esquemas teóricos, sino primero sobre los hechos sociales de su tiempo. Visualizan que la

teoría no explica los hechos reales, por lo que comienzan a investigar partiendo de los hechos sociales, por eso es teoría crítica, porque la realidad es la que cuestiona a la teoría. De este modo, a partir de los estudios de los fenómenos concretos construyen una teoría que contrastan nuevamente con los estudios de los hechos y así sucesivamente.

Walter Benjamin (representante de la Escuela de Frankfurt - 1936) propone que para hacer teoría uno debe ser testigo de la historia. Dar testimonio de las víctimas de la historia y la rememoración del sufrimiento de las víctimas de la historia. Para la Teoría Crítica, en contraposición con la teoría tradicional, las metas de la investigación se fijan afuera, es decir, responden a intereses más allá de la verdad. La ideología oculta los intereses de la investigación y se busca construir un saber social que saque a la luz la racionalidad de los procesos sociales, desenmascarando lo irracional.

Para la Teoría Crítica, la actividad científica está atravesada por los procesos históricos sociales, por eso no puede prescindir de la ética, el conocimiento es objetivo pero está inmerso en relaciones sociales. Particularmente en el Trabajo Social en Latinoamérica y el Caribe, es con el Movimiento de la Reconceptualización en los años 60 y 70 que irrumpe la obra de Marx para introducir un pensamiento crítico en la formación, ejercicio y producción de conocimiento en Trabajo Social. Con la Reconceptualización se intentó la articulación del conjunto de ideas derivadas de la dialéctica marxista, por un lado, y la Pedagogía de la Liberación derivadas de Paulo Freire por el otro.

Esta propuesta que construye en Trabajo Social el Movimiento de Reconceptualización supuso una respuesta al colonialismo cultural e intelectual al que venían siendo sometidos nuestros pueblos por EEUU en todos los órdenes. En esa época eran imparables los deseos de cambio revolucionarios y de transformación de la sociedad que impregnaron las ciencias sociales, incluyendo al Trabajo Social.

El Movimiento de Reconceptualización buscó “posicionar el quehacer del Trabajo Social en el marco de la opresión y la explotación que sufría América Latina y de las emergentes y/o eminentes experiencias revolucionarias” (Alayón, N., 2005). De algún modo actualmente las miradas críticas en Trabajo Social son tributarias del Movimiento de Reconceptualización. Postulan, frente al proceso de conocimiento y abordaje de lo social en perspectiva de su transformación el aporte a

la construcción de prácticas y procesos democráticos y emancipatorios; se reconocen los vínculos entre saber y poder, lo cual implica un compromiso con la igualdad, la justicia y la restitución de derechos.

Se ubica la perspectiva crítica desde la reflexión de las prácticas, para lograr visiones dialécticas y potencialmente transformadoras, en vistas de tener horizontes de emancipación, que impliquen develar las nuevas y aggiornadas formas de explotación y dominación. Además metodológicamente, hay un reconocimiento de las tensiones entre teoría y práctica, el reconocimiento de la diversidad y la práctica del diálogo entre sujetos como básica para la construcción de la intervención profesional.

¿Qué decimos cuando hablamos de producción de conocimiento, formas de conocer en Trabajo Social?

Teoría/Práctica: un dilema antiguo en el trabajo social

La producción de conocimiento en Trabajo Social es una preocupación inscripta en el origen de la profesión. Esta producción de conocimiento es entendida, según Teresa Matus (1993), como:

- el saber acerca de los individuos con quienes trabaja el profesional y sus condicionantes socioeconómicos y culturales;
- el saber de los vínculos entre estos condicionantes y la sociedad donde emergen.

Para esta autora la relación entre la intervención y la interpretación en Trabajo Social llegaron a constituirse en dos procesos entendidos, incluso, como dos polos donde uno estaba dedicado a describir e interpretar y el otro se acotaba a la acción.

Así, se construye un Trabajo Social que se ve a sí mismo con el énfasis puesto en uno de estos extremos, mirando despectivamente al otro. Esta forma de estructuración básica se encuentra presente en la profesión como:

- acentuación tecnológica: donde el hacer es el campo fundante del Trabajo Social, cuyo empeño consiste en aprender técnicas y metodologías que vuelvan más eficientes esta acción.

- Acentuación marxista ortodoxa como sustrato de la profesión: donde las categorías para interpretar ya están dadas y resta solo empeñarse en los mecanismos de transformación descriptos.

Lo paradójico es que ambas posturas tienen como fundamento común una matriz positivista, volviéndose difuso el real problema de las formas de relación entre interpretación e intervención. Ambas posturas presentan el problema encerrado en los interrogantes de la acción: uno en las mejores técnicas para actuar más eficientemente y la otra afirmando categorías a priori que resolverían la acción. En esto consiste el *dilema* de la producción de conocimiento en Trabajo Social, restringir la discusión en torno a la acción lo cual hace que se encapsule en ella y no pueda trascenderla.

Hoy es imprescindible no solo articular buenas intervenciones, sino que para intervenir sólidamente se requieren mejores interpretaciones, ya que las formas clásicas de interpretación se han mostrado inadecuadas o insuficientes (afectando en general a las Ciencias Sociales). La realidad hoy es más compleja, operan lógicas yuxtapuestas, hay brechas entre los sistemas institucionales y sus impactos en la vida cotidiana, la globalización ha generado cambios en la subjetividad y en el universo simbólico de los sujetos, por lo tanto NO son posibles formas unívocas de intervención. Tampoco es posible reducir las interpretaciones sociales a modelos duales de operación, es necesario encontrar diferentes formas de entender lo que sucede, y construir nuevos significados.

El desafío es no solo intervenir mejor, sino también construir mecanismos y categorías adecuadas de interpretación. Esta articulación pasa por desarrollar formas de producir conocimiento desde los diversos planteamientos epistemológicos, lo cual implica:

- la renuncia a una forma única de respuesta;
- la relación entre una modalidad de producir conocimiento asumida con sus supuestos epistemológicos y con las características que asume la noción de sociedad en ella;
- énfasis en el grado de coherencia lógica, la solidez del argumento presentado y el nivel de los hallazgos.

La producción de conocimiento es parte del desempeño profesional: no existe división entre quienes producen conocimiento y quienes intervienen. La claridad de la tarea de un trabajador social en la pro-

ducción de conocimiento conlleva un proceso de fuerte desarrollo de la reflexión, de la capacidad de interrogar, de análisis lógico y de observación.

Intervención/Investigación: una tensión ineludible

En el mismo sentido, Nora Aquín (1996) plantea que en el colectivo profesional uno de los tópicos sobre los cuales se viene discutiendo en los últimos años es acerca de la relación entre investigación-intervención en Trabajo Social, que en definitiva expresa la vieja discusión de la relación entre teoría y práctica en la profesión.

Sostiene que estos debates son momentos instituyentes en el colectivo profesional, produciendo un proceso de consolidación de la profesión que va a permitir superar aquellos aspectos que por distintas vías hacen de la intervención del Trabajo Social una *intervención indiscriminada*, en tanto no puede justificar sobre qué se funda. Sin embargo aquella intervención basada en la investigación es una *intervención fundada*.

Por lo tanto, si no trabajamos sobre los dos términos de la tensión (saber/conocer) no se mejora ninguno de los dos, ya que los modos de interpretación están direccionando nuestra intervención sobre el fenómeno social. Y según como se interprete el fenómeno, los caminos de intervención serán diferentes. En consecuencia, el desafío para el Trabajo Social es que la profesión, a través de sus mecanismos de intervención y de investigación, deleve las contradicciones existentes en los ámbitos específicos que ocupa.

En este sentido, Olga Vélez Restrepo (2003) sostiene que en la relación de la profesión con la producción de conocimiento ha existido una visión racionalizadora de la teoría, ya que adecua la misma a las necesidades de la práctica, estableciendo relaciones de dependencia y correspondencia entre teoría y práctica sin considerar que ambas comportan naturalezas diversas y específicas, y que los nexos a establecer entre ellas son actos del pensamiento, posibles solamente a través de sistemas de mediaciones que involucran experiencias, representaciones y concepciones del mundo y de la sociedad.

Ni teoría ni práctica –en sí mismas– comportan *conocimiento*, pero ambas están en posibilidad de aportar a la construcción del mismo. No existe identidad entre ellas, no son actividades de segundo orden, ambas son momentos de la acción humana orientadas hacia la búsqueda del conocimiento y explicación de la realidad y/o de saberes hacia la transformación social, haciéndose necesario diferenciar las lógicas propias de cada una de ellas y la identificación de relaciones de complejidad e integración entre ambas.

La práctica profesional como acción racional aporta a la producción de saberes sobre la realidad que intenta transformar; en ella afloran situaciones, eventos y particularidades que sirven como insumos para avanzar en la comprensión de ciertos fenómenos sociales susceptibles de soportar elaboraciones teóricas siempre y cuando se sometan a rigurosos procesos de mediaciones y abstracciones.

Entre los factores que han incidido en la tajante separación entre teoría y práctica, se pueden destacar los siguientes:

- La ideologización
- La falta de investigación y reflexión sistemática
- La falta de un trabajo intelectual disciplinado

Algunas aproximaciones en relación a la producción de conocimiento en Trabajo Social

El Trabajo Social surge con un componente sustantivo que es el “hacer”, la “ejecución” y que le dará una impronta particular.³³ Ese “hacer” estuvo configurado a partir de los espacios de intervención de las políticas sociales implementadas por el Estado en función de: miradas fragmentadas de la realidad y de las demandas histórico-sociales; un análisis de la cuestión social como cosas parcializadas y atomizadas en sus múltiples manifestaciones y los comportamientos sociales vistos como responsabilidad casi exclusiva del sujeto. De este modo, las problemáticas sociales fueron reducidas a un conjunto de variables

33 José Paulo Netto sostiene que la intervención es parte constitutiva del rol profesional del Trabajo Social, es el núcleo fundante, constituye su ethos profesional.

susceptibles de ser modificadas; por lo tanto, la intervención profesional es reducida a meras acciones de tipo burocrático-administrativas.

Por ello la acción profesional se encapsuló en una función de intermediación (difusa y ambigua) entre la necesidad/demanda, por un lado, y los recursos/satisfactores, por otro. Esta es la caracterización más tradicional y común de la intervención del Trabajo Social que ha traído consecuencias importantes en el desarrollo de una profesión social como es el caso del Trabajo Social:

- Una revalorización del cómo se actúa, de los procedimientos instrumentales, reforzando el carácter pragmático y empírico de la profesión.
- Una referencia difusa y confusa a teorías, a veces muy contradictorias, como necesidad de legitimarse ante otras profesiones. Las síntesis elaboradas por la profesión a partir de estos soportes teóricos no han derivado más que en un sincretismo científico.³⁴
- Una intervención indiscriminada, sin posicionamientos claros con respecto a los fundamentos y la direccionalidad de la intervención, generando una neutralidad política entre conservación y transformación, que le ha traído grandes problemas al trabajador social en sus intervenciones cotidianas.

Consideramos que la intervención profesional es una construcción histórico-social que se desarrolla a partir de las manifestaciones de la cuestión social que afectan directamente la reproducción social de los sujetos. Por lo tanto, planteamos la intervención profesional desde una mirada que ponga en juego las relaciones entre los sujetos y sus necesidades. En este sentido incorporamos a los sujetos, en cuanto ellos encarnan en la vida cotidiana las manifestaciones de la cuestión social, las que se les presentan como obstáculos para la reproducción individual y social. De este modo la intervención profesional deberá dar cuenta de la relación sujeto-necesidad, situar el “sobre qué” de la intervención, para lo cual el profesional deberá tener un

³⁴ La discusión sobre el sincretismo profesional excede este trabajo, pero se recomienda referirse al texto de NETTO, José Paulo (1992). *Capitalismo monopolista y Servicio Social*, Brasil, Cortez Editora, para profundizar sobre este tema.

posicionamiento político muy claro y explícito, un posicionamiento teórico muy sólido y un posicionamiento metodológico coherente y estratégico.

Unido a lo anterior, el desplazamiento que estos agentes sociales han tenido desde sus prácticas filantrópicas y caritativas hacia la acción social pública, ha significado una forma de ejercer la profesión en la cual se identifican las características de las prácticas filantrópicas, benéficas y voluntarias con las características del ejercicio profesional en la acción pública. Esto refuerza la sensación de autonomía y la despolitización de la profesión porque se piensa que la función social y su legitimidad nacen de la voluntad de estos agentes sociales y no de una posición estructural que deviene en una relación contractual que regula las condiciones del ejercicio profesional.

La incorporación masiva del trabajo femenino en la prestación de los servicios sociales (tiene que ver con los lugares ocupados antes del desplazamiento) también ha llevado a despolitizar la cuestión social al favorecer el encubrimiento de la relación profesional con la acción humanitaria y la preocupación del cuidado femenino, sensible y maternal. Aunque estos lazos afectivos crean también posibilidades de estructurar red de solidaridades y de identidades que pueden configurar alianzas y movimientos alternativos en el espacio de lo social.

El hecho de que la prestación de servicios sociales por parte del Estado esté mediada por el trabajo humano (de estos profesionales) posee una potencialidad de cambio: las posibilidades de romper con el carácter rutinario de la intervención ya que hay un cierto margen de maniobrabilidad en el ejercicio de la función institucional; la relación cara a cara en el contacto directo con la vida cotidiana de los beneficiarios de las políticas sociales pudiendo reorientar la forma de intervención; la ambigüedad de qué es o qué hace el Trabajo Social –rasgo que se ha vivido como estigmatizante por el colectivo profesional– abre la posibilidad de constituir estrategias alternativas que superen considerar solo la demanda institucional.

Esta mediación profesional entre el sujeto y los servicios sociales implica preguntarse por el significado de esos servicios en la sociedad de hoy. Detectar las nuevas demandas y espacios de intervención social para no “naturalizar” los tradicionales espacios de intervención. Para esto es imprescindible una actitud crítica; una visión política de

los procesos históricos y sociales que la sociedad vive, una cualificación cada día más seria y sólida para responder a esas nuevas demandas y una renovación de la legitimidad social de la profesión.

De este modo vemos que una profesión no es el producto exclusivo del hacer de los miembros del colectivo profesional, pero tampoco es el resultado de la determinación del contexto social, político y económico del cual forma parte. En realidad en un contexto democrático, una profesión es un campo de lucha, en el cual los diferentes agentes involucrados en el mismo buscan construir una direccionalidad social, política y estratégica de la misma. (cfr. Montaña, 1998: 195)

Ni el Trabajo Social, ni ninguna otra profesión, tienen la capacidad de autodeterminarse de manera exclusiva; por el contrario, las prácticas profesionales tienen que ser pensadas y significadas dentro del movimiento general de las relaciones sociales que se dan en una sociedad y como expresión de las respuestas a la tensión generada entre los diferentes intereses de clase.

Por lo que si hoy la cuestión social se expresa con nuevas caras, ello no puede ser indiferente para las profesiones sociales, sobre todo porque históricamente han reforzado y legitimado particulares formas de intervención frente a las consecuencias de la cuestión social. Hoy la cuestión social tiene una nueva configuración que complejiza y hace heterogéneo el escenario social, poniendo en quiebre la relación funcional entre las políticas sociales y la intervención de esta profesión.

Por lo tanto, los procesos de modernización en América Latina, que hoy toman nuevas formas de dominación, son el marco donde se debe pensar el devenir social y político de nuestros países latinoamericanos. Ya que las transformaciones en el contexto no son un referente descriptivo para las profesiones sociales sino que son un núcleo sustantivo, sobre todo para el Trabajo Social. A partir de la reflexión que se haga del contexto social en el cual se inscribe la profesión será la proyección que tendrá la investigación y la intervención del Trabajo Social.

En el mismo sentido, queda claro que el Trabajo Social, como profesión social se conforma medularmente unido al positivismo y a sus variantes pragmáticas y empiristas, que configuraron un *habitus* manipulador de variables empíricas de la realidad social que debe ser

discutido en el campo profesional para tener la posibilidad de superar y desterrar los rasgos positivistas heredados.

Ideológicamente, la profesión genera (a lo largo de su proceso de constitución) un movimiento modernizador en el sentido de que su intervención tiene por objetivo la integración de la población excluida en la dinámica social vigente, explorando las alternativas en ella contenida, pero considerando el orden capitalista casi como invulnerable. Esto último hace conservador al Trabajo Social, porque esta situación implica que en la profesión no visualicemos que el capitalismo produce leyes específicas –distintas a las leyes de la naturaleza– que regulan la dinámica social y que hacen posible determinadas relaciones sociales, producto propio de la práctica humana en este contexto.

La sistematización: un camino conocido para el Trabajo Social en relación a la producción de conocimiento

Posicionamiento Epistemológico en relación a la sistematización

Retomando los aportes y aprendizajes de las lecturas y prácticas de sistematización de las que he sido parte, puedo decir que existen muchas definiciones sobre sistematización que, en definitiva en lo sustancial, hacen referencia con matices a los mismos aspectos. Rescato como un aspecto diferencial en el texto de Oscar Jara el lugar relevante y diferente que le da a la *experiencia*. Me ayudó a entender esa mirada, vivir las instancias de discusión y realización de talleres sobre sistematización con estudiantes de quinto año de la carrera de Trabajo Social, de la cual soy docente.

La sistematización surgió como una modalidad de trabajo que comenzó siendo una necesidad de las experiencias populares, comunitarias, sociales y políticas de los años 60 y 70 en América Latina asociada a la educación popular, a prácticas de Trabajo Social, a la teología de la liberación, a movimientos de izquierda, a la Investigación Acción Participativa de Fals Borda; para poder transmitir las y comunicarlas a otros espacios y regiones. Sin embargo, luego la necesidad de trascender los resultados de la experiencia y de conceptualizar a la misma para poner dichas teorizaciones en un contexto más amplio como el académico y político, la sistematización empieza a tener una función

de saber, de saber sobre lo social, de saber para entender que las prácticas constituyen un espacio privilegiado de saber.³⁵

Todo ello convergió para que las prácticas sociales fueran vistas como espacios de construcción de saber, de conocimiento a la par de las Ciencias Sociales, más disciplinares, más universitarias, que mostraban sus vacíos con lo que tenía que ver con la transformación social, con los procesos sociales, por ser un poco cerradas o herméticas en cuanto a sus códigos disciplinares. La sistematización, en varios espacios académicos de América Latina, vino a llenar en parte esos vacíos.

Un supuesto epistemológico que está en la base de la sistematización es que el saber social no es exclusivo de las ciencias, de la *racionalidad científica* (positivismo), su producción es también una cuestión de la cultura. En el siglo XX algunas filosofías, la antropología empiezan a reivindicar la *racionalidad práctica* (el sentido práctico) del mundo. Esto le da un soporte epistemológico a la sistematización de experiencias porque arriba a ese supuesto de que en la práctica hay un saber también; no es solamente una experiencia que debe ser validada por un saber externo a ella, sino que implícito a la práctica hay un saber, a veces mucho más legítimo que el saber que se produce dentro de las ciencias. Las ciencias productoras de un saber anclado en la racionalidad científica, que hace a veces que sea bastante artificial.

Otro supuesto epistemológico importante que está en la base de la sistematización es considerar que el saber social tiene una dimensión ética y política.³⁶ La sistematización expresa ese vínculo de las prácticas sociales con dimensión política y lo hace muy bien. Su raigambre participativa implica precisar su postura política claramente desde el principio, su visión del mundo y de la vida en sociedad, denunciadoras de las estructuras de dominación y colonización social. Por eso la sistematización reconoce esta dimensión en la explicitación de su horizonte político, en cuanto a la crítica, la emancipación y transformación.

35 Esto sucede sobre todo a partir de la Hermenéutica de Gadamer, la teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (Habermas), de la Teoría de la Liberación y de la Pedagogía Crítica con Freire.

36 El interés emancipatorio del cual habla Habermas.

La categoría central en la sistematización: la experiencia

No son los pasos que se siguen en la sistematización lo que permite identificarla como un proceso de producción de conocimiento. Lo fundamental es que hay una *experiencia*. ¿Y qué se entiende por experiencia? La *experiencia* a la que se hace referencia en la sistematización está más asociada al trabajo político y comunitario, es práctica colectiva acumulada. Es siempre una experiencia comunitaria en cuanto experiencia de comunicación, es siempre una experiencia entre “nos”, es siempre una experiencia colectiva, compartida. El que esa práctica a sistematizar sea una práctica política, comunitaria, colectiva y compartida es lo que la define como experiencia.

“Las experiencias son procesos socio-históricos dinámicos y complejos, personales y colectivos. No son simplemente hechos o acontecimientos puntuales. Las experiencias están en permanente movimiento y abarcan un conjunto de *dimensiones objetivas y subjetivas de la realidad histórico-social*.” (Jara., 2012: 67) Abarca condiciones del contexto; situaciones particulares; acciones; percepciones, sensaciones, emociones e interpretaciones; resultados y relaciones entre las personas. Todas estas dimensiones hacen una trama compleja, dinámica y vital que constituye la experiencia.

En este sentido, la sistematización no es solo un ordenamiento de datos, de información, aunque lo incluye. Pero lo que se ordena y se reconstruye es la experiencia que implica la temporalidad de lo eventual, de lo incierto. Y a partir de allí, el ejercicio de escritura participativa (en cuanto a documentos de ese momento, entrevista a los actores, registros, etc.) ayuda a abstraer, a identificar las hipótesis de trabajo que tenían quienes fueron protagonistas de la experiencia, sus imaginarios, sus representaciones.

Al llegar a este momento, la conceptualización y teorización de la experiencia se hace presente, ya no desde la descripción ni desde lo anecdótico, sino estableciendo modelos de trabajo. La teorización implica la codificación, la definición de conceptos y la construcción de estructuras de sentido, de categorías. Estamos ya produciendo conocimiento.

La sistematización de experiencias y el Trabajo Social

El Trabajo Social en su desarrollo histórico como disciplina y profesión en América Latina ha tenido una vinculación importante con la sistematización. Es más, Oscar Jara (2012) hace un recorrido histórico muy interesante mostrando cómo el Trabajo Social latinoamericano, en los años 50/60, en su esfuerzo por desprenderse de las miradas norteamericanas de la profesión y con el fin de obtener un estatus mejor en el campo de las ciencias sociales, recurre a la sistematización con la intencionalidad de recuperar, ordenar, precisar y clasificar el saber del Servicio Social para darle un carácter científico-técnico a la profesión y elevar su estatus ante otras especialidades.

Ya en los años 70, el Movimiento de Reconceptualización del Trabajo Social ve a la sistematización como la modalidad de recuperar y reflexionar sobre las experiencias profesionales de modo que éstas fuesen fuente de conocimiento; la sistematización es vista como un factor que permitiría superar la dicotomía entre teoría y práctica.

En síntesis, los primeros abordajes que surgen sobre la temática de la Sistematización en América Latina, provienen del campo del Trabajo Social, desde su propio proceso de constitución como disciplina científica y profesional. Estos abordajes tienen como base cinco afirmaciones:

- a) la referencia a la particularidad del contexto latinoamericano y, por tanto, a la influencia de las perspectivas de transformación social que pasan a ser predominantes en el contexto teórico de ese período;
- b) la negación de una metodología neutra, que era lo que sostenían las corrientes norteamericanas dominantes en el período anterior;
- c) la centralidad de la práctica cotidiana y del trabajo de campo profesional como fuente de conocimiento;
- d) la necesidad de superar la dicotomía entre formación teórica y aprendizaje práctico;

e) el interés por construir un pensamiento y una acción sustentados y orientados con rigurosidad científica. (Jara, 2012: 9)

A partir de los años 80 y 90, la sistematización fue teniendo más vinculación con la educación de adultos y la educación popular. Trabajo Social fue perdiendo este impulso de desarrollo de la sistematización en relación con la producción de conocimiento, a mi entender por su vinculación mayor con los espacios académicos en los cuales tuvo que dialogar de manera subalterna con las otras disciplinas de las Ciencias Sociales desde posiciones más cercanas a la racionalidad científica; lo cual implicó alejarse de la continuidad del debate acerca de la práctica y de la experiencia como proveedora de saberes y de conocimiento. Los diálogos que hace un tiempo están estableciendo algunos teóricos/as de la sistematización con la investigación cualitativa, especialmente desde la hermenéutica y la teoría crítica les ha dado otro impulso a estas discusiones.

Construcción de diálogos posibles entre sistematización, investigación, evaluación

En la mayoría de los textos que intentan diferenciar los procesos de sistematización de experiencias de los de evaluación e investigación no hay una posición muy tajante sobre las diferencias y similitudes entre estos tres procesos, hay más bien aproximaciones, algunas un tanto cautelosas y otras un poco confusas.

Intento posicionarme desde mis dudas y aproximaciones conceptuales: pienso que abordar de manera dicotómica y tensionante estos tres procesos, nos lleva siempre a tener que elegir uno sobre los otros o jerarquizarlos en función de algún criterio que valida más uno que a otro.

A veces pensamos que el tejido es artesanal, algo bonito para aportar. Para una comunidad indígena es *pensar en el otro*. Tejo para el territorio, para el otro; tejo colectivamente. Pensar en el otro implica entenderlo. Todos somos portadores de saber, nadie es más que nadie. Cuando tejo, retejo, guardo el saber y muchas de las figuras que aparecen en los *tejidos son una forma de sistematización* de las co-

comunidades de sus saberes, cosmovisión que han logrado permanecer intacta desde los inicios de la colonización hasta hoy. Retomar del tejido el sentido, para lograr cambios y transformaciones duraderas, que permitan empoderar a las comunidades desde la individualidad, también de manera personal. Que cuando nos vayamos, ellos puedan seguir con esos procesos y que no sean dependientes de nuestros aportes (Moreno, 2016).

Con base en esta reflexión asumo que en vez de pensar a la sistematización, la investigación y la evaluación en términos de tensión o de manera dicotómica, o jerárquica, quizás el camino que podríamos seguir es plantear estos tres procesos en términos de tejido cognitivo que permite pensar y repensar prácticas y procesos colectivos.

La sistematización, la investigación y la evaluación, independientemente de quien las lleve a cabo, están en el plano de la reflexión ¿Podemos decir cuál de los tres procesos es más reflexivo que el otro? Es difícil. Quizás el esfuerzo lo tendríamos que poner en cuáles son los entretejidos que hay entre cada uno de los tres procesos.

En la sistematización ponemos el acento (y allí reside el núcleo de su riqueza) en la experiencia, en los términos en que plantea Oscar Jara que "... las experiencias son procesos socio-históricos dinámicos y complejos, personales y colectivos. No son simplemente hechos o acontecimientos puntuales. Las experiencias están en permanente movimiento y abarcan un conjunto de dimensiones objetivas y subjetivas de la realidad histórico-social" (Oscar Jara, 2012: 67). Creo que en la reflexión crítica de las *experiencias*, se encuentra el aspecto diferencial de la sistematización.

La evaluación tiene estrecha relación con la medición y contrastación de la eficiencia en las relaciones costo-beneficio, logro de objetivos y resultados (Cifuentes, 1999: 43). En consecuencia en la reflexión crítica acerca de logros, resultados, se encuentra su dimensión diferente al resto de los otros dos procesos.

La investigación que tiene como principal propósito, producir conocimiento con pretensiones de generalidad y universalidad; puede o no existir una práctica o experiencia concreta de la temática de la investigación. Por lo tanto, en la reflexión crítica y preocupación por

construir explicaciones y comprensiones generales, se encuentra su aspecto diferencial en relación al resto de los procesos.

Si no pensamos estos procesos en tensión o dicotómicamente, ¿son lo mismo? Creo que no, creo que los tres pertenecen al plano de la reflexión, requieren cierta suspensión de lo cotidiano para poder construirlos, pero se entretajan en tanto prácticas reflexivas, sea en la acción como en el pensamiento. Quizás al ver cómo se entretajan, se pueden ver las diferenciaciones en función desde qué lugar son mirados estos tres procesos y, sobre todo, qué lugar ocupan los sujetos partícipes, sea como constructores o afectados por esas prácticas.

Sistematicé “la departamentalización, como dispositivo institucional, a través del cual se organizó el sistema de prácticas de la Licenciatura en Trabajo Social - UNCuyo, ¿qué factores contribuyeron a que la experiencia se haya desarrollado tal como se desarrolló, permitieron la constitución del equipo docente y facilitaron la integración de las prácticas como un sistema transversal a la formación?” porque este proceso era la mejor opción de los tres (sistematización, investigación, evaluación), porque no busqué ver el impacto de las acciones realizadas en las prácticas pre profesionales, ni si los objetivos que nos propusimos los logramos, y por qué. Esto me lo aportaría un proceso de evaluación, aunque algunas evaluaciones realizadas por el equipo docente fueron utilizadas en la práctica de sistematización que estoy llevando a cabo.

No pretendí generalizar categorías o criterios utilizados en la conformación del proceso de cambio del sistema de prácticas pre profesionales ni permanecer neutral ante este proceso, ya que fui una de las principales impulsoras del cambio. Tampoco busqué solo mis intereses y ver cómo distancio mi participación en el proceso y mi lugar de investigadora, como quizás un proceso de investigación me requeriría, sobre todo en el ámbito académico.

En la sistematización, su médula está en la experiencia; para la cual ser parte de ella es fundamental: las posibilidades de volver a esa práctica con otras miradas y conocimientos con el fin de enriquecerla y enriquecernos a todos los que hemos y somos parte, aparece como la alternativa práctica más emancipadora, aunque este camino para el ámbito académico no esté tan validado. En la mirada de tejido reflexivo que implica el hacer pensando y el pensar haciendo y que involucra

a la investigación, la evaluación y la sistematización, los tres procesos aportan en la construcción de sentidos y significados de las prácticas que desarrollamos.

A modo de cierre y apertura de nuevos interrogantes

La posibilidad de un conocimiento crítico y veraz acerca de la realidad social –es decir, que no sea un mero esquema explicativo, sino que contemple procesualmente las dimensiones esenciales y fundamentales de esa realidad social– está en estrecha relación con la superación de las miradas cargadas de positividad. Si no se las supera, el conocimiento que obtendremos no será más que recomendaciones empíricas, orientaciones para la manipulación de variables empíricas de la vida social.

Un conocimiento crítico de la realidad social, que pueda ver y analizar las determinaciones concretas y veladas de los procesos sociales y que, por lo tanto, supere la manipulación instrumental, será posible a partir, por un lado, de incorporar como exigencia una perspectiva autorreflexiva de la profesión. Y por otro lado, elaborar un esquema interpretativo y con estrategias metodológicas capaz de captar las lógicas de los procesos sociales que le dan forma a la realidad social como totalidad. Solo la conjugación de ambos aspectos nos da la posibilidad de superar las miradas positivistas e incorporar un saber emancipatorio.

Hoy la profesión, con la globalización como un modo nuevo de modernización y por tanto de colonización, está en un momento de crisis, de cambios importantes que la afectan en lo medular: es decir, en lo que llamamos *habitus* (que abarca no solo las formas y métodos de intervención profesional sino el modo de ver la profesión), las reglas fundamentales del campo profesional, los mecanismos de consagración, la legitimidad de las posiciones. Es probablemente una crisis tan profunda como la que se produjo (sobre todo en América del Sur) entre el Trabajo Social tradicional y el Movimiento de Reconceptualización. Es por eso que la historia de la constitución de la profesión se convierte en una posibilidad de reflexión acerca del presente.

En este sentido, la valoración de la práctica como espacio central e imprescindible en la formación es evidente, aunque también ha dado lugar a una tendencia empirista y a la instalación de la profesión en el puro hacer, en un activismo vacío. Con lo expuesto, buscamos dar valor a la práctica profesional como una práctica reflexionada, recapturada desde algunos lugares teóricos. En consecuencia, esto implica la conceptualización e interpretación de fenómenos y problemas sobre los que se interviene, a partir de proponer estrategias fundadas teóricamente.

Desde otras concepciones las prácticas se conciben como campo de aplicación de los conocimientos teóricos, a fin de confirmar ese discurso teórico.

La práctica no es sólo el hacer: la práctica es el hacer, desde el ver. La práctica es un como sí; no es el hacer profesional, ni la mera ilusión del deber ser.” Enfatizamos que práctica y teoría no pueden separarse. “Es siendo teorizadas cuando las prácticas encuentran sentido y es siendo practicadas que las teorías tienen importancia social, histórica y material. Teoría no es sólo palabras y práctica no es sólo mudo comportamiento, sino que son aspectos constitutivos unas de otros (Acevedo y Peralta, 2010: 6).

La sistematización de experiencias permitiría un diálogo crítico con la producción disciplinar y la teoría social para develar y aprehender las manifestaciones de una sociedad compleja y profundamente desigual, para construir prácticas restituyentes y constituyentes de derechos.

Permitiría una salida a la dicotomía teoría-práctica, de la falsa oposición entre este par de opuestos y una posibilidad de abandonar los intentos (siempre renovados y fallidos) de tender puentes, de ligar, de pensarlos dialécticamente. Una salida la constituye sostener que solo hay *prácticas*. Con prácticas queremos decir trabajo, actividad, acción, ejercicio, movimiento, intervención, es decir, acto como operación de una potencia (un poder). Solo hay prácticas y estas intervenciones presentan –básicamente– dos matices: *práctica teórica* y *práctica en situación*. Entonces, hay trabajo, actividad, intervención teórica por un lado, y por otro –pero nunca opuesto dado que son dos formas de la práctica– trabajo, actividad, intervención en situación.

Yo he enseñado lo que es la sistematización y cómo es sistematizar desde que entré como docente a la universidad (1997), ya que la cátedra a la cual ingresé (Trabajo Social V) en sus contenidos mínimos contiene ese tema y además los y las estudiantes tienen como requisito hacer una sistematización de su práctica pre profesional para aprobarlas. En consecuencia, estudié de los textos lo que significaba la sistematización, dirigí sistematizaciones de los/as estudiantes y también hice unas sistematizaciones de algunas experiencias de extensión en la universidad. Creí saber bastante del tema. Sin embargo, he tenido los siguientes interrogantes que siempre rondan mi cabeza sobre este tema: ¿está legitimada la sistematización en el ámbito académico? ¿Con la sistematización producimos conocimiento? Si producimos conocimiento, ¿ése es científico o no? ¿Cuánto solo de anécdotas incorporamos a la sistematización?, ¿cuánto de emancipador tiene el conocimiento producido en el ámbito académico? Entre otras preguntas.

En consecuencia cuando he sistematizado una experiencia académica con todo lo que ese ámbito de la experiencia implica, aprendí que no es lo central ver si el conocimiento generado con la sistematización es científico o no, sino si tiene la potencialidad política para generar transformaciones en lo personal y en lo colectivo en cuanto a la experiencia. Si ha sido producido con la rigurosidad y argumentación necesaria que requiere una voz que pretende dialogar con otras voces, académicas o no.

Referencias bibliográficas

- ACEVEDO, Patricia y PERALTA, María Inés (2010). *Aportes al debate en torno a las prácticas académicas y formación profesional en trabajo social*. En Soldevila Alicia (comp.) *Tensiones y desafíos de la formación profesional*. Cuadernos de Trabajo. Universidad Nacional de Córdoba.
- ALAYÓN, Norberto (2005). “El movimiento de reconceptualización. Una mirada crítica”. *Trabajo Social Latinoamericano a 40 años de la reconceptualización*. Buenos Aires: Editorial Espacio, pp. 9/17.
- AQUIN, Nora (1996). *La relación sujeto-objeto en Trabajo Social*. En FAUATS. Encuentro Académico Nacional. La especificidad del Trabajo Social y la formación profesional. Buenos Aires: Espacio Editorial, pp. 69/82.
- ARIAS, Ana (2015). *El trabajo social desde el pensamiento nacional y popular*. En <http://andumarevista.com/2015/05/04/el-trabajo-social-desde-el-pensamiento-nacional-y-popular/>
- CIFUENTES GIL, Rosa María (1999). *La sistematización de la práctica del trabajo social*. Buenos Aires: Lumen – humanitas.
- CIFUENTES GIL, Rosa María (2017). *Análisis e interpretación crítica en sistematización de experiencias*. Curso virtual de experiencias. CEAAL FAUATS (2008). *Fundamentos para una propuesta de lineamientos curriculares básicos para las carreras de trabajo social de la República Argentina*. Documento N° 3. Argentina (inédito)
- JARA HOLLIDAY, Oscar (2012). *La sistematización de experiencias. Práctica y teoría para otros mundos posibles*. Costa Rica: Centro de Estudios y Publicaciones ALFORJA.
- LOBOS, Nicolás, PAROLA, Ruth y otros (2008). Documento para la campaña de elecciones de directores de carrera. Carrera de Trabajo Social. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNCuyo. Mendoza (inédito).
- LOBOS, Nicolás, PAROLA, Ruth y otros (2011). Documento para la campaña de elecciones de directores de carrera. Carrera de Trabajo Social. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNCuyo. Mendoza (inédito).
- MARTÍNEZ, Evelyn Patricia (2016). *La ideología neoliberal del “emprendedurismo”*. En <http://www.rebellion.org>
- MATUS, Teresa y otros (1993). “El dilema de la producción de conocimientos en Trabajo Social”. En *Revista de la Escuela de Trabajo Social de Universidad Católica de Chile*. Chile, pp. 108/113.
- MONTAÑO, Carlos (1998). *La naturaleza del Servicio Social: un ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción*. Brasil: Cortez Editora.

- MORENO FERNÁNDEZ, Patricia Judith (2016). *El empoderamiento de maestros y maestras del Distrito Capital de Bogotá y su tutora, en su proceso de formación en investigación en la Maestría en Docencia de la Universidad de La Salle*. Informe del Curso virtual del Plan Latinoamericano de Apoyo a la Sistematización de Experiencias.
- PARISÍ, Alberto (1993). *Paradigmas teóricos e intervención profesional. En torno al campo categorial de la dialéctica histórico-social*. En Revista Conciencia Social, N° 1. Córdoba, Escuela de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Córdoba, pp. 5/16.
- PAROLA, Ruth Noemí (1997). *Aportes al saber específico del Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- PAROLA, Ruth Noemí. (1999) *Articulación teoría-práctica. Una problemática recurrente en Trabajo Social*. Ponencia central en el Encuentro de FAUATS. Catamarca (Inédito).
- PAROLA, Ruth Noemí (2009). *Producción de conocimiento en Trabajo Social. Condicionantes y posibilitantes de un saber crítico acerca de la realidad social*. Buenos Aires: Editorial Espacio.
- RAE. *Diccionario de la Real Academia Española*.
- ROSLAN, Yanina (2010). *Documento preliminar para la discusión respecto a la formación profesional en trabajo social*. Dirección de Carrera de Trabajo Social. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - UNCuyo. Mendoza (inédito).
- VÉLEZ RESTREPO, Olga Lucía (2003). *Reconfigurando el Trabajo Social: perspectivas y tendencias contemporáneas*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Entre el desarrollo y la liberación: tensiones y debates en el Movimiento de Reconceptualización del Trabajo Social en Argentina

Paula Meschini

El Movimiento de Reconceptualización en Servicio Social y su relación con el Desarrollo

Considerar poner en debate cómo se introduce la categoría de liberación en el trabajo social argentino, indiscutiblemente nos remite a considerar las producciones académicas (publicaciones, congresos, encuentros, etc.) que dieron forma al denominado Movimiento de Reconceptualización, que como es conocido, no se circunscribe a un movimiento de carácter nacional, sino que se extendió por diferentes países latinoamericanos como son Brasil, Uruguay y Chile. Este Movimiento inicia en la década del sesenta y fue interrumpido, en distintos momentos, por las diferentes dictaduras cívicas-militares implementadas en cada uno de estos países, constituyendo un proceso emergente en Latinoamérica.

Es así que si bien gran parte de los debates que se desarrollaron al interior del Movimiento Reconceptualizador; abonaron, entre otras cuestiones, a una fecunda discusión en relación a la identidad del Trabajo Social, que se materializó en las discusiones que se sostuvieron en relación a la denominación de la carrera que pasó de llamarse Servicio Social a Trabajo Social, así como en torno al debate entre los tradicionales métodos caso, grupo y comunidad y la propuesta del “*Método Integrado, el Método Único y el Método Básico del Servicio Social*” (Repetti, 2011:27), siendo estos uno de los principales frutos de este esfuerzo reconceptualizador.

A fin de aproximarnos a la caracterización de este movimiento y siguiendo la línea que plantea Norberto Alayón, se puede reconocer dos momentos al interior del mismo: el primero, vinculado a una

concepción modernizadora, tributaria de la idea de modernidad, de progreso, de desarrollo, mientras que el segundo momento, devino en una perspectiva que se posicionó más próxima a los debates del liberacionismo latinoamericano de matriz marxista, que en las propias palabras del autor vinculó el quehacer del trabajo social tanto “...en el marco de la opresión y explotación que sufría América Latina” (Alayón, 2005:12), así como también a las emergentes y/o inminentes experiencias “revolucionarias” que se estaban desarrollando en el continente. En este sentido, el Movimiento de Reconceptualización que sostuvo como uno de sus principales propósitos “...la inclusión de la política como herramienta de transformación social al interior de la profesión del Trabajo Social tanto en el ámbito de la práctica profesional como en el de la formación e investigación académicas” (Meschini, Hermida, Conti, 2012), constituyó una innovación dentro del pensamiento del trabajo social para poder pensar los problemas sociales, en especial el de la pobreza y el sub desarrollo (Netto, 2005), desde una perspectiva latinoamericana.

Esta suerte de mandato fundacional, que poseía este Movimiento, llevó a los integrantes del Grupo Generación del 65 a leer textos y autores por fuera del canon establecido por la academia en ese primer momento del movimiento reconceptualizador, que orientaba la lectura de los problemas sociales, desde “una visión extranjerizante, asociada a los esquemas norteamericanos y europeos alejados del pensamiento nacional y latinoamericano y en estrecha conexión con los intereses de las burguesías locales” (Diéguez, 2005:4).

El Movimiento de Reconceptualización en Trabajo Social en Argentina, se inscribe en las acciones y producciones académicas realizadas por los integrantes del denominado Grupo Generación 65, egresados del Instituto Bolívar³⁷ durante el período 1959-1963. El mismo constituye un Movimiento heterogéneo ligado a la necesidad

37 El Instituto de Servicio Social que dependía del Ministerio de Asistencia Social y Salud Pública de la Nación y formó parte de las nuevas instituciones educativas que se abrieron para implementar una “nueva” formación profesional vinculada al desarrollo e implementación de los programas y proyectos que debía implementar la Alianza para el Progreso en nuestro país. Este Instituto fue conocido como el Instituto Bolívar por tener sede en la calle Bolívar de la ciudad de Buenos Aires.

de “... irrumpir y confrontar con los sectores más tradicionales de la profesión, precisamente por desplegar un análisis crítico de los objetivos y las propuestas del Trabajo Social anterior” (Alayón, 2016:150) que va articulando su pensamiento en la construcción de una mirada compartida acerca de la realidad latinoamericana.

Por esto, se puede suponer, de manera preliminar, que fueron justamente estas lecturas realizadas por fuera del canon académico de la época las que llevaron al Grupo 65 a introducir debates y textos de autores que aún no eran reconocidos en las escuelas argentinas de trabajo social de aquella época.

En el texto “*ABC del Trabajo Social Latinoamericano*”, Norberto Alayón, Juan Barreix y Ethel Cassineri, todos miembros del Grupo Generación 65, plantean ya en 1971, que la formación de los por entonces llamados Asistentes Sociales, se encontraba atrasada, en Argentina casi 30 años respecto de los desarrollo teóricos metodológicos que se impartían especialmente en EEUU donde a través de diferente técnicas, protocolos y metodologías propiciaban otras formas de entender y hacer acción social alejada de la herencia religiosa y /o filantrópica imperante.

La apertura del Instituto de Servicio Social en Buenos Aires, a partir de la Resolución Ministerial N^o 1917/1959, durante el gobierno del Presidente Frondizi, dio origen a un relevante centro de formación en Servicio Social. Este se constituyó en el bastión de la formación profesional durante la época “desarrollista” en argentina, introduciendo importantes reformas curriculares y actualización de contenidos en base a las propuesta elaboradas por Ernest Greengood –trabajador social norteamericano,1960– quien propiciaba el mejoramiento de la acción social en términos de eficacia y eficiencia a partir de incorporar a las carreras de Servicio Social los métodos de caso individual, grupo y comunidad así como los llamados métodos propiciatorios o métodos secundarios (investigación social, supervisión docente y organización y administración de agencias de Bienestar). Este metodologismo aséptico, se expresaba también en la necesidad de estandarizar la formación, el título a otorgar y la denominación de la carrera. En estas acciones, resalta la actividad desarrollada por Valentina Maidagan Ugarte, trabajadora social chilena, quien presidía la Comisión Técnica enviada por la ONU para elaborar un diagnóstico

que diera cuenta de la existencia de técnicos de Servicio Social capaces de interpretar e implementar las recomendaciones que desde Consejo Interamericano Económico y Social (CIES), Organización de Estados Americanos (OEA) y la Alianza para el Progreso, recomendaban para la eliminación de la pobreza en América Latina. Los resultados de este informe resultaron demoledores –y como decíamos anteriormente– contribuyeron a la elaboración de un contexto de justificación que propició la creación de nuevos institutos de formación profesional en Trabajo Social, alejados de la formación para médica y para jurídica que tenía la profesión en Argentina (Alayón, Barreix, Cassineri, 1971).

Por su parte, Ander Egg en otro de sus textos titulado “Formación para el Trabajo Social”, en su primera edición de 1975, publicación efectuada para rendir homenaje al 50 aniversario de la creación de la primera escuela de Trabajo Social de América Latina “Alejandro del Rio”, observa la introducción de un cambio cualitativo en cuanto a las orientaciones teóricas y metodológicas anteriores por encontrarse influenciado fundamentalmente por las teorías del desarrollismo primero y, posteriormente, por las de la dependencia, la teología de la liberación y la educación liberadora. En el mismo se reconoce a las Escuelas y a las Facultades de Trabajo Social como el instrumento político institucional para la formación de profesionales comprometidos con la transformación de la realidad social y con la formulación de políticas sociales. En el texto, reeditado en 1985, el autor retoma las tres etapas históricas en las que se organiza el trabajo social en América latina –Asistencia Social, Servicio Social y Trabajo Social– ampliando las mismas a partir de proponer cinco fases o etapas principales vinculadas a las tendencias y orientaciones existentes que dan cuenta del proceso de cambio que se está produciendo o en la formación y el ejercicio de la profesión. Las mismas son:

- Etapa asistencial institucional (de clara influencia europea): es el momento de la asistencia social; se trabaja para la gente.
- Etapa del Tecnicismo aséptico: la influencia norteamericana se hace sentir de manera predominante; es el momento del Servicio Social, se trabaja con la gente.
- Etapa funcionalista-desarrollista: existe una mayor formación sociológica a la que luego se incorporan planteos latinoamericana-

nos, fundamentalmente ideas que se derivan de las propuestas efectuadas por la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) quienes sostienen la necesidad de trabajar con la gente con el fin de que esta se integre al proceso de desarrollo y modernización.

- Etapa de la renovación y búsqueda de nuevas alternativas: se comienza a esbozar un trabajo social autóctono que sirva al proceso de re conceptualización; se apunta a la realización de un trabajo que implique una inserción en los sectores populares.
- Etapa de la diversidad (y de la adversidad): pasado el momento de la renovación, las escuelas varían mucho entre sí; influyendo poderosamente el contexto político latinoamericano; es el momento en que se piensa la política social, al mismo tiempo que se retorna a formas clásicas de asistencia (Ander Egg; 1985:27).

N. Kisnerman (1973), a su vez, en su texto “Introducción al Trabajo Social” analiza el proceso de la Re conceptualización en América Latina distinguiendo dos etapas, entendidas como periodos históricos, que se articulan y complementan con las propuestas por E. Ander Egg y que a continuación se detallan:

- 1965-1969: da cuenta de grupos de docentes y estudiantes de Trabajo Social que “...consustanciados con la realidad en la que viven y trabajan, dejan de aceptar ser agentes pasivos de modelos que no responden a la misma, especialmente el funcionalismo.” (Kisnerman; 1984:45). Coincide con que este cuestionamiento se inicia en las aulas y que interpela al Trabajo Social tradicional.
- 1969- hasta hoy³⁸: pone el énfasis en la teoría y el método científico que permitió la elaboración y puesta en práctica de distintas alternativas metodológicas. El autor en esta etapa señala tres corrientes epistemológicas propias de esta etapa siguiendo a Teresa Porzecanski; las mismas se dividen en: “...a.- tecnicismo neopositivista, aplicando

38 El autor plantea en su texto inicialmente tres etapas, que posteriormente, en el transcurso del texto, se reducen a dos. Entendemos que la segunda etapa, llega hasta la fecha de publicación del texto que es 1984.

el método hipotético-deductivo al Trabajo Social, disciplina que aparece así como una tecnología social; b.- concientizadora, retomando el objetivo educativo, pero encarado en un aprender de la gente a partir de un enfoque globalizador de la realidad y una revalorización del hombre y de la práctica, y teniendo como base la filosofía existencialista y personalista; y c.- dialéctica, poniendo énfasis en la práctica, el Trabajo Social apunta a una praxis social científica, con la finalidad de transformar situaciones problemas en los microsistemas económicos” (Kisnerman;1973:47-48).

Las etapas anteriormente señaladas, descriptas por ambos autores, si bien sirven para poder precisar los momentos y los lugares desde donde se está escribiendo el Trabajo Social, resultan a su vez complementarias contribuyendo a inscribir el Movimiento de Re conceptualización dentro de un proceso político, social, económico-cultural conflictivo y complejo, en el cual transcurre el proceso de profesionalización del Trabajo Social en nuestro país.

Esta complejidad está dada por la resonancia que tuvieron determinados hechos históricos a nivel continental/mundial así como también los diferentes hechos políticos singulares que se dieron en Argentina y que hicieron que este Movimiento de Re conceptualización abordara algunos problemas, pero también se omitieran otros y que más adelante profundizaremos específicamente en relación al primer periodo histórico comprendido entre los años 1965-1969 (Kisnerman;1984) correspondiente a la tercer etapa denominada “Desarrollista” (Ander Egg;1985).

Dado que Kisnerman solo hace mención a las corrientes epistemológicas que recorren la profesión en el segundo periodo histórico a partir de citar el trabajo de Teresa Porzecanski, resulta de interés aportar la mirada complementaria que desarrolla Herman Kruse, en relación a las concepciones que sostiene el Servicio Social, en América Latina, donde ya advierte que bajo el rótulo de “Servicio Social” conviven una variedad de concepciones diferentes, afirmando que coexisten cuatro concepciones distintas del Servicio Social y que las mismas no responden a opiniones individuales sino que se encuentran institucionalizadas, ya sea a través de los diferentes lugares de enseñanza y/o de ejercicio de la profesión. Estas concepciones son: la beneficiar,

la para-médica, la aséptica y la desarrollista (Kruse, H, 1986). Es interesante poder advertir, que al plantear estas cuatro concepciones del Servicio Social latinoamericano, el autor logra transversalizar las etapas y periodos propuestos reconstruyendo, desde esta mirada sobre las concepciones, no solo las rupturas sino también las continuidades que se dan en todo proceso socio histórico.

La relación entre el incipiente Movimiento Reconceptualizador en Trabajo Social en Argentina y el Desarrollismo

La concepción desarrollista (Kruse, H; 1986) se despliega, entonces, a partir de la reflexión y las acciones que se realizan en relación a algunos hechos como la Revolución Cubana en Cuba (1959), la proscripción del Peronismo (1956) y la Resistencia Peronista en Argentina (1955-1966), las contribuciones que efectúa a esta noción tanto desde el gobierno de Arturo Frondizi y Rogelio Frigerio (1958-1962) en Argentina, como desde la Comisión Económica para América Latina de Naciones Unidas (CEPAL) bajo el secretariado de Raúl Prebisch, a la comprensión del desarrollismo económico, sumado a las repercusiones de la implementación del Programa de ayuda económica, política y social diseñado por la gestión J F Kennedy, para América Latina, denominado Alianza para el Progreso (ALPRO) (1961-1970) en el marco de la conocida Guerra Fría (1945-1989); constituyeron algunas de las fuentes más importantes de producción discursiva y práctica militante de ese momento. Cabe resaltar, entonces, la reunión del Consejo Interamericano Económico y Social (CIES), conocida como Conferencia de Punta del Este, realizada en la ciudad del mismo nombre, en la República del Uruguay, en 1961. En esa Conferencia no solo se aprobó la creación del ALPRO sino que además se discutieron los lineamientos y objetivos del mismo. La ALPRO constituyó el primer programa de ayuda económica, política y social de EEUU para los países de América Latina, efectuado entre 1961 a 1970, cuya implementación requirió de una fuerte inversión por parte de los EEUU. La conferencia de Punta del Este contó con la asistencia de todos los países que conformaban la OEA (Organización de

Estados Americanos) incluyendo la República de Cuba, quien envió como representante a la misma a Ernesto (Che) Guevara. Él es uno de los pocos representantes que pone en duda el discurso desarrollista centrado más en aspectos vinculados a la modernización a partir de la introducción de consumos, hábitos y prácticas sociales tendientes a generar procesos de integración social de las poblaciones rurales a los modos de vida urbana. A continuación, solo a modo de ejemplo, se presenta parte del discurso que diera el Che Guevara en esa ocasión:

Es un poco... yo no sé, pero casi lo calificaría como una condición colonial; me da la impresión de que se está pensando en hacer la letrina como cosa fundamental. Eso mejora las condiciones sociales del pobre indio, del pobre negro, del pobre individuo que yace en una condición sub-humana; “vamos a hacerle letrina y entonces, después que le hagamos letrina, y después que su educación le haya permitido mantenerla limpia, entonces podrá gozar de los beneficios de la producción”. Porque es hacer notar, señores Delegados, que el tema de la industrialización no figura en el análisis de los señores técnicos. Para los señores técnicos planificar es planificar la letrina. Lo demás, ¡quién sabe cómo se hará! (Arias, 2012: 45)

América Latina no gozó como región de ninguna de las bondades prometidas por el crecimiento, el desarrollo y/o el progreso. Es por ello que esta región se convierte en el foco de interés de las nuevas nociones de desarrollo. La Idea de que naciones sometidas a la dominación colonial se liberarían del sojuzgamiento al conquistar el desarrollo económico constituyó una ilusión y a la vez una gran promesa.

Como se puede apreciar, Ernesto Guevara interpela al resto de los delegados con respecto a la introducción de este pensamiento desarrollista de tipo tecnocrático y a la comprensión del problema de la pobreza en América Latina; que es heterogénea, diversa, y por lo tanto compleja, ya que está conformada por el indio, el negro, el pobre: en fin, por aquellos que no son propietarios de la tierra, que lo único que poseen es su fuerza de trabajo. Entonces se pueden hacer las letrinas, endeudar a nuestros países, pero lo que no va a hacer, nos advierte en parte de su discurso, lo que el desarrollo debería hacer en nuestros pueblos, que es gozar de los beneficios de los procesos de in-

dustrialización, gozar de ese acto deliberado y político que constituye la distribución de la renta.

Este discurso en esta reunión, explicitó parte de las contradicciones y debates que se dieron durante esta etapa y que favorecieron a la configuración de la concepción desarrollista, ya que partía del supuesto que los países sub desarrollados debían aplicar una serie de acciones de tipo económico-social, que posibilitara “despegar” del sub desarrollo (entendido como una etapa anterior al desarrollo) a partir de la implementación de numerosos proyectos en los que participaban directamente los servicios sociales (Kruse, 1986).

En relación a las implicancias y alcances de esta conferencia en la construcción de una concepción desarrollista en el servicio social argentino, cabe mencionar el capítulo denominado “Instauración del modelo de asistencia y promoción. La llegada de la promoción. Desde la Alianza para el progreso al desarrollo de la comunidad” de su texto *Pobreza y modelos de intervención Aportes para la superación del modelo de asistencia-promoción*, en el que Ana Arias plantea que todo este proceso regional de instalación del modelo desarrollista en América Latina implicó una tecnificación tanto de las burocracias como de los profesionales. Esto promueve, por un lado, la desvinculación de la política a partir de la necesidad de construir conocimiento científico, lo más objetivo posible y, por otra parte, la necesidad de generar instancias superiores de planificación central del Estado que cubriesen en parte las deficiencias y heterogeneidades que los Estados nacionales tuvieron en la conformación de sus cuerpos profesionales. Los organismos internacionales de crédito capacitaban a los técnicos nacionales, efectuaban las recomendaciones, efectuaban los créditos y, posteriormente, se implementaban estas recomendaciones generales independientemente de las características y los procesos sociales propios de cada lugar (Arias, 2012).

A decir de Florencia Osuna “... los diferentes gobiernos civiles y militares intentaron construir nuevos consensos y formas de relación social que buscaban la “desperonización” del Estado, la política y la sociedad (Rouquié, 1981; Cavarozzi, 1987; Melón Pirro, 2009)” (2017:70). En esta línea, la concepción desarrollista contribuyó a que la modernización cultural de los sectores medios estuviera asociada tanto al auge de carreras técnico-científicas como a la comprensión

de la técnica como herramienta desprovista de ideología (religiosa y/o política). Mientras se despolitizaba lo social, se tecnocratizaban las relaciones profesionales e institucionales generándose un lenguaje ligado a la tecnología de la programación, de la teoría de sistemas, de las teorías de gerenciamiento, entre otras, propios del desarrollo industrial capitalista en los años 60 donde se aplicaban las recomendaciones de los diferentes organismos extranjeros de cooperación y financiamiento para resolver problemas nacionales.

En esta línea, Melisa Campana en su tesis doctoral titulada *La Asistencialización de la Salud Pública. La Atención Primaria de la Salud en el Municipio de Rosario* (2010), sostiene que como contracara del proceso anteriormente mencionado, el desarrollismo en Argentina posibilitó y justificó la creación de diferentes organismos nacionales, regionales e internacionales de crédito y financiamiento con un discurso modernizante y tecnicista. Es así que el trabajo Social se suma a estos espacios, que por lo general implicaron la apertura de oficinas u áreas de gobierno destinadas al desarrollo comunitario, desde las cuales se podía influir en la modificación, no solo de las condiciones materiales de vida, sino principalmente, en ese mundo simbólico adherido a pensamientos tradicionales, considerados como poco modernos.

Es un periodo, el de desarrollismo, en el que las elites modernizadoras comienzan a manifestarse en el escenario cultural argentino, dando lugar a la aparición de editoriales, revistas, grupos de estudio así como también la fundación de instituciones de gestión privada y estatal como el CONICET, EUDEBA, el Fondo Nacional de las Artes, entre otras y donde las universidades se constituyeron en el organismo preferencial para producir y difundir ese movimiento modernizador, que implicó abandonar interpretaciones ontológico-intuicionistas para pasar a análisis de tipo científico (Trachitte, 2014).

El Movimiento de Re conceptualización, como parte de este movimiento modernizante en Argentina en este periodo, entablaba un diálogo, por cierto incipiente, con otras disciplinas que se estaban también configurando en ese escenario, en especial la sociología a través de los diferentes aportes del sociólogo Gino Germani. Esta relación aportó a los esfuerzos que desde el Servicio Social se realizaban para poder poner distancia con la herencia colonial hispánico -lusitana,

por la cual la mayor parte de las instituciones vinculadas a la ayuda social habían quedado impregnadas de una concepción religiosa y filantrópica de la acción social. Vale la pena advertir que esta supuesta superación consistió, como afirma Virginia Siede, en “una suerte de conservadurismo modernizante” (2005: 8), que tampoco pudo advertir la introducción y adhesión a otras formas de colonialismo económico, cultural y político.

En coincidencia con los planteos que realiza Gustavo Repetti, las diferencias conceptuales en relación a las perspectivas desde las cuales se entiende el problema del desarrollo, posibilitó a fines de la década del 60 la aparición de dos tendencias al interior del Movimiento: una primera tendencia bajo la denominación de *Desarrollista* y una segunda tendencia vinculada a una tentativa de diálogo con el campo marxista. Esto además se ejemplifica, según el autor, en la dicotomía que presenta Herman Kruse en uno de sus textos al referirse la necesidad de la educación –que es proclamada por las dos corrientes– pero destacando que “una cosa es educar con métodos tradicionales para integrar el hombre al sistema, y otra muy diferente educar, mediante técnicas de concientización, para ayudar al hombre a des alienarse y des masificarse” (1971: 30).

En otro de sus textos, Herman Kruse señala que “Afortunadamente la Reconceptualización no es un bloque monolítico de ideas y posiciones, sino todo lo contrario, es una “olla hirviente” en la cual bullen tendencias y corrientes no siempre factibles de conciliar entre sí” (1971: 2); sin embargo el mismo “observa que, aun presentando esa heterogeneidad, el Proceso de Reconceptualización no alberga en su interior ninguna corriente que se posicione en defensa del Status quo” (Repetti, 2011: 169).

Es así que estas discusiones que se van generando al interior de este movimiento y que realzan su carácter movimentista, son advertidas también por Alberto Diéguez, quien afirma que es necesario distinguir el proceso de Actualización profesional que se fue gestando en la posguerra, apoyado en las recomendaciones de los organismos internacionales, en especial el Consejo de Asuntos Sociales de las Naciones Unidas y la UNESCO y realizó importantes esfuerzos para incorporar las Ciencias Sociales a los planes de formación el debate sobre los métodos del Trabajo Social, del Movimiento de Re concep-

tualización propiamente dicho (Diéguez, 2005). Uno de los puntos a través del cual el autor sostiene la diferencia entre los actualizadores y los reconceptualizadores es que al momento de efectuar una crítica social, los primeros realizaban la misma desde una posición asociada al pensamiento de la Iglesia, a partir de Encíclicas como *Rerum Novarum* (1891), *Mater et Magistra* (1961), *Populorum Progreso* (1967) o el Documento de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) y del pensamiento desarrollista, por ejemplo en la sociología de Gino Germani y el psicoanálisis freudiano y neo-freudiano. Por su parte, reconoce que si bien, la posición de la actualización profesional implicó un cambio y renovación en la formación de los/as trabajadores sociales de ese periodo histórico que modificó procedimientos de trabajo, incorporó nuevas técnicas para el estudio de la realidad social o nuevos contenidos de enseñanza, acordes a los nuevos campos de intervención, se distinguía de las posiciones mantenidas por los integrantes del Grupo Generación del 65, al sostener que el Movimiento de Reconceptualización se caracterizó por la introducción de tres elementos fundamentales para entender la misma: la criticidad, su posición anti-imperialista y la posibilidad de realizar un Trabajo Social disfuncional. En palabras del propio autor:

Mientras que la Actualización buscaba nuevas fórmulas para el tratamiento de la cuestión social, dentro de los intereses de la pequeña burguesía liberal y comercial y los intereses del capital, la Reconceptualización lo hacía en el contexto de la lucha por la liberación nacional, que emancipara al país del dominio imperialista. (2005: 2-3).

Esta posición sostenida por Alberto Diéguez, no es la más extendida entre los diferentes autores que han escrito en relación al movimiento de Reconceptualización en Argentina. En su texto titulado “Actualización y Reconceptualización en el Trabajo Social Argentino. ¿Fuimos todos Reconceptualizadores?”, desarrolla una serie de reflexiones en torno a la ponencia presentada por la Lic. Cristina Melano titulada “Mirando el Movimiento de Reconceptualización en Argentina. Desde tiempos sin pan y sin trabajo.”, que se presentó en el marco del Congreso Nacional AdETs “De Araxá a Mar del Plata, 35 años de Trabajo Social Latinoamericano”, desarrollado en la ciudad de Mar

del Plata durante el mes de mayo del año 2005. El texto tiene un carácter testimonial ya que Alberto Diéguez participo personalmente del Movimiento de Re conceptualización, situación que, según sugiere, le permitió realizar lecturas diferentes a las que habitualmente se efectuaron acerca de este Movimiento. A los fines de este trabajo, y sin ingresar en el debate propio del movimiento reconceptualizador, del cual no soy especialista, me parece interesante recuperar la posición que plantea Alberto Diéguez a partir de preguntarse acerca de quiénes fueron los reconceptualizadores, o mejor dicho, interpela si todos fueron reconceptualizadores. En la búsqueda de una respuesta a estas cuestiones va a plantear la presencia de dos grupos conformados por colegas de diferentes países: Brasil, Uruguay y Argentina nucleados alrededor de dos sellos editoriales: ECRO (Esquema Conceptual Referencial Operativo) y Humanitas. En relación al primer sello editorial se nuclearon, según refiere el autor, los trabajadores sociales que se consideraban a sí mismos como los reconceptualizadores propiamente, mientras que en relación a la Editorial Humanitas se vincularon otro conjunto de colegas Trabajadores Sociales, a los que el refiere como los actualizadores. La presencia de estos dos grupos, nos permite inferir, en primer instancia, que el movimiento Reconceptualizador en Argentina no constituyó un movimiento teóricamente unificado, sino que co existían al interior del mismo diferentes perspectivas políticas, ideológicas, teórico metodológicas que iban desde la fenomenológica, la existencialista en su versión cristiana y sartreana, la posición liberacionista y la perspectiva dialéctica en sus dos vertientes más reconocidas el materialismo histórico y el materialismo dialéctico³⁹ (Conti, Hermida y Meschini, 2012); permitiendo

39 Otra relectura de la obra marxiana de fuerte impacto en la década del sesenta, es la que presentan una serie de autores, entre ellos Althusser en “La revolución teórica de Marx”, al proponer dividir la producción de Marx en un Marx joven, humanista, sesgado por un idealismo hegeliano aún vigente en sus textos, y un Marx adulto, compatible con el pensamiento estructuralista, que cobra todo su vigor a partir de Levi Strauss. Esta confrontación entre el marxismo humanista y el estructuralista sigue aún vigente en las ciencias sociales en general (a partir de las lecturas post estructurales y las que recuperan el legado del humanismo idealista). En nuestra profesión puede verse la actualidad de este debate en obras de Karsz (2007) como “Problematizar el Trabajo Social” de clara inspiración althusseriana y lacaniana, y

suponer entonces, que en relación a “la lucha por la liberación nacional, que emancipara al país del dominio imperialista” (Diéguez, 2005:2-3), había por lo menos más de dos matrices políticas ideológicas y conceptuales diferentes.

Ahora bien, así como se sostiene que el movimiento de reconceptualización incidió en el proceso de profesionalización del trabajo social en Argentina durante el periodo en cuestión, implicando la formulación y despliegue de distintos dispositivos y artefactos vinculados a la producción de conocimiento, su puesta en práctica y su comunicación ya sea en el ámbito académico como en el espacio de ejercicio profesional; también se sostiene que este movimiento “posibilitó una visión más articulada entre trabajo Social y sociedad” (De Paula Faleiros, 1980:8).

Es justamente en esta articulación entre Trabajo Social y sociedad, que cobra interés delinear algunos de los rasgos más importantes, en los que se inscriben los diferentes debates y propuestas que van permitiendo reconocer el carácter sincrónico que va adquiriendo, en términos de avances y retrocesos, este Movimiento de Re conceptualización con las luchas populares durante la denominada Resistencia Peronista que va desde derrocamiento del presidente Juan Domingo Perón en 1955 y a la asunción del Gobierno de Héctor Cámpora en 1973, así como también con las tradiciones teóricas que buscaban construir un continente autónomo y justo, de amplia integración y participación social, frente a los intentos de consolidación de dominios neocoloniales.

Este periodo comprendido entre 1955 y 1973, singularmente, coincide con una serie de sucesos de fuerte impronta política entre los que destacan las elecciones legislativas de 1954 del segundo gobierno Peronista y la denominada Revolución Libertadora en 1955. Durante este último proceso al mando del dictador Pedro Eugenio Aramburu y Eduardo Lonardi, se instituye una dictadura cívico, eclesial y militar, a través de la cual se procede a disolver el Congreso de la Nación, se destituye el gobierno democráticamente electo del

las de Ander Egg, (2010) como “Humanismo y Trabajo Social” donde recupera las virtudes cardinales del cristianismo exhortando a un estilo de Trabajo Social “en el que deben existir una fe, una esperanza y un amor” (2010: 90).

presidente J.D. Perón, se depone a los miembros de la Corte Suprema de Justicia y a todos los funcionarios públicos dependientes de la Nación, las provincias, los municipios y las autoridades universitarias. La constitución de 1949 es derogada y es restablecida la constitución de 1853, con sus diversas reformas. También son fusilados, en 1956, el Gral. Juan José Valle y un grupo de civiles militantes peronistas, estos últimos de manera clandestina, acontecimientos bien registrados por Rodolfo Walsh en su libro *Operación Masacre*. Dentro de las acciones que desarrolló está “Revolución” se puede mencionar la sanción y puesta en marcha del Decreto 4161 de 1956 por el cual se prohibía terminantemente el uso de cualquier referencia gráfica, escrita u oral que hiciera mención al gobierno Peronista, formando parte de lo que se denominó “Campaña de desperonización de la sociedad”. Por ese entonces, en muchos jardines de las casas que había construido la Fundación Eva Perón, crecía una planta muy sencilla y pequeña que da flores celestes, que se llama popularmente “No me olvides” y que las mujeres colocaban en sus pechos a modo de escarapelas para seguir recordando, en medio de la prohibición que ejercía la dictadura, a Eva Duarte de Perón (Evita). En 1958 y con el partido comunista y el partido peronista proscriptos y el Gral. Perón exiliado, asume la fórmula presidencial Frondizi-Frigerio.

Cabe señalar, siguiendo los planteos de Florencia Ossuna en su artículo *“El Ministerio de Onganía. Un análisis de la conformación del Ministerio de Bienestar Social (1966-1970)”* que durante este periodo se van generando las condiciones para que los militares argentinos –sumados a sectores de la iglesia católica y sectores de partidos políticos refractarios al peronismo– desarrollaran un importante papel en el control del orden interno a partir de construir el andamiaje normativo y jurídico necesario para reprimir tanto al movimiento obrero, como al movimiento estudiantil y a los movimientos políticos revolucionarios así como también contrarrestar el impacto del “comunismo” a partir de unirse a través de la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) a los mandatos de EEUU, que no solo contemplaban la promoción del “desarrollo” en los países periféricos (Ossuna F;2017); sino que también articularon un plan en América Latina de violencia y saqueo que implicó la coordinación de las cúpulas dictatoriales de diferentes países (Argentina, Uruguay, Chile, Paraguay, Bra-

sil, Bolivia, principalmente) durante el periodo comprendido entre 1970-1980, conocido como Plan Cóndor

En el plano económico-social concuerda con la segunda etapa del régimen de acumulación basado en la industrialización por sustitución de importaciones denominado modelo desarrollista⁴⁰ (Torrado, 2012). El mismo tuvo lugar a partir de finales de la década de 1950,

40 Dentro del modelo de sustitución de las importaciones que tiene como eje del desarrollo la industria, el desarrollismo frondizista promovía el desarrollo industrial centrado en el mercado interno, en un esquema económico mixto, con asociación del Estado con capitales extranjeros, distanciándose así de un modelo de Estado denominado nacional-popular o social, que alcanzó su período de mayor expansión entre los años de 1945 y 1960 (García Delgado; 1994). En esta nueva estrategia de corte concentrador, la industria también constituye el objetivo central del proceso de desarrollo, pero a diferencia de la estrategia Justicialista, se impulsa ahora una industrialización sustitutiva de bienes intermedios y de consumo durable, en la que el incremento de la demanda está asegurado por la inversión, el gasto público y el consumo suntuario del reducido estrato social urbano de altos ingresos. Este modelo implica, un proceso regresivo de concentración de la renta. El Estado también cumple un rol crucial en esta estrategia, coadyuvando al intenso esfuerzo de capitalización y concentración económica, mediante sus funciones como productor de bienes y como agente distribuidor de los recursos sociales. En lo que concierne a la distribución sectorial de la fuerza de trabajo, esta estrategia induce efectos completamente diferentes a la justicialista. La creación del empleo urbano es más rápida que durante el período precedente, pero en este proceso el papel de la industria manufacturera es prácticamente nulo. La nueva estrategia industrializadora destruye un número muy considerable de pequeños y medianos establecimientos industriales, pero al mismo tiempo crea empleo asalariado de clase media a un ritmo tan veloz que compensa el número de puestos eliminados. La falta de creación neta de empleo industrial determina que todo el crecimiento de la oferta de fuerza urbana deba ser absorbido por los otros dos sectores no-agropecuarios: la construcción y el sector terciario, donde progresivamente se comienza abandonar el pleno empleo. Los efectos de la estrategia desarrollista sobre la estructura social son radicalmente diferentes a los del período precedente. Por un lado, la expansión del empleo favoreció más al asalariado por comparación al autónomo. Por otro, se acelera el crecimiento de la clase media por comparación al de la clase obrera. Se experimenta un claro proceso de desalarización de la clase obrera. En relación con la movilidad social ocupacional es de mayor complejidad que durante el justicialismo. Hay un deterioro generalizado de los niveles de vida. El freno a este modelo estuvo dado por la convergencia de factores económicos y políticos de índole adversa. Entre los primeros, se cuenta la recurrencia de la balanza de pagos; entre lo segundos, la agudización del conflicto social, manifestando en las movilizaciones de protesta que, en 1969, tradujeron el rechazo de los sectores populares respecto a los objetivos del modelo desarrollista.

cuando el gobierno de Frondizi impulsó una política que implicó una entrada masiva de capitales extranjeros al país, con el fin de lograr incrementos de producción y productividad que redundaran en el crecimiento de la economía y en la resolución de la brecha externa. Cabe señalar que se denominó Desarrollismo, entonces, a la corriente política ideológica de orientación economicista propia del auge expansivo del capitalismo durante los años cincuenta y sesenta, que ejerció el gobierno en Argentina durante el periodo comprendido entre 1958 hasta 1966 en el que se desempeñaron como presidentes de la nación A Frondizi, Guido y A. Illia y que se caracterizó por enfatizar el crecimiento económico a partir de las inversiones externas para la industrialización, especialmente norteamericanas, tomando como referencia de la misma el modelo de desarrollo y progreso propio de los países denominados “desarrollados”. De las tres presidencias mencionadas anteriormente, y que forman parte del desarrollismo, a los fines de este trabajo, se hará foco algunos aspectos centrales del gobierno del ex presidente A. Frondizi, por ser este al que se le adjudica la inauguración del desarrollismo en Argentina como movimiento y corriente política-partidaria.

Tensiones en torno a un Desarrollo sin liberación nacional

A fin de poder comprender la singularidad de este proceso histórico, resulta de interés recuperar algunas de las afirmaciones que realiza Arturo Laguado Duca en su texto *“La construcción de la cuestión social El desarrollismo post peronista”* con el propósito de comprender las tensiones que existieron al interior del Movimiento Reconceptualizador entre aquellos/as que planteaban, en palabras de Alberto Diéguez, una actualización del Trabajo Social frente a los/as que planteos de un trabajo social crítico basado en el método científico y el materialismo dialéctico (Diéguez, 2006) así como también la omisión que se efectuó desde el Movimiento Reconceptualizador en Argentina de los debates en torno a las producciones y contribuciones efectuadas desde el Peronismo en relación a la liberación nacional. Resulta relevante a la hora de poder comprender las discusiones y polémicas que se generaron y que muchas veces, tal vez por estar inmersos en las

mismas, no se dispuso de la distancia suficiente y necesaria para poder dar cuenta de las discusiones político ideológicas, teórico conceptuales desarrolladas durante este periodo sin caer en las personalizaciones propias de los debates apasionados.

Para ello resulta de interés explicitar el planteo que efectúa Laguarda Duca a partir del análisis de discursos enunciados desde diferentes grupos de poder sobre la cuestión social durante ese periodo, que da cuenta, en líneas generales, de la forma en que se definían los problemas sociales, las alternativas de solución a las que se arribaron, la manera en la que se concebía la comunidad política, las formas de actuación del Estado como motor del desarrollo así como las formas de ejercicio de los derechos sociales y de la democracia durante ese periodo en Argentina.

A los fines de este trabajo resulta de interés registrar cómo se organizó de manera diferencial el discurso desarrollista en Argentina, a partir de recuperar los puntos que señala el autor en el Capítulo 2 titulado “Frondizi y el descubrimiento del subdesarrollo” donde define los diferentes contextos desde los cuales se articula el discurso del desarrollismo durante la gestión de gobierno de Frondizi-Frigerio:

- a.- Emergencia del discurso del desarrollo y su imbricación en la cuestión social: señala a Rostow, Germani y Prebisch como parte de la referencia a intelectuales comprometidos con las teorías de modernización y con todas aquellas acciones que posibilitaran la transición de sociedades tradicionales a sociedades modernas. El desarrollo industrial, la modernización y la contención del avance comunista en América Latina constituían la clave para enfrentar los problemas sociales producto del atraso.
- b.- de Democracia tutelada: Frondizi asume un gobierno de transición, con el Peronismo proscripto y con una heterogénea coalición que lo lleva al poder. Señala que dos temas ocuparon el centro del debate: el desarrollo económico del país y la normalización de las instituciones republicanas amenazadas por ese “Hecho Maldito de un país burgués” (J.W Cooke) llamado Peronismo, que quería volver al poder. En relación al discurso del desarrollo, el autor va dando cuenta de cómo se va tramando el mismo entre diferentes actores sociales y políticos, que

intervienen en la escena de ese momento histórico como son R. Prebisch, Rogelio Frigerio, Arturo Frondizi, Scalabrini Ortiz, Arturo Jauretche entre los más desatacados, donde la cuestión del desarrollo según cada uno de estos autores va a estar más o menos vinculada al problema de la liberación nacional, entendida centralmente vinculada a no a la definición político económica que debía jugar el Estado y su relación con los capitales privados, especialmente extranjeros en la economía nacional, el problema de la autosuficiencia energética, y las relaciones entre desarrollo rural y crecimiento industrial (2011:57).

Por otra parte, cabe señalar que como parte de este proyecto modernizador, las ciencias sociales se profesionalizaron en el país de la mano del discurso del desarrollo que abreva en dos posiciones por un lado el discurso de la economía del desarrollo liderado por Comisión Económica para América Latina (Cepal) fundada en Chile por R. Prebisch (1951) y la versión del desarrollismo propuesto por Frondizi-Frigerio, que si bien tenía sus singularidades; partía de equiparar al desarrollismo con el colonialismo apoyados en una perspectiva histórico –revisionista que partía de la caracterización de la estructura económica del país como subdesarrollada.

c.- discurso Peronista: introduce nuevas articulaciones ya que no apelaba ni a la caridad, ni al control de las denominadas clases peligrosas, sino al deber de solidaridad y al derecho a la vida que asistía a los que no están capacitados para el trabajo. Es interesante resaltar cómo las nuevas articulaciones se dan entre las categorías de solidaridad y justicia social a partir del gobierno peronista obliga al desarrollismo a efectuar una construcción discursiva diferente a las del discurso peronista; constituyéndose esto en el primer y más importante desafío de gobierno que es el de deconstruir el discurso peronista en todos los campos, siendo necesario instalar el Desarrollismo después de Perón, dejando de lado y por fuera la noción de justicia social (Laguarda Duca, 2011).

Estos tres contextos en los que se articula el discurso del desarrollismo en Argentina en la versión Frondizi-Frigerio, parte de reconocer que el mismo conlleva elementos de diferentes influencias a los que incorpora como propios, tratando de superar desde la noción de de-

sarrollo las limitaciones que impone el capitalismo periférico y dependiente a la Argentina en el proceso de industrialización pesada en colaboración con el capital extranjero como medio para romper la restricción externa.

El desarrollo y la liberación nacional, como problemas, se instalan en la agenda del Trabajo Social a partir del Golpe de Estado de septiembre de 1955 que pone fin al gobierno Peronista, en un intento de clausurar los debates y las luchas reivindicativas en torno a la justicia social. La profesionalización del trabajo social se da en un contexto de democracia tutelada (Laguado Duca, 2011), de desperonización del discurso profesional que se encontraba imbuido de la práctica militante y la circulación de las ideas de organismos internacionales (ONU, OEA) vinculadas al ‘desarrollo de la comunidad’ en instituciones estatales que construyó una relación dilemática con el problema del desarrollo.

Desde esa perspectiva, el desarrollo no solo constituye un proceso social que conlleva en sí cierta dimensión utópica de una sociedad diferente, mejor, deseable, sino que además configura un concepto con implicaciones socioeconómicas, ambientales, políticas y culturales en las cuales subyacen lecturas intencionadas y fundamentos filosóficos, epistemológicos, éticos, que afectan las múltiples dimensiones de la vida social de nuestros pueblos y que posibilita o no el acceso a la justicia social y a la liberación de los mismos.

La matriz liberacionista

La categoría de liberación ingresa durante este primer momento del movimiento Reconceptualizador, registrando diferentes usos que se encuentran vinculados a distintas tradiciones y posiciones (que iban desde aquellas que se opusieron, a los discursos del pensamiento filantrópico y conservador como al pensamiento científico y tecnocrático impulsado por la corriente ideológica-política que se configura durante el gobierno Desarrollista de Arturo Frondizi) y que

se fueron desplegando por fuera de la cultura de izquierda⁴¹ y del pensamiento nacional.⁴²

Como expresamos anteriormente, la década del 50 y del 60 el Trabajo Social como profesión experimenta a nivel latinoamericano y nacional, un cambio cualitativo en cuanto a las orientaciones teóricas y metodológicas anteriores, a partir de estar influenciado por a) La pedagogía liberacionista de origen freireano, b) La Teoría de la Dependencia (F.E. Cardoso, E. Faletto, Th. Dos Santos, etc.), c) La Filosofía de la Liberación (E. Dussel, Salazar Bondy, L. Zea, etc.), e) El “marxismo humanista”, f) La Teología de la liberación, g) El movimiento de Reconceptualización de Trabajo Social, h) La “Sociología de la liberación” (Orlando Fals Borda, 1970), i) corrientes del Trotskismo; en especial, la línea “Nahuelista” (por Nahuel Moreno), quien fundó el PRT, El nacionalismo popular, la teología de la liberación que según Alberto Parisi, Ma. Inés Peralta y su equipo, forman parte de las denominadas corrientes “liberacionistas” cuya originalidad está dada por planteos que se sostenían centrados en:

- 1.- el cambio social radical
- 2.- la cuestión identitaria
- 3.- la mística del Hombre Nuevo (Parisi, Peralta, 2005).

Esta matriz liberacionista, está conformada por una Pedagogía, una Filosofía, una Teología y una Sociología de la Liberación (Parisi, Peralta, 2012). Si bien, comparten la categoría de Liberación como un

41 En este sentido se toma la interpretación que realiza Pablo Ponza (2013) acerca del texto de Altamirano, Carlos (*Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Temas, 2001) que entiende a la cultura política de izquierda a una serie de rasgos y significaciones que distinguen a un sector de la vida política e ideológica argentina. Un sector que durante las décadas de 1960 y 1970 compartían una raíz identitaria, una terminología y una fundamentación doctrinaria frecuentemente asentada en categorías conceptuales de base histórica, materialista y dialéctica, aunque –como señalamos más arriba– flexible, de amplia heterodoxia, pragmatismo y profundo contenido sincrético (Ponza, 2013:1).

42 Se define como pensamiento nacional para este periodo a las producciones realizadas por “...Raúl Scalabrini Ortiz, Arturo Jauretche, Manuel Ugarte, Homero Manzi, Lisandro de la Torre, Rodolfo Ortega Peña, Leopoldo Marechal, Tita Merello, José Hernández, Juana Manso, Roberto Arlt, Héctor G Oesterheld...” (Jaramillo, 2007: 20).

adjetivo que connota una pedagogía, filosofía, teología y sociología diferente, en el texto no se hace mención a qué comparten y en qué se diferencian las mismas del uso de esta categoría. Pareciera, en principio que la categoría de liberación se la utiliza como sinónimo de cambio / transformación social. También cabe señalar que no se la utiliza como sinónimo de emancipación, ya que en general en los textos que fueron trabajados para este artículo esta categoría no aparece.

Parisi y María Inés Peralta, posteriormente, en otra presentación efectuada en un encuentro en la Universidad Nacional del Centro, retoman lo anteriormente expresado e incluyen un matiz al definir la matriz liberacionista reconociendo que

...fueron múltiples los movimientos, procesos y corrientes conceptuales que se hicieron presentes en el espacio liberacionista de los 60-70, nos atrevemos a plantear que hubo una matriz básica, incluyente, conformada por el marxismo, el cristianismo y el nacionalismo popular. Es importante acotar: 1) no se trató de cualquier versión de esas corrientes, sino del marxismo “humanista” y las corrientes gramscianas; el cristianismo derivado del ideario del CELAM de Medellín (1968) y el nacionalismo popular ligado al peronismo de la “resistencia” (para el caso argentino específicamente). En la conformación del PT brasileño, la revolución Sandinista, el Frente Farabundo Martí, la resistencia chilena, nos encontraremos con convergencias similares. 2) Dicha radicalización es un fenómeno que sucedió en la medida en que los tres componentes de la naciente matriz tendieron a converger; y fue esa convergencia la que potenció su radicalización, no es algo que por separado hubiera sucedido. 3) Esta convergencia tuvo como antecedente parcial el diálogo cristiano-marxista que se dio en Europa, en la década de los '50; en Latinoamérica se fue más allá; la revista *Cristianismo y Liberación*, dirigida por Juan García Elorrio lo testimonia de manera clarísima. 4) “Radicalización” significa querer pretender llegar a las raíces de un fenómeno; en este caso, transformar las raíces de nuestra opresión. El camino era la revolución. (Parisi, Peralta, 2015: 10).

Esta matriz resulta de sumo interés porque, por un lado, visualiza que: al interior de cada corriente existen debates y que la apropiación de las diferentes teorías no fue realizada de manera unívoca y lineal sino que estuvo mediada por las luchas y los movimientos sociales y

políticos de cada territorio; dando cuenta de la singularidad del proceso socio histórico.

Según, Barón Del Pópolo, en relación a la convergencia entre marxismo y cristianismo, o una lectura marxista del cristianismo señala que siguiendo a Morello resulta muy diferente el pensamiento católico posconciliar que “avala” a los revolucionarios, del pensamiento preconiliar, que es esencialmente antiliberal pero no anticapitalista. El Concilio que marca la diferencia es el Concilio Vaticano Segundo, sosteniendo que en este proceso de implicación de la Iglesia con “el mundo”, se fue manifestando en una creciente radicalización de los cristianos, donde la diferencia esencial estuvo dada en que mientras el reformismo católico buscó una reconciliación con el presente, el cristianismo revolucionario tuvo un compromiso con el futuro. Es justamente en este compromiso con un futuro que reclama un presente diferente donde encuentra la explicación acerca de la alianza estratégica entre marxismo y cristianismo durante este periodo histórico tan singular, ya que

la teología de la liberación teóricamente y el cristianismo revolucionario en la praxis, efectúan en el pensamiento religioso una inversión paralela a la que el marxismo realiza con la filosofía. Ponen con los pies en la tierra lo que estaba de cabeza. Vuelven al hombre concreto, necesitante y deseante, del primer cristianismo y de la tradición semítica. Una inversión paralela que incluso es una y la misma, ya que la filosofía idealista es el resultado directo del “occidente cristiano”⁴³ (Barón Del Pópolo, 2010: 4)

En relación a lo anteriormente expuesto, esta diferencia entre los preconiliares y los posconciliares y a su vez dentro de estos últimos los que abrevaban o no a una lectura marxista del cristianismo también

43 Esta interpretación nos viene de la lectura de Enrique Dussel (particularmente *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*; Editorial Guadalupe; Buenos Aires, 1974; *El Humanismo Helénico*; EUDEBA; Buenos Aires, 1974 y *El Humanismo Semita*; EUDEBA; Buenos Aires, 1969) y Franz Hinkelammert (*Las Armas Ideológicas de la Muerte*; Segunda edición revisada y ampliada; Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones (D.E.I.); San José y *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*; Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones (D.E.I.); San José, 2000).

tuvo su resonancia en el Movimiento de Re conceptualización en la diferenciación que realiza Alberto Diéguez entre estos últimos y los actualizadores del trabajo social. El mismo afirma que gran parte de los trabajadores sociales de esa época que vivían en la ciudad de La Plata y Buenos Aires adherían a los valores y principios de la Democracia Cristiana, habiéndose acercado a la relación entre cristianismo y marxismo a través de las ideas Theilard de Chardin, de Lebreton, en especial a través de la “Carta a los Cristianos de Buena Voluntad” (1947). Es así que, estos trabajadores sociales que forman parte del movimiento reconceptualizador en Argentina, en general, durante este periodo comienzan a

... profundizar en el pensamiento de Marx, el “Che” Guevara, de los teólogos de la liberación, en Perón, especialmente en “La Hora de los Pueblos”; en las Tesis filosóficas de Mao Tse-Tung (1966); en los trabajos de J. W. Cooke; en los historiadores revisionistas a nivel nacional, como Hernández Arregui, Fermín Chávez, (Pepe) José María Rosa, Atilio García Mellid, Rodolfo Puiggrós, intelectual marxista, expulsado en 1948 del Partido Comunista, por su disposición a colaborar con el régimen peronista, etc.; en los trabajos de O. Varsavsky, como Proyectos nacionales (1971) y en las obras que publicaba la Editorial Álvarez, en la Revista Cristianismo y Revolución, que dirigía el asesinado Juan García Elorrio y en la publicación El Descamisado. Un referente para estos grupos social-cristianos, fue en la Facultad de Filosofía y Letras de la mencionada universidad, el Prof. Conrado Eggers Lan, quién publicó Cristianismo y nueva ideología (1968); Izquierda, peronismo y socialismo nacional (1972); Peronismo y Liberación Nacional (1973); Bases para un humanismo revolucionario (1968). (Diéguez, 2005: 6)

Por su parte, Herman Kruse, en el Capítulo VII titulado “Los aportes de la Teología de la Liberación al Servicio Social”, en la 2 edición de su texto titulado *Filosofía del Siglo XX y Servicio Social*, ratifica que esta matriz liberacionista empieza a construir una actitud innovadora propia de América Latina, que implica y excede los planteamientos realizados desde la Iglesia Católica en su versión más apostólica romana. El propio Herman Kruse participa en su calidad de Trabajador Social, como miembro fundador del Mov. de Reconceptualización y

a su vez es Pastor de la Iglesia Metodista uruguaya. Sostiene en coincidencia con lo que se viene afirmando que

En muchos aspectos la diferencia entre la Teología de la Liberación y la teología clásica es muy sutil, pero en la teología de la Liberación hay un claro énfasis en la responsabilidad social (terrenal) de la Iglesia lo cual la ha llevado a desarrollar particularmente algunos tópicos como el concepto de pobreza, los conceptos de formación humana y promoción social y el concepto de liberación en todos sus niveles. (Kruse, 1986: 83)

Más adelante, es el mismo texto el autor quien afirma que “frente al asistencialismo tradicional, la teología de la liberación se preocupa por el protagonismo de los pobres en el proceso de desarrollo...el desarrollo no es algo que se le da a los pobres, sino que es su obra, el resultado de una praxis social que busca el cumplimiento de la justicia y la superación de la pobreza⁴⁴” (Kruse, 1986: 83).

Como podemos apreciar en la cita textual de Herman Kruse, realiza una crítica a la concepción desarrollista a partir de la frase de Julio de Santa Ana, que entiende la contribución efectuada por la Teología de la Liberación a partir del protagonismo que en general tenemos los hombres como constructores de la historia, haciendo una referencia especial al protagonismo de los pobres en este proceso, marcando así una distancia con las posiciones teológicas más tradicionales y con las formas de ayuda por parte del Estado denominada “asistencialismo tradicional”, posicionándose así en considerar que el proceso deseable de cambio es aquel que inicia desde la base.

A su vez, a continuación, se presenta la única referencia explícita entre la categoría de liberación y desarrollo efectuada por Herman Kruse, donde reconoce a Ezequiel Ander Egg como uno de los primeros autores que resalta la relevancia de este concepto para nuestra profesión:

44 De Santa Ana, Julio (1978). *La Iglesia y el desafío de la pobreza*. Buenos Aires Argentina; Ed.La Aurora.

Ante todo, el término “liberación” se nos aparece contrapuesto a “no libre”, a “necesidad de ser libre”, o sea, como correlato de “dominación” y de “dependencia”. Tiene el sentido de “algo “que hay que eliminar (la dominación y la dependencia) y de “alguien” (sujeto de liberación), que debe ir “realizándose”, “haciéndose”, “siendo”. Hay pues un cuestionamiento a lo establecido y un proyecto a realizar. Ruptura, crisis, meta, proyecto, camino hacia lo nuevo; he aquí las categorías que engloban y encierra el concepto de liberación. Por eso una sociología de la liberación va más allá de la sociología de la crisis y de la sociología de la explotación: es un horizonte de comprensión que proporciona una interpretación de la sociedad y de la historia, al mismo tiempo que es motivación para la praxis y reflexión sobre la praxis.⁴⁵ (Kruse, 1986: 89)

La categoría de Liberación, adjetiva en América Latina, como decíamos anteriormente, a varias disciplinas, pudiéndose reconocer a partir de la lectura de textos desarrollada que son la Filosofía, la Teología y la Pedagogía las que mayor influencia tienen en el Movimiento de Reconceptualización de Trabajo Social durante este periodo 1965-1969.

La conceptualización que realiza Ander Egg, en su texto “El Trabajo Social como Acción Liberadora” publicado en el año 1977, en relación a la categoría liberación, permite suponer, en función de la referencia a las dos categorías (dominación y dependencia) que realiza, que esta definición se efectúa en el marco de la Teoría de la Dependencia,⁴⁶ por ende esta referencia no es demasiado útil para dar cuenta del supuesto que se sostiene en este texto.

45 Ander Egg, Ezequiel (1977). *El Trabajo Social como Acción Liberadora*. Madrid, España: Unieurop; pp. 251-252

46 Se denominó teoría de la dependencia a un conjunto diverso de teorías y modelos que realizan una crítica de la teoría del desarrollo y sub desarrollo, revisando desde una perspectiva histórica el proceso de industrialización y sustitución de las importaciones que comienza a realizarse a partir de la década del 40 en especial en Brasil y Argentina. Se plantea la revisión de las estructuras políticas, sociales y económicas internas de un país así como sus relaciones externas, en especial las relaciones que se sostienen con los países denominados desarrollados. Dentro de este posición se desatacan las producciones teóricas que se realizan en el marco de esta teoría que dan cuenta de una influencia marxista (Cardozo y Faletto, Sunkel, Andre Gunder Frank, entre otros).

En coincidencia con lo afirmado por Parisi y Peralta (años) y por Trachitte, Lera (2014) tanto la filosofía como la teología de la liberación reconocen algunos hechos y lugares comunes a los que abrevan para su producción a saber : el impacto de la Revolución cubana el Concilio Vaticano II (1963-65) y la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) llevada a cabo en Medellín, Colombia (1968) expresando un amplio movimiento social, político, económico con un compromiso sustantivo con los pobres y la transformación social estructural.

Algunos puntos para continuar debatiendo

El incipiente Movimiento Reconceptualizador en Argentina estuvo signado por importantes acontecimientos sociales y políticos que modificaron anclajes organizativos e identitarios del Trabajo Social. Claramente fue un movimiento político-académico con implicancias y resonancias sociales que pretendía interpelar, desde una posición modernizante y progresista, la matriz conservadora de la formación académica de los/as trabajadores sociales.

Si bien es innegable que este Movimiento tuvo una perspectiva innovadora ya que se propuso transformar las estructuras académicas considerando a las Escuelas de Servicio Social como espacios donde podían generarse aportes para materializar la conformación de una sociedad diferente, sin embargo, se puede afirmar, que las posiciones progresistas que se sostenían en las mismas se realizaban por fuera de las formulaciones que el Peronismo había efectuado, ya sea desde sus aportes doctrinarios como desde la práctica política.

El proceso de desperonización, tuvo una impronta muy fuerte durante este periodo en el Trabajo Social, en términos de Diéguez (2005), tanto en la vertiente más progresista (los Reconceptualizadores) como en la vertiente menos progresista (los actualizadores). En un contexto de golpes de estado, de proscripción de una de las fuerzas políticas mayoritarias, de gobiernos de escasa representación y legitimidad política, las interpelaciones que se realizaban desde el Trabajo Social a la matriz conservadora, eludieron la inclusión o mención de los aportes que el Peronismo efectuó tanto desde la teoría como desde

la práctica los problemas en torno del desarrollo; ya que seguían por entonces, siendo tributarios de las discusiones y planteos introducidos en la academia primero por Gino Germani (1911-1979) y posteriormente por Raúl Prebisch (1901-1986).

En los textos de Trabajo Social analizados para la elaboración de este artículo y que forman parte de la bibliografía del mismo, el Peronismo como movimiento político de masas, el socialismo nacional como proyecto político de reconstrucción y liberación nacional, no son mencionados, citados u aludidos. Prueba de ello es que mientras se está pensando, diseñando, enseñando, la metodología de “comunidad”, el texto “La Comunidad Organizada de Perón”⁴⁷ forma parte

47 El Primer Congreso Nacional de Filosofía, desarrollado en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, durante el Primer Gobierno del Gral. Perón, poco después de haber sido aprobada la Constitución Nacional de 1949. Este Congreso Nacional de Filosofía, fue uno de los más importantes que se realizaron en el país y en América Latina, en función de los debates y personalidades que se hicieron presentes (Abagnano, Gadamer, Löwith, Landgrebe, Fabro, entre otros) sin embargo muchos de los invitados, nacionales y extranjeros no asistieron al mismo, porque interpretaban que asistir a este Congreso organizado y financiado por un gobierno que mantenía intervenida las Universidades Nacionales y que era sospechado internacionalmente, por algunos sectores, representados por el pensamiento liberal –conservador o la izquierda tradicional, que redujo una experiencia popular tan rica como el peronismo al populismo y/o a la representación local del nazismo (Galasso, 2003), haciendo que este estuviera atravesado por contradicciones y polémicas.

El discurso de cierre del Congreso, estuvo a cargo del Presidente J D Perón. En el planteo los lineamientos de la doctrina de la Tercera Posición, en un mundo signado por la bipolaridad. Este discurso comenzó a circular durante la década del 50 bajo el título “La comunidad Organizada”. En este texto aparece claramente una diferenciación sustancial con el liberalismo y en especial con la concepción que posee el mismo en relación a las relaciones sociales. Se hace hincapié, entre otras cuestiones, en la necesidad de enfrentar el individualismo a través incorporar principios de gobierno que no contemplan a los individuos en forma aislada y en contraposición con el Estado. Se recurre a la noción de “comunidad”, pero no en el sentido que lo hacían los tecnócratas que promovían la promoción comunitaria desde la teoría del desarrollo, en el marco del Programa de la Alianza para el Progreso, sino que la noción de comunidad, es la de una comunidad organizada, que como bien plantea Ricardo Sidicaro “esta idea de comunidad organizada se proponía como alternativa al individualismo liberal y al colectivismo marxista. La primera de esas cosmovisiones se desinteresaba totalmente de lo que sucede con el hombre, decía Perón, en tanto que la segunda lo oprimía y anulaba totalmente. Así, el peronismo, a su entender, se colocaba en el justo medio y en busca de la armonía entre individuo y sociedad” (Si-

de otra omisión importante ya que era un momento histórico político, en el cual se recomendaba tanto a los gobiernos como a la academia la formación de cuadros técnicos que pudieran intervenir en las comunidades, en especial rurales con el fin de vincular las mismas a los proceso de modernización de la sociedad en su conjunto. Se puede suponer, en el marco de las conjeturas posibles, que dado que varios de los integrantes del Grupo 65 fueron víctimas de persecuciones, exilios (Norberto Alayon, Juan Barreix, Ezequiel Ander Egg) y en el caso de Luis María Frum⁴⁸ el mismo se encuentra desaparecido y cuya relación e implicancia con el Peronismo merece un análisis diferente; la ausencia, omisión, olvido así como la falta de referencia de los aportes y contribuciones que desde el Peronismo se realizaron para pensar-actuar esté vinculada al propio proceso histórico concreto, donde de alguna manera, se asumió desde la profesión la proscripción del Peronismo. Otra conjetura posible esté vinculada a suponer, que tanto los integrantes del grupo Reconceptualizador como del grupo de los Actualizadores, los unía algo en común, que no se mencionaba, que no se explicitaba pero que estaba ahí en la construcción de una mirada común acerca de la realidad social vinculada a una posición no peronista. Este texto, así como otros textos de la autoría del Gral. Perón y Eva Duarte no formaron parte del corpus bibliográfico que se leía y discutía en los espacios de formación académica de los /as trabajadores sociales de ese incipiente movimiento reconceptualizador, aunque seguramente eran leídos, discutidos y circulaban, como parte de los textos prohibidos, en los espacios de militancia política donde muchos/as trabajadores /as sociales participaban y desde realizaron críticas y aportes.

dicaro, 1995: 39). Esta propuesta, la de la comunidad organizada, se aleja del planteo de la lucha de clases, propuesto por el comunismo y el socialismo de la época y del liberalismo capitalista, para sostener la necesidad de realizar una propuesta de conciliación entre los intereses individuales y colectivos en el marco de una organización estadual que asegure la dignidad de todos, y de una democracia real, donde el único verdaderamente soberano y protagonista es el pueblo.

48 Luis María Frum docente investigador, militante peronista desaparecido en la última dictadura cívico militar (1976).

Sin entrar en detalles de la obra, y a los fines de este artículo resulta de interés señalar un punto importante, constituido por las reflexiones que realiza Perón en relación a la libertad. Aquí, el mismo se separa tajantemente del concepto de libertad individual sostenido por el liberalismo clásico, propone una idea otra de libertad, donde la libertad individual presupone la libertad de la comunidad en su conjunto. La libertad del individuo presupone anteriormente la libertad del conjunto. No hay sujetos verdaderamente libres en una comunidad que no lo es.

Este pensamiento se encuentra sintetizado en una frase del texto la comunidad organizada, capítulo X titulado “El grado ético alcanzado por un pueblo imprime rumbo al progreso, crea el orden y asegura el uso feliz de la libertad.....” donde afirma que “Es muy difícil que un hombre pueda realizarse en una comunidad que no se realiza” (Perón, 2006: 17)

Indagar, aunque más no sea de forma preliminar, cómo se fue dando la inclusión de la categoría liberación, así como el reconocimiento de las diferentes vertientes del marxismo y su re lectura latinoamericana, en términos de José Arico (Parisi A; 2015); posibilita la apertura y consolidación de un espacio desde el cual los/as trabajadores sociales argentinos podamos poner en discusión nuestra relación con las diferentes lecturas que se efectuaron del marxismo desde la militancia social, política y religiosa, así como también lugar que ocupa el trabajo social en la construcción del campo nacional y popular y en especial en relación con los procesos liberacionistas de nuestro pueblo.

Referencias bibliográficas

- ALAYÓN, Norberto y otros (1971). *ABC del Trabajo Social Latinoamericano*. Buenos Aires: Edit. Humanitas.
- ALAYÓN, Norberto, (1984). *Manual Bibliográfico de Trabajo Social*. CLACSO.
- ANDER EGG, Ezequiel. (1965). *Metodología y Práctica del Desarrollo de la comunidad*. Buenos Aires: Editorial Humanitas.
- ANDER EGG, Ezequiel. “Servicio Social para una nueva época” Edit. Humanitas Bs. As. 1966.
- ANDER EGG, Ezequiel. (1972). *El Trabajo Social como acción liberadora*. Buenos Aires: Edit. Humanitas.
- ANDER EGG, Ezequiel. (1975). *Formación para el Trabajo Social*. Buenos Aires: Edit. Humanitas.
- ANDER EGG, Ezequiel (1978). *Diccionario de Trabajo Social*. Buenos Aires: Editorial El Cid.
- ANDER EGG, Ezequiel. (1994). *Historia del Trabajo Social*. Colección: Política, Servicio Social y Trabajo Social. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- ARIAS, Ana. (2012). *Pobreza y modelos de intervención Aportes para la superación del modelo de asistencia-promoción*. Buenos Aires: Editorial Espacio.
- BARÓN DEL POPOLO, G. (2010). Reseña de “Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla en la Argentina”, de Gustavo Morello. *POLIS, Revista Latinoamericana*, 9 (26) [Fecha de consulta: 24 de enero de 2018].
- CAMPANA, Melisa (2010). tesis doctoral titulada “La Asistencialización de la Salud Pública. La Atención Primaria de la Salud en el Municipio de Rosario”, Universidad Nacional de Rosario. Mimeo.
- CONTI, Romina; HERMIDA, Maria; MESCHINI, Paula. “Retrospectiva crítica acerca del Movimiento de Re conceptualización. En: CHINCHILLA, M (Comp.) Actas del XX Seminario Latinoamericano de Trabajo Social y Encuentro académico nacional de la Federación Argentina de Unidades Académicas de Trabajo Social (FAUATS) - XXV aniversario “Desafíos del contexto latinoamericano al Trabajo Social” 24 al 27 de septiembre de 2012 ISBN 978-950-33-0974-2. Disponible en: http://www.ets.unc.edu.ar/xxseminario/datos/2/2ar_meschini_stamp.pdf. 2012.
- DE SANTA ANA, Julio (1978). *La Iglesia y el desafío de la pobreza*. Buenos Aires Argentina: Ed. La Aurora.

- DIÉGUEZ, Alberto (2005). "Actualización y Reconceptualización en el trabajo Social Argentino en los años 60-70" publicado en <https://www.margen.org/suscri/margen43/dieguez.html>. 2005.
- GALAZZO, Norberto (2003). "Peronismo y liberación nacional, Cuadernos para la otra historia". Buenos Aires: Centro Cultural Enrique Santos Discépolo.
- GRASSI, E., HINTZE, S. y NEUFELD, M. R. (Coords.) (1994). *Políticas sociales, crisis y ajuste estructural*. Argentina: Espacio Editorial.
- JARAMILLO, Ana (2007). "Forjando una nación: Scalabrini y Jauretche en la revista Qué sucedió en siete días". Buenos Aires: Ed. UNLa.
- KISNERMAN, Natalio (1973). *Introducción al Trabajo Social*. Buenos Aires: Editorial Humanitas.
- KRUSE, Herman. (1972). *Introducción a la teoría científica del servicio social*. Buenos Aires: Ed. Ecro. Serie ISI N° 1.
- KRUSE, Herman (1986). *Filosofía del Siglo XX y Servicio Social en América Latina*. Anexo Teología de la Liberación en Servicio Social. Buenos Aires: Ed. Humanitas.
- KRUSE, Herman (1971). "La Reconceptualización del Servicio Social en América Latina", en Revista Selecciones de Servicio Social N° 13. Buenos Aires: Ed. Humanitas.
- LAGUADO DUCA, Arturo (2011). "La construcción de la cuestión social El desarrollismo post peronista". Buenos Aires: Ed. Espacio.
- OSSUNA, Florencia. "El Ministerio de Onganía". Un análisis de la conformación del Ministerio de Bienestar Social (1966-1970)" Anuario de la Escuela de Historia *Virtual* – Año 8 – N° 11 – 2017: pp. 69-91. ISSN: 1853-7049 <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria>.
- NAHON, RODRIGUEZ ENRIQUEZ, SCHÖRR. (2006) "Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano" en *El pensamiento latinoamericano en el campo del desarrollo del subdesarrollo: trayectoria, rupturas y continuidades*. CLACSO, Buenos Aires, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/becas/critica/critica.html>.
- NETTO, J. P. (2005). "A Reconceituação: ainda viva, 40 anos depois". In: ALAYÓN, N.(Org.). *Trabajo Social Latinoamericano. A 40 años de la Reconceptualización*. Buenos Aires: Espacio.
- PARISÍ, Alberto (2005). "Los avatares del liberacionismo en la historia de América Latina" publicado en *Revista Conciencia Social Nueva época Publicación de la escuela de Trabajo Social Universidad Nacional de Córdoba* Año V N° 7 – 8 Edición Doble.
- PARISÍ, Alberto; PERALTA, Ma. Inés; PINOTTI, Gabriela; CUELA, Silvina; BOSIO, Ma. Teresa; VIDELA, Vanesa; SUÁREZ BALDO, Va-

- entina (2015). “La pregunta por la necesidad de una nueva teoría crítica”, *Revista de Trabajo Social “Plaza Pública”* FCH, UNCPBA, Tandil, Año 8 - Nº 14.
- PARISÍ Alberto; PERALTA, María Inés; VIDELA, Vanesa (2012). “La pregunta por la necesidad de una nueva teoría crítica”. Universidad Nacional de Córdoba. Escuela de Trabajo Social, ponencia presentada en el XX Seminario Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social.
- PONZA, P. (2013). “Peronismo, marxismo e intelectuales de izquierda en tiempos de proscripción”. *Naveg@mérica. Revista Electrónica Editada Por La Asociación Española De Americanistas*, (11). Recuperado a partir de <http://revistas.um.es/navegamerica/article/view/183611> (Consulta: 16/01/2018).
- PORZECANSKI, Teresa (1976). “Nuevos enfoques sobre objetivos, ideología y filosofía del Servicio Social”, en *Selecciones del Servicio Social*, a IX, N 29, Buenos Aires, 2 Cuatrimestre.
- REPETTI, Gustavo Javier (2011). “Algunas reflexiones sobre el movimiento de Reconceptualización del Trabajo Social argentino, en el contexto latino-americano” en *Revista Plaza Publica* nº 3, Tandil: FCH-UNCPBA.
- ROZAS PAGAZA, Margarita (2001). *La intervención profesional en relación con la Cuestión Social*. Buenos Aires: Espacio.
- SEOANE, Maria (2004). *Argentina El siglo del Progreso y la oscuridad*. Buenos Aires: Ediciones Planeta.
- SIDICARO, Ricardo (1995). “Contribuciones para el estudio de las ideas políticas de Perón”, *Revista Estudios Sociales*, Año 5, Nro. 8, Santa Fe.
- SIEDE, Virginia (2015). “Trabajo social, marxismo, cristianismo y peronismo: el debate profesional argentino en las décadas 60-70”. - 1a ed. - La Plata: Dynamis.
- TENTI FANFANI (1991). “Pobreza y política social: más allá del neo asistencialismo”. En Isuani E, Lo Vuolo R, Tenti Fanfani E. *El estado Benefactor. Un paradigma en crisis*. Buenos Aires: CIEPP, Ed. Miño y Dávila.
- TORRADO, Susana (2012). *Historia de la familia en la Argentina Moderna (1870-2000)*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.
- TRABI, Bibiana (2006). *La dimensión técnico instrumental en Trabajo Social. Reflexiones y propuestas acerca de la entrevista, la observación, el registro y el informe social*. Buenos Aires: Ed. Espacio.
- TRACHITTE, M (2014). “La dimensión política en la intervención profesional del trabajo social. Su estudio en la Argentina”. I Jornadas de Investigación en Ciencia Política / Coordinado por Diego Gantus. - 1a ed. - Paraná: Universidad Nacional de Entre Ríos, 2008. CD-ROM.

Dilemas actuales acerca del Pueblo y la Patria

Oscar Madoery

Introducción

Una premisa central orienta estas reflexiones: la tradición nacional y popular argentina y latinoamericana sintetizó en las nociones de Pueblo y de Patria el desafío de construir comunidades basadas en la inclusión de las mayorías sociales, en el seno de sociedades nacionales soberanas, independientes y justas. De esta manera buscó ensamblar los dos problemas centrales de la historia regional: la cuestión social y la cuestión nacional.

Sin embargo, estas dos nociones están siendo cuestionadas desde diversos dispositivos de poder y de generación de sentido social. El actual orden civilizatorio neoliberal afecta el potencial transformador tanto del sujeto como del lugar, ya que busca despojar a los habitantes de toda referencia situada. El principal objetivo ya no es el mercado (controlado crecientemente por poderes concentrados) ni el estado (cooptado y apropiado por poderes fácticos). Esto no significa que la disputa de mercados y estados esté concluida, ya que son propósitos perennes del poder neoliberal; significa que el foco prioritario se desplaza a la conciencia telúrica, a sujetos que preserven memorias y arraigos, que fortalezcan lazos comunitarios de convivencia, que luchen por la vigencia efectiva de derechos sociales.

Esta cuestión representa un problema teórico pero también político, e introduce la pregunta por la real vigencia y los alcances de los movimientos nacionales y populares en la región. El camino elegido en este artículo es ofrecer, primero, una consideración de las nociones de Pueblo y de Patria apoyado en las propuestas de autores latinoamericanos. Luego, realizar un esbozo de interpretación de los alcances y sentidos del neoliberalismo, para concluir con una serie de interrogantes abiertos.

Dos nociones centrales

Scannone (2009) sostiene que la condición histórica de aguda injusticia y pobreza, facilitó a la filosofía latinoamericana su punto de partida, al plantearle un cuestionamiento ético-histórico ineludible y ofrecerle un horizonte de comprensión mediado por esa situación. La noción de Pueblo surge desde un pensamiento enraizado en el suelo que habitamos, un Estar que precede al Ser, en palabras de Kusch (2012a); una indignancia que antecede la reflexión y la decisión y que se expresa como sabiduría popular, como orientación al bien y como comprensión especulativa a partir de esa condición (Scanonne, 2009:75).

Pueblo es lo masivo. Es la mayoría social, pero que no engloba a todo habitante de la sociedad, ya que Pueblo es diferente a lo privilegiado, a lo elegido, a lo elitista. Para el liberalismo jurídico europeo, el Pueblo designaba al conjunto de hombres libres capaces de acordar una unión voluntaria para formar gobierno. Se trató de una idea fundante aunque excluyente, porque dejaba fuera a aquellos que por diferentes razones (raza, sexo, religión, riqueza), carecían de la madurez necesaria para constituirse en ciudadanos. En América Latina, por el contrario, las complejas realidades sociales y culturales gestadas desde la conquista, convierte a esos sujetos excluidos en principales protagonistas de lo popular (Argumedo, 2000: 208).

Dice Casalla (2003) que la *alquimia colonial* mezcló clases y hombres generando una particularidad vital e histórica que es la del pueblo dominado: quien manda y quien obedece tiene más que ver con la cultura que con la economía, ya que las ubicaciones básicas en la sociedad se predeterminan aún antes del ciclo de explotación y desarrollo económico, debido a una fractura ontológico-política originaria, que ubica al nativo (sea indígena primero o criollo o mestizo después), como inferior (p. 365). Por eso, en Nuestra América Pueblo es lo segregado, son los condenados, los olvidados, los marginados.

Pero fundamentalmente Pueblo es lo arraigado, quien siente amor por su tierra, por su suelo que opera como domicilio existencial que provee un horizonte simbólico, desde donde se ordena el mundo (Kusch, 2012b). Es la primera forma de la sabiduría, de definir una relación comunitaria con aquello de lo cual se proviene, simplemente porque se *está*, sostiene Cullen (2017). Y agrega este autor que a

diferencia del proyecto moderno que en cuanto *yo pienso* se eleva a la universalidad lógica de la ciencia, el pensamiento popular abona un *nosotros estamos*, que comienza con un arraigo en comunidades históricas que componen un núcleo vital (43). Esto significa que existen actitudes, principios y valores dentro de un Pueblo, que solo para él tienen auténtica vigencia. Sin suelo no hay arraigo y sin él no hay sentido ni cultura, sería la fórmula de la geocultura kuscheana según Mareque (2009).

Pueblo también es lo diferente a uno mismo. Es el que reconoce la alteridad, el que comprende que existe un Otro. Para ser Pueblo hay que despojarse de individualismo y hay que recuperar compromisos y solidaridades.⁴⁹ Esto es bien distinto a una pretendida neutralidad axiológica, ya que habitar un lugar es no ser indiferente a lo que allí ocurre, a sus dramas y sus miserias. Ser Pueblo es afirmar un horizonte de justicia social.

No es un sujeto pre-constituido, sino que se forja en situaciones que moldean su espiritualidad, configuran su carácter y tipifican su comportamiento (Ardiles, 1974: 11). Por eso, Pueblo está definido políticamente nos alerta Dussel (2006: 89), para quien aquello que lo constituye es la acción política y no otra cosa. No hay homogeneidad en el Pueblo, lo caracteriza la diferencia y lo aglutina el proceso contingente que articula esas diferencias. “El pueblo no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales” (Laclau, 2011: 97), su unidad de grupo se produce en la articulación de demandas que van constituyendo una subjetividad social más amplia (99). El Pueblo en acción reconoce las contradicciones concretas que se expresan en cada momento; y toma posición, no se mueve por purismos, ni neutralidades, ni disimulos. Con otras palabras, Cullen (2017) abona una idea similar cuando sostiene que lo popular nace de la resistencia: resistencia a la imposición de un futuro que signifique una huida de la tierra; resistencia a la implantación de una conciencia individuo pretendida por el mercado; resistencia a configurar una historia que suprima lo simbólico, que provean síntesis ideales que eviten tomar partido (68); resistencia al olvido que impida recordar estar en un espacio social disputado y cargado de tensiones.

49 La Patria es el otro sería la versión contemporánea de ese legado

Por ende, hay Pueblo en toda forma política donde el Otro sea reconocido, aunque no necesariamente visto como *hostis*, sino como *alter*.⁵⁰ Lo popular no busca la eliminación física de lo distinto ni su anulación cultural (como sí lo impuso la dominación colonial y luego imperial), sino su contención hegemónica (como lo propone el programa populista). Para ello, los Pueblos se constituyen en una relación de mediación con un líder, los acompañan porque proveen conducción al proceso de transformación y sintetizan gráficamente las tensiones políticas fundamentales. Líderes a los que interpelan y reemplazan llegado el caso; por eso el Pueblo es el verdadero sujeto protagonista de los procesos históricos latinoamericanos.

La Patria es la tierra del Pueblo; un fundamento mítico y ontológico del pensar americano, ese *estar siendo* como modo de existencia de un territorio mestizo. Es primacía del lugar y su ausencia una condición generalizada de desarraigo. Es suelo que se habita obligadamente y del cual no puede el sujeto dejar de comprometerse (Kusch, 2012b); es fidelidad al mundo sensible, de los afectos, es conexión con la vida diaria, es identidad construida y nunca fija, es sentimiento de pertenencia. Patria como comunidad organizada en torno a un modo común de convivencia y de gobierno; enraizada en un tiempo y un espacio que recoge una historia común y expresa un destino común (Casalla, 2003: 47).

Patria es siempre un proyecto abierto que cubre con un manto cultural y simbólico al Pueblo, quien reclama definir un modo de reproducción económica que lo incluya, un modo de relación social que lo reconozca y un modo de regulación institucional que lo respete. Como escribió Osvaldo Soriano (1992) “nada de patriotismo mesiánico ni de nacionalismo venal; solo la insistencia en construir algún día, una Patria en la que sus habitantes puedan sentir que están buscando lo mejor para todos y no la fortuna de unos pocos”. De eso se trata la Patria en la perspectiva nacional y popular.

No se pueden pensar separadamente el Pueblo y la Patria. Si al Pueblo lo define una ocupación telúrica del espacio, arraigada, a la Patria la define una orientación ético-mítica: ética porque es deber

50 En palabras de Aboy Carlés en el Seminario sobre Populismo, UNR, Rosario, noviembre de 2017.

con el otro que ocupa el mismo suelo y mítica porque es comunidad de origen y destino. Así, permite ubicar la cuestión cultural en sus justos términos: los de un compromiso de justicia para todos los que habitan el lugar común. Y permite ubicar la cuestión política en sus justos términos: luchar por una Patria justa, libre, soberana. Pero el neoliberalismo afecta esa relación vital.

Alcances neoliberales

El neoliberalismo representa un orden civilizatorio, algo más relevante que un conjunto de recetas económicas; no es la consecuencia necesaria del avance tecnológico ni el resultado lógico del desarrollo de los mercados, sino la expresión contemporánea de un sistema mundo de jerarquías y exclusiones exacerbadas, de un capitalismo tan globalizado como ilimitado. Opera tanto en el plano internacional, nacional, local y a nivel de sociedades e individuos.

Muchas cosas se pueden decir de sus alcances: que se trata del capitalismo en su fase de globalización financiera y consumista; que es el mundo organizado alrededor del mercado como enunciador colectivo, desplazando al estado y el derecho; que es un modo de acumulación que despoja territorios o que representa, por el contrario, el único camino posible para el desarrollo. Pero aquí nos interesa analizar sus efectos sobre el lugar y sobre el sujeto.

Desde sus primeras manifestaciones en el siglo XX, el neoliberalismo viene afectando al suelo como dador de sentido, buscando convertirlo en mera superficie donde los procesos económicos y sociales se despliegan. En esto contribuyen diversos mecanismos, como la economía financiera que a diferencia de la economía productiva no tiene ámbito de referencia. El sistema financiero opera cada vez con más autonomía de la producción mundial de bienes y servicios y su lógica especulativa y volátil se desacopla de los sistemas productivos territoriales.⁵¹

51 A nivel global, paraísos fiscales alimentados por fondos buitres, fuga de capitales y endeudamientos permanentes, operan como las correas de transferencia de recursos desde los territorios hacia los nodos financieros internacionales.

Asimismo, la desregulación representa el corrimiento del control estatal como construcción institucional de base territorial y la anulación de los límites posibles a los procesos de acumulación. La concentración del capital se vale de reformas “modernizadoras” y mecanismos de desviación de crisis que implican permanentes transferencias espaciales.⁵² Este es el auténtico rostro de la globalización actual, que incrementa la insustentabilidad de las prácticas propias del capitalismo, porque implica que todo se convierte en exterioridad apropiable: la naturaleza y sus recursos sometidos a explotaciones, y las personas sometidas a despojos y/o desplazamientos. Su despliegue no acepta reparos sociales ni ambientales; en el neoliberalismo, el capitalismo sustentable es un oxímoron.

Hay aquí un problema político para América Latina, porque mientras se postula que el espacio ya no cuenta, se reasignan centralidades territoriales y funcionalidades subalternas y periféricas. Como ninguna lógica de poder está desubicada (Han, 2016), desde los centros de poder globales y locales se desvalorizan y deslegitiman las acciones y las instituciones de aquellos países que formulan reivindicaciones soberanas y defienden formas propias y autonómicas, considerándolas marginales o autoritarias, condenadas a quedar fuera de un mundo donde ya no hay fronteras. De este modo, se profundizan las jerarquías espaciales propias de la modernidad/colonialidad (Castro Gómez, 2007).

Hay además un problema teórico: la neutralización cultural y simbólica de los lugares en aras de un escenario único global, descarta formas de pensar y modalidades locales de configurar el mundo; sus construcciones comunes y sus experiencias democráticas se destiñen; sus habitantes se alejan de los caminos propios, alternativos. El neoliberalismo “necesita producir un hombre nuevo, volátil como la propia mercancía”, ya que el mercado presiona sobre las vidas con el deber de construir una experiencia feliz y realizada (Aleman, 2016: 14).

Para ello, se apoya en dispositivos que actúan en la estructura psíquica de las personas, sus gustos, sus deseos, sus preferencias, de manera de convertir obligaciones ciudadanas en cargas morales, in-

52 A través de maquilas, enclaves, extractivismos, etc.

terrumpir acuerdos sociales en nombre de un esfuerzo que siempre es individual, modificar parámetros comunes abonando la búsqueda del éxito a cualquier precio. Pretende que cada persona se desentienda del cuidado de lo público y se desligue del respeto por los derechos humanos universales y efectivos. También se ataca sistemáticamente al trabajo, como lazo de inserción, factor de inclusión y ciudadanía, y se ataca la cultura como campo ético, simbólico, comunitario, para que los registros de las personas ya no estén guiados por una memoria y un legado que provea solidaridades y responsabilidades.

Se promueven subjetividades atrapadas en mandatos de rendimiento y goce, e idearios de libertad donde todo depende del esfuerzo individual, de la voluntad y méritos propios.⁵³ Si ya no se trata de construir una sociedad mejor desde lo común, todo límite, toda regulación es concebida como restricción y no como regla de comportamiento social, contribuyendo a resquebrajar la trama social solidaria, provocando nuevas fricciones y rupturas sociales.⁵⁴

La construcción comunicacional de sentido busca que la democracia no seduzca sino que escandalice, al vincularla a la corrupción, la insensibilidad de los dirigentes, el oportunismo, al tiempo que se combate todo aquello que la fortalece: el compromiso, la militancia, la movilización popular. Busca que la decisión, propia de grupos motivados que luchan por sus derechos ceda paso a la opinión, basada en una masa positiva de datos que no compromete al emisor (Han, 2017). Para ello, recurre permanentemente a lenguajes amables que muchas veces no son otra cosa que la clausura de planteos opuestos a un pensamiento único de vocación universal.

El neoliberalismo necesita sujetos desorientados, sin contorno y sin lazos; apáticos, esto es despreocupados e insensibles; interpretados por voces mediáticas que explican la realidad; representados, porque la participación y el protagonismo son peligrosos; atemorizados, demandantes de referentes que provean seguridad y encabecen cruzadas contra la corrupción y los *cepos*; endeudados, para poder acceder a

53 Desde esa postura, se impugna la ayuda social estatal, que “alimenta vagos”.

54 Por ejemplo, entre quienes tienen un trabajo fijo y quienes carecen de estabilidad laboral.

todas las oportunidades del mercado. De este modo, lo que satisface aspiraciones individuales es el capitalismo y no la democracia.

Pero, a su vez, ese capitalismo neoliberal es el escenario de la frustración individual y social, de la consagración de la exclusión, del fin de la utopía del tiempo redentor para millones de descartados sociales. Personas conscientes que en el futuro no llegará el progreso, sino la confirmación de estar fuera de la sociedad, encerrados en sus mundos de vida que coexisten espacialmente con la sociedad visible, positiva, pero habitando sus márgenes, revolviendo sus desechos. Esto también es producción radical de subjetividad. Entre el empresario de sí mismo, dispuesto a sentirse ciudadano del mundo y el apartado social, invisible en su propia tierra, el neoliberalismo desgrana al sujeto popular y neutraliza al suelo como fundamento.

Reflexiones abiertas para otra política latinoamericana

¿Es posible re-lanzar una defensa del Pueblo y de la Patria como un punto de construcción de la teoría y la acción política latinoamericana? ¿Es posible reintroducir una dimensión basada en el lugar y en el nosotros como orden alternativo, opuesto al dominio del espacio por el capital y a la preeminencia del individuo consumidor como actor central de la globalización?

La amenaza neoliberal se orienta no solo a desregular mercados y afectar soberanías instrumentales de los estados, sino a generar sujetos sin voluntad de constituirse en Pueblo y sin vocación de comprometerse con su Patria. De modo que nuestro dilema es tanto ético como político, e invita recuperar algunas certezas: reconocer que ni el suelo es un accidente ni el sujeto social está dado, sino que se trata de construcciones históricas basadas en proyectos políticos. A diferencia del clima de época que propone espacios sin registros, vidas sin vínculos, la Patria encuentra en el Pueblo su operador histórico y éste encuentra resguardo en su tierra, lo que no significa nostalgia, sino anclajes y destinos.

Sin embargo, para que ese vínculo opere como tal, reclama una necesaria unidad en torno a aquellas cuestiones capaces de movilizar la voluntad mayoritaria. Si las subjetividades neoliberales oscilan entre

el individuo encerrado en sí mismo y el marginal olvidado, la reconstrucción popular debe ser entendida como acción colectiva permanente, guiada por la articulación contingente de las diferencias en un proyecto con pretensión hegemónica, como proponen las experiencias nacionales y populares.

Para ello, habrá que recuperar lo que es propio del pensar y actuar popular latinoamericano, que es la toma de posición a partir de una particular comunidad de la que se forma parte y de la canalización de energías sociales detrás de una propuesta emancipadora, que confronte con las fuerzas excluyentes, que luche contra los poderosos pero también contra sus acólitos funcionales. Y esta tarea no solo acontece en gestas nacionales y electorales, sino en hechos cotidianos desde cada ámbito de inserción y de vida.

Porque Pueblo no es una noción abstracta, son discursos y prácticas del cuidado; acercamiento entre vecinos con lenguajes directos y convocantes; juicios en situación basados en razones y en intuiciones, en registros de la experiencia colectiva y en la sedimentación de acciones públicas que no esquivan la toma de posición; tareas comunitarias de contención; multiplicación de actividades militantes que acerquen otra política a los ciudadanos. Y porque Patria no es una noción abstracta, es comunidad de referencia, es lo propio, es Patria chica y Patria grande como lugar de la memoria, la verdad y la justicia. Será necesario actuar y pensar en términos de Pueblo y Patria para que la política adquiriera nuevamente el sentido de lucha por la inclusión y la ética se convierta nuevamente en vocación solidaria.

Referencias bibliográficas

- ALEMÁN, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires, Argentina: Grama ediciones.
- ARGUMEDO, A. (2000). *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue.
- ARDILES, O. et al. (1974). “Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica”. En Ardiles, O. et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp.7-26). Buenos Aires, Argentina: Editorial Bonum.
- CASALLA, M. (2003). *América Latina en perspectiva*. Dramas del pasado, huellas del presente. Buenos Aires, Argentina: Editorial Altamira.
- CASALLA, M. (2006). *Las políticas culturales y el pensamiento nacional*. Conferencia pronunciada en el Primer Congreso Argentino de Cultura, Secretaría de Cultura de la Nación, Mar del Plata, el 27 de agosto de 2006.
- CASTRO GÓMEZ, S. y GROSFUGUEL, R. (comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- CULLEN, C. (2017). *Reflexiones desde nuestra América*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Las Cuarenta.
- DUSSEL, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Editorial Siglo XXI.
- HAN, B. (2016). *Sobre el poder*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- HAN, B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- KUSCH, R. (2012a). *Geocultura del hombre americano*. Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross.
- KUSCH, R. (2012b). *Esbozo de una antropología filosófica latinoamericana*. Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross.
- LACLAU, E. (2011b). *La razón populista*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- MAREQUE, E. (2009). “Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch”. En E. Azcuy et al. *Kusch y el pensar desde América* (pp.53-72). Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross.
- SCANNONE, J. (2009). “Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano”. En E. Azcuy et al. *Kusch y el pensar desde América* (pp.73-76). Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross.
- SORIANO, O. (1992). “El día de la escarapela”. *Página 12*, Buenos Aires.

III. DESCOLONIALIDAD, FEMINISMO Y LIBERACIÓN

Emancipación, liberación y diferencia: contornos críticos para una revisión estético-política

Romina Conti

Una buena parte de las discusiones conceptuales que se dan al interior de la perspectiva descolonial⁵⁵ tiene como fundamento el debate sobre la tradición en la que se inscriben los conceptos que se ponen en juego en sus discursos. Incluso más allá de su operatividad concreta en el territorio de las experiencias y luchas sociales, los análisis sobre estas categorías nos remiten sistemáticamente a las raíces de estos términos y pretenden explicar, con esa genealogía, sus similitudes, diferencias y potencialidades. Bajo este mismo signo emerge también la disputa en la que se inscriben los conceptos de emancipación y liberación en los que nos interesó detenernos en el proyecto de investigación que dio origen a muchos de los escritos que se reúnen en este volumen.⁵⁶

55 Hemos indicado en algunas producciones recientes, que nuestra definición a favor del término descolonialidad se basa, en términos teórico-epistémicos, en adherir al uso que nuestros/as colegas argentinos/as vienen haciendo por el término *descolonial* este último tiempo con el objeto de facilitar el intercambio y aunar los sentidos y, desde una perspectiva político-epistémica, nos permite posicionarnos en función de los procesos y prácticas de resistencia y construcción social, cultural y académica, adscribiendo también a otras genealogías. Así, no radicaliza su crítica a los aportes de la teoría social por su carácter europeo, sino que asume críticamente muchos de sus elementos, se entrecruza con la tradición del pensamiento nacional (entre la que cuentan pensadores del mundo académico y político como Hernández Arregui, Arturo Jauretche, John William Cooke, Rodolfo Kush, entre otros), así como de otras corrientes latinoamericanistas y/o liberacionistas. En otras palabras, si bien nuestro trabajo se nutre de forma destacada por los aportes del Grupo Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad, de ningún modo se subsume a los aportes específicos de este corpus, sino que abreva en éstas y otras fuentes.

56 El presente capítulo ha sido gestado en el marco del Proyecto de investigación “Enfoque descolonial: debates teóricos e implicancias prácticas en torno a la emancipación y la liberación” (2016-2017; GIPSC-UNMDP), y especialmente en diálo-

Entre los aportes realizados a la distinción entre estos conceptos, sinónimos en buena parte de la filosofía occidental contemporánea, resalta el esmerado aporte de Mignolo que, en su texto “Desobediencia epistémica...” de 2010, detalla la distinción entre estos términos y jerarquiza enfáticamente el concepto de liberación por sobre el de emancipación. Mignolo observa que el concepto de “emancipación” pertenece a la Ilustración europea y su noción responde a los discursos tanto marxistas como liberales, corrientes en las que aún hoy se continúa utilizando. El concepto de “liberación”, por otra parte, ha sido un término geopolítico clave en el marco de los movimientos sociales de “liberación nacional” en África, Asia y América Latina. Para Mignolo, este concepto de liberación es superador del de emancipación ya que incluye dos proyectos diferentes e interrelacionados: la descolonización política y económica y la descolonización epistemológica. Las experiencias de estos movimientos de liberación darían cuenta de esos proyectos donde la categoría de “liberación” se muestra solidaria de la descolonización. La preferencia de este concepto en el análisis de Mignolo se funda, entonces, en los distintos terrenos geopolíticos en los que los identifica:

La “emancipación” fue el concepto utilizado para afirmar la libertad de una nueva clase social, la burguesía (traducida en el término universal de “humanidad” y asentando la base para exportar la emancipación en el mundo entero, a pesar de que Haití presentara las primeras dificultades para la universalización del planteamiento de la emancipación) y fue retomada en el siglo veinte en el discurso marxista para argumentar la “emancipación de la clase trabajadora” o de forma más reciente, para justificar las fuerzas emancipadoras de la multitud.

go con el de la Dra. María Eugenia Hermida. También ha sido parcialmente discutido en una intervención conjunta que fue presentada en las Jornadas internas del CIETP (Centro de Investigación en Estudios Poscoloniales de la UNR) organizadas por su Directora, la Dra. Laura Catelli y realizadas en noviembre de 2017 en Rosario. En base a algunas de las discusiones suscitadas allí y a la deriva posterior de las investigaciones e intercambios, se ha transformado en un texto diferente, pero que continúa aquel diálogo del que surge, ahora en este volumen.

La “liberación”, en cambio, ofrece un espectro más amplio que incluye la clase racial que la burguesía europea colonizó (directa o indirectamente) más allá de Europa (o mejor dicho más allá del corazón de Europa, como en el caso de la colonización de Irlanda) y que subsume la noción de emancipación: Fanon observó hace tiempo que no se trata sólo de descolonizar al colonizado sino también (y quizás fundamentalmente) al colonizador que es quien tiene las riendas del control de la economía y de la autoridad. (Mignolo, 2010: 22)

Aun comprendiendo la reconstrucción histórica que Mignolo hace de ambos conceptos, me interesa detenerme en ciertos elementos que formaron parte del conjunto de cuestiones ligadas al concepto de emancipación y que este autor no recupera en su retrospectiva. La intención no es precisar elementos históricos en pos de una reconstrucción más o menos “fidedigna”, sino traer al debate elementos y modos de subjetivación que indican otra potencialidad para la discusión sobre las cuestiones imbricadas en el campo semántico en el que se jugarían los conceptos en cuestión: emancipación-liberación-descolonización y diferencia. Se trata entonces de sumar a las interpelaciones con las que nos enfrentamos a este conjunto de conceptos con los que intentamos transformar nuestras realidades, una preocupación un poco más amplia que la de “descolonizar al colonizado y al colonizador”. Incluirnos en la tarea de desprendimiento, implicaría también descolonizar al descolonizador, que en muchos casos pretendemos ser nosotros mismos. Las líneas que siguen son el resultado de una primera aproximación a las cuestiones planteadas en la convicción de que se torna indispensable abrirnos a la complejidad de las categorías con las que trabajamos y con las que pretendemos criticar/transformar lo existente.

Mignolo señala que, en el discurso de la ilustración europea, el concepto de emancipación “propone y presupone cambios dentro del sistema que no cuestionan la lógica de la colonialidad”, lo cual es claramente cierto. Sin embargo, elimina del análisis de aquel período el modo en que la cuestión de la emancipación se instala en el debate epistemológico y estético/político que opone una subjetividad de la emotividad y el sentimiento a una subjetividad centrada en el cono-

cimiento de raigambre racionalista y cartesiana. Las disputas del siglo XVIII incluyen la fuerte crítica del romanticismo al racionalismo y hacen emerger una subjetividad que, con todo y universalismo, pone sobre la mesa de debate la cuestión de la centralidad del concepto, de la instrumentalización de la naturaleza, de la dominación de la humanidad y habilita, con esos debates, las discusiones sobre la existencia alienada de los hombres.

Es cierto que, como señala Mignolo, “–los estados nación emergentes en Europa eran, simultáneamente, nuevas configuraciones imperiales (en relación con los anteriores imperios monárquicos como España y Portugal)” (Mignolo, 2010: 21), pero estas configuraciones no se dan sin conflicto y dejan tras de sí diversos focos de resistencia. Simplificar la historia ha sido siempre una herramienta crítica que permite construir con claridad los nodos que se pretende atacar, pero cuando se intenta fundar en esa versión de la historia la legitimidad de un concepto, como este es el caso, debe aplicarse a ambas justificaciones. La reducción de los matices en los contextos narrados hace perder de vista, también, que aún en esa descolonización que Mignolo reivindica –que “durante la guerra fría, planteó la liberación de las colonias del control europeo” (Mignolo, 2010:22)– se mantuvieron lógicas coloniales que se encarnaron en lo que varios autores han denominado “colonialismo interno”.⁵⁷ Estas cuestiones nos obligan a pensar que la perspectiva de la descolonialidad no se hace fuerte en los análisis macro, de las grandes estructuras y las miradas globales, sino que justamente por tratarse de lógicas de sentido, tiene que ser atravesada profundizando en el particular, relevando el fragmento, los intersticios que las grandes teorías pasan por alto. La cuestión de la emancipación presenta esos intersticios que vale la pena revisar. “Si bien la modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América, fue a la vez una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contrahegemónicas...” (Rivera Cusicanqui, 2010: 53)

57 Silvia Rivera Cusicanqui indica que este concepto de colonialismo interno aparece tematizado ya en la obra de Pablo González Casanovas, “casi nunca citado” y publicado en 1969. (Rivera Cusicanqui, 2010: 66).

Pese a los cánones de lectura del siglo de la ilustración europea, hay una escena en medio de esa homogeneidad del “*sapere aude*” y la universalización absoluta de un modelo de humanidad como dominio del mundo, que merece ser tenida en cuenta dentro de los debates descoloniales. Se trata de la escena estética y de lo que ella implica en tanto crítica a la dominación del concepto y la instrumentalización del mundo. Como señalábamos arriba, los debates del Romanticismo, especialmente en la literatura europea, cuestionaban fuertemente la estructura social de la época y reclamaban un orden diferente para la vida humana, donde el arte y la experiencia estética jugaran un rol fundamental. La delimitación de un dominio autónomo para la esfera del sentimiento, que Kant había consolidado en la *Crítica del Juicio* se volvía insuficiente para los románticos, ya que lo que este dominio ponía en juego era la existencia concreta de un modo *otro* de la relación con el mundo y con el resto de la humanidad. Este modo diverso oponía la lógica del particular y la diferencia como constitutiva de la experiencia estética, contra la lógica de la totalidad y la identidad como constitutiva de la experiencia cognitivo-racional, o epistemológica clásica. La distinción entre estos dominios, como lógicas de sentido, tiene su antecedente en la diferencia entre juicios determinantes y reflexionantes que realiza el propio Kant.

Las *Cartas sobre la educación estética*, de Schiller, texto en el que por otra parte aparece tempranamente el concepto de enajenación, planteaba –desde luego en el marco del idealismo– las implicancias de la experiencia estética para la emancipación social. Lo que estos esfuerzos destacaban, con todo y universalismo europeizante, era la necesidad de realizar un cambio completo en el modo de constitución de la racionalidad humana y su visión de mundo. Así, “la racionalidad moderna no puede reducirse a un proceso único y teleológico, sino que debe entenderse como una dinámica radicalmente heterogénea (Castro Gómez, 1996: 57). Esta es la lectura que encarnó luego la Escuela de Frankfurt dotando de materialismo marxiano algunas de estas ideas previas y llevando a cabo también una imbricación profunda entre emancipación y experiencia estética, en un contexto de dominación determinado que fue el del nazismo.

La contracara estética de la modernidad, aunque sin encarnar el contenido de los discursos descoloniales, habilitaba la lógica de la descolonialidad por sus cuestionamientos a la estructura social y política y por su denuncia de una epistemología de dominio. Tanto en el ámbito de la experiencia estética como de la producción artística, la lógica de la multiplicidad y la heterogeneidad se instala desde el predominio de la imagen o de la idea estética contra el del concepto. En sus estudios sobre la imagen, Rivera Cusicanqui ha observado la potencialidad descolonizadora de este acento puesto en las imágenes y su complejidad, desde su perspectiva, en la situación colonial las palabras encubren más que revelan y como resistencia a ese encubrimiento “el lenguaje simbólico toma la escena” (Rivera Cusicanqui, 2010: 13).

Como recuerda García Canclini, desde ese mismo escenario moderno que Mignolo quiere apartar de la lógica del “desprendimiento”, “emanciparse es recuperar la totalidad de las fuerzas y facultades humanas” (García Canclini, 2014: 269). Y aunque los rasgos de totalidad y creación implícitos en aquellos discursos modernos se desvanecen en el siglo XX, e identificamos un conjunto heterogéneo de referentes dominadores: “la burguesía o el capitalismo; los países coloniales o imperialistas; las dictaduras; el machismo; el colonialismo interno de cada país, también llamado dominación étnica o racismo; el autoritarismo de los padres o dominación escolar” (270), la mirada emancipatoria no desaparece sino que abandona su carácter macro y totalizante para modificarse en dos sentidos fundamentales. Por un lado, interpreta la interdependencia de todos estos modos de dominación, aun reconociendo la carencia de una teoría social que explique sus conexiones. Por el otro, entrevé la opacidad creciente de las estructuras y redes de dominación, y por tanto la dificultad de identificar a los actores y los dispositivos responsables de las nuevas opresiones.

Este viraje de lo totalizante a lo particular en torno a la emancipación estuvo también pensado por Laclau cuando sostenía que, en tanto desde el siglo XX experimentamos una “pluralidad de emancipaciones contingentes y parciales”, esto hace ilusoria la antigua idea de una emancipación que eliminara la dimensión de poder, o incluso su comprensión reducida como sinónimo de dominación, dado

que el poder es inmanente a las relaciones sociales, la emancipación se juega entonces en una escena heterogénea y fragmentaria de diversas disputas por el reconocimiento y la hegemonía (Laclau, 1996).

Pero la escena moderna del surgimiento de la estética nos muestra ya que el concepto de emancipación siempre estuvo enmarcado en las lógicas de lo particular y del fragmento, por debajo de las construcciones hegemónicas de algunos discursos sociales. El propio García Canclini, aún con sus referencias a múltiples categorías englobadoras, observa que “quizá el arte más estimulante de hoy sea el que busca renovar la convivencia en tensión con la crítica que hace visible el disenso entre la región de la sensibilidad y los regímenes de comprensión” (García Canclini, 2014: 281).

Este disenso ha sido parte histórica de las estrategias de dominación en sus diferentes variantes, porque los regímenes de comprensión, en los términos de una epistemología de traducción y de uniformidad han opacado la región de la sensibilidad sin cuya inclusión no podemos instalarnos en una “epistemología de las ausencias”, al decir de Santos. Entre las ausencias se encuentra esa dimensión estética que remite al fragmento, a la particularidad, al contra-instrumentalismo, a la suspensión del tiempo productivo. Entre esas ausencias, producto de lo que Rancière denomina “el reparto de lo sensible”, está la esfera de vivencias y reflexiones que solo emerge si traemos a la historia de la categoría de emancipación todas sus aristas y no solo las que nos quedan al “rascar la cáscara” de la modernidad.

Mignolo plantea en su texto que “emancipación y liberación/descolonización son dos tipos de proyectos ubicados en diferentes terrenos geo-políticos” (2010: 20) y reconoce que lo importante sería no dirimir una disputa por la corrección de los conceptos, sino

...entender qué ofrece cada uno de ellos y para quién. Debemos preguntarnos: ¿Quiénes los necesitan? ¿Quiénes se benefician de ellos? ¿Quiénes son los agentes y los destinatarios tentativos de los proyectos emancipatorios y liberadores? ¿Qué subjetividades se activan a través de dichos proyectos? ¿Importa realmente la distinción aun cuando la emancipación tiene una dimensión universal que parece abarcar los intereses de toda la gente oprimida en el mundo? (21)

Pero sus interrogantes están cargados ya de valoraciones, su mirada es ya homogeneizante e identificadora. Apela a la consolidación de categorías que engloben las particularidades: emancipación vs. Liberación / descolonización. Al partir de respuestas pre-fijadas el alcance de los elementos que cada categoría ofrece se vuelve sesgado y la mirada que determina qué ofrece cada concepto y para quién se coloca ella misma en un terreno “geopolítico” indeterminado y al margen de los terrenos que identifica como opuestos, condenando uno de ellos y lo que pudiera ofrecer.

En este sentido nos parece potente la exhortación de Rivera Cusicanqui a limitar el discurso de la geopolítica del conocimiento:

No solo porque la “geopolítica del conocimiento” de signo anticolonial es una noción que no se lleva a la práctica, y que más bien se contradice a través de gestos de recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del sur. También porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos (2010: 65).

Para Rivera, “el multiculturalismo de Mignolo y compañía es neutralizador de prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y descolonización” (68). Siguiendo esta perspectiva, podemos también cuestionar el carácter descolonizador de la línea tajante que Mignolo traza entre emancipación y liberación, y preguntarnos –incluso con él mismo– ¿qué ofrece esta distinción y para quién?

Interpelar los conceptos del esfuerzo reflexivo descolonial implica interpelar-nos en torno a las prácticas de experiencia y pensamiento contemporáneos en el marco de los procesos de “desprendimiento” que nos interesa destacar. Esto difícilmente pueda hacerse apelando únicamente a una genealogía, aunque se nutra de ella, como de todos los elementos posibles. Abordar el problema descolonial desde la epistemología tradicional, aunque incluyamos términos que designan particularidades, en la práctica solo las oculta y las subsume.

La revisión que aquí emprendemos no tiene como finalidad llegar a sentencias determinadas que nos brinden una certeza conceptual

que nuevamente oculte particularidades, justamente es esa práctica de neutralización del gesto descolonial lo que queremos evitar. Por el contrario, la intención es hacer emerger las diferencias, los disensos, las particularidades para las que queremos buscar estrategias de irreductibilidad. En ese sentido, el debate sobre las categorías de emancipación y liberación nos ofrece aquello que silencia: la pregunta por las condiciones de la resistencia. Porque es en la resistencia donde estos proyectos de ruptura –independientemente de su preferencia nominal–, se gestan y se empoderan. Las escenas políticas actuales de nuestros países latinoamericanos presentan múltiples y heterogéneas formas de resistencia en las que deberemos profundizar para pensar, materialmente, la cuestión de la descolonización.

De esa forma, interpelarnos implica, al contrario de excluir, desplegar nuestras categorías, multiplicarlas, desprenderlas del carácter englobante del discurso de la dominación, no reducirlas a la mirada sesgada del conocimiento académico, sino hacer el esfuerzo por encarnarlas, sentirlas, atravesarlas con toda la dificultad que supone la contingencia.

La inclusión del elemento sensible-estético en este enfoque apela a escapar de la uniformidad, aún de la uniformidad descolonizadora. Así, Rivera apela por ejemplo a la noción de *ch'ixi*, que “obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero excluido” (69). Tomaré este punto de partida para desplegar un último apartado acerca de la heterogeneidad y la diferencia.

Hemos señalado hasta aquí el modo en que tanto la categoría de emancipación como la de liberación se apuntaron y se apuntan a la tarea de desarmar el tejido totalizante que se trama en la cultura y en la vida de las sociedades contemporáneas atravesadas por la colonialidad. Hemos reflexionado sobre la manera de entender los contornos que separan ambos conceptos y la fertilidad que entrevemos en la posibilidad de trascender la discusión terminológica en la clave habitual del academicismo, para encarnar esas y otras ideas, de un modo más fértil para la transformación.

Voy a sostener aquí que la cuestión de la diferencia está en el centro del pensamiento descolonial como un problema. Esa cuestión de la diferencia contiene anidado el problema de la identidad. Como

sabemos, las conceptualizaciones más clásicas del pensamiento occidental en torno a lo identitario han vinculado el problema al de lo unívoco. Su raigambre clásica vinculada a los principios lógicos y a la constitución del famoso *ego cogito* cartesiano ha señalado una mutua relación del principio de *identidad* con el de *no contradicción*, de modo que la materialidad del problema –en el orden del discurso– ha imbricado lo identitario con el conjunto de determinaciones que hacen posible recortar una realidad, particularizando sus rangos de relaciones y composiciones, del resto de la realidad amorfa.

Fanon encarna magistralmente este problema, junto con la cuestión del cuerpo y la racialización, en uno de los relatos más célebres de *Piel negra, máscaras blancas*:

En el mundo blanco el hombre de color encuentra dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor del cuerpo reina una atmósfera de real incertidumbre. Sé que si quiero fumar, debo extender el brazo derecho y tomar el paquete de cigarrillos que se encuentra en la otra punta de la mesa. Los fósforos están en el cajón de la izquierda, debo retroceder un poco. Todos estos gestos los hago, no por costumbre, sino por un conocimiento implícito. Lenta construcción de mi yo, en tanto cuerpo, en medio de un mundo espacial y temporal, parece ser el esquema [...]

Yo había creado debajo del esquema corporal un esquema histórico racial. Los elementos que había utilizado no habían sido suministrados por «restos de sensaciones y percepciones sobre todo táctil, sinestésica, visual», sino por el otro, el Blanco, quien había entretejido mil detalles, anécdotas, relatos. (...) «¡Mirá, un negro!». Era el estímulo exterior que me señalaba con un dedo. Yo esbozaba una cierta sonrisa. «¡Mirá, un negro!» era cierto. Me divertía. «¡Mirá, un negro!» el círculo se estrechaba poco a poco. Yo me divertía abiertamente. «¡Mamá, mirá, un negro, tengo miedo!» ¡Miedo! ¡Miedo! El caso es que me temían. Quise divertirme hasta cansarme pero fue imposible. No podía más porque sabía que existían leyendas, historias, la historia, y sobre todo la historicidad que me había enseñado Jaspers.

Entonces el esquema corporal atacado en varios puntos, se derrumbó, dando paso a un esquema epidérmico racial. A esa altura no se tra-

taba del conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. (...) Pasé sobre mí una mirada objetiva, descubrí mi negrura, mis caracteres étnicos- y de pronto se me aparecieron, la antropofagia, la oligofrenia, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo: «Hay rico banania» (1974: 102-103)

Diferenciar supone siempre estereotipar, allí la identidad muestra su potencia cuando permite reducir y manipular. ¿Qué hacemos entonces con la diferencia? Pero ya no qué hizo el colonialismo, qué se construyó sobre esa díada de identidad y diferencia la modernidad-colonialidad-europea, sino qué hacemos nosotros, en el gesto emancipatorio/liberador al que pretendemos sumar nuestros discursos descoloniales.

En un recorte veloz propongo centrarnos en el problema de lo identitario cultural y revisar los supuestos de una superación de lo identitario, mencionado algunas líneas más arriba y que ha extendido durante mucho tiempo una aceptación fuerte en el campo académico:

Las naciones y las etnias siguen existiendo. Están dejando de ser para las mayorías las principales productoras de cohesión social. Pero el problema no parece ser el riesgo de que las arrase la globalización, sino entender cómo se reconstruyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos globalizados de segmentación e hibridación cultural (García Canclini, 1995: 113)

¿Cómo opera el abordaje de Canclini? Universalizando las diferencias y alteridades en un nuevo concepto que, con Groys, podríamos llamar de un “universalismo débil”. Se produce aquí un nuevo intento de apertura a lo *otro* que a poco de andar se muestra obturado por el mandato tradicional de la obligada clasificación y selección categorial. Canclini reproduce la lógica identitaria de la definición acabada de un orden que, aun en continua transformación, se vuelve asequible solo en la delimitación de sus bordes. “¿Cómo se reconstruyen las identidades?” pregunta García Canclini, y lo que se le escapa es que, probablemente, la pregunta sea parte del problema, dado que no podemos suponer sin más una ganancia para los discursos emancipatorios o libertarios de la descolonialidad en el impulso a “reconstruir identidades”. Qué ocurre si en ese anhelo identitario reside una potencia irreductible de exclusión:

...la noción de identidad como territorio es propia de los varones, y las formas organizativas que han adoptado los pueblos indígenas de Bolivia están todavía marcadas por el sello colonial de la exclusión de las mujeres. En un proyecto de renovación de Bolivia habrá que superar el multiculturalismo oficial que nos recluye y estereotipa, pero también dar la vuelta al logocentrismo machista que dibuja mapas y establece pertenencias. (Rivera Cusicanqui, 2010:70).

Rivera muestra aquí una particularidad dentro de esa heterogeneidad globalizada a la que Canclini apuntaba. Una particularidad en la que hace foco dentro de las heterogeneidades que a su vez unifican, por ejemplo, las diferencias de género que el fragmento de Rivera hace explícitas en su propia delimitación del *plano* del discurso.

El punto es entonces ver que la identidad no solo fue pre requisito de comprensión en la tradición occidental, sino también clave en la identificación de las diferencias y alteridades. Said había observado ya esa tendencia:

La fetichización y la celebración inexorable de la ‘diferencia’ y de la ‘otredad’ es, por lo tanto, un camino peligroso. Sugiere(...) la apropiación descuidada y la traducción del mundo por un proceso que aún con todas sus declaraciones de relativismo, despliegue de rigor epistemológico y experticia técnica, no puede diferenciarse fácilmente de los procesos del imperialismo. (1996:38)

Un cambio significativo en el punto de vista, comenzó a configurarse cuando a mediados del siglo XX empezó a gestarse el “pensamiento de la diferencia”, que priorizó las diferencias frente a los rasgos comunes o idénticos. El giro se produjo respecto del tradicional “definir la diferencia desde la identidad”, hacia un “definir la identidad desde la diferencia”. El problema materializado por Canclini se apoya en la continuidad de esa tradición con eje en la identidad, y avanza hacia una apuesta de síntesis a partir del concepto de *hibridación*. Pero Rivera nos advierte acerca de la reducción operada por este tipo de tratamiento de la diferencia, en especial en el caso de las cuestiones indígenas:

El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora.” (Rivera Cusicanqui, 2010:62)

Expresar una indefinida complejidad mediante una forma conceptual cerrada como la de “hibridación” es para Cusicanqui una estrategia de desaparición. Contra ello, se alza el despliegue de lo irreductible que interrumpe en la linealidad del canon para plantear otra comprensión del problema de lo identitario abriendo el espacio a lo incomprendido y a lo ausente:

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea *aymara* de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra *ch'ixi*, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales *ch'ixi* que pertenecen a tiempos inmemoriales, a *jaya mara*, *aymara*. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos.” (69-70)

La apelación al *aymara* que emprende Cusicanqui parece desprenderse de esa observación que tan claramente esbozó Boaventura de Souza Santos y que también es pertinente para encuadrar nuestra primera discusión con Mignolo: “nos enfrentamos a problemas modernos para los cuáles ya no tenemos soluciones modernas” (Santos, 2009: 150). Rivera insiste en que parte de esas soluciones modernas que debemos dejar de considerar atraviesan la constitución de nuestros discursos donde “las palabras se convirtieron en un registro ficcional,

plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla” (2015: 175), de allí que la apelación a discursos *otros* sea el móvil de su reflexión en los últimos años.

Para esta autora, existe una colonización de la mirada que está atravesada por las ataduras del lenguaje, que –entre otras cosas– nos remite a la fragmentariedad de la diferencia que aún se sostiene sobre la distancia entre la experiencia corporal y discursiva. Su recorrido por la historia de la experiencia aymara y de su construcción de sentido, ofrece la oportunidad de “reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble”, al tiempo que nos permite preocuparnos menos por las demarcaciones conceptuales que por las implicancias prácticas, políticas, de nuestras categorías.

Líneas de fuga

Pese a las diferencias entre los distintos momentos de este texto, hay una línea que se encuentra planteada desde el inicio en el modo de atravesar los problemas que he elegido recuperar: tanto la acentuación de la complejidad de las escenas que constituyen la génesis de los conceptos con los que pensamos las posibilidades descoloniales, como el énfasis en lo irreducible de las diferencias y la necesidad para desprendernos de los discursos de síntesis, todo ello nos instala en los dominios de la experiencia estética y nos abre a la cuestión de analizar su potencia como configuradora de una socio-política *otra*, que también debe instalarse en los discursos descoloniales que, en muchos casos, sostienen aún las estructuras más claves de la modernidad-colonial.

La discusión de partida con el texto de Mignolo, acerca de las categorías de emancipación y liberación, nos ha llevado al problema más amplio de los límites de la disputa conceptual para la dimensión social y política de los discursos descolonizadores. Frente a esto, y contra otras reducciones universalistas, la perspectiva de Silvia Rivera Cusicanqui abre desde el aymara una dirección posible para evitar la reducción de la diferencia a una identidad englobadora. Sin embargo, también allí opera una traducción de lo estético al discurso, cuya materialidad sigue opacando la fuerza de las diferencias enunciadas por él.

La idea que me interesa dejar planteada en medio de esta serie de señalamientos, es que la reducción de los matices propios de las particularidades y diferencias existentes en los diversos “objetos” de los discursos descoloniales se convierte en sí misma en el mayor gesto de continuidad colonial y, por lo mismo, en un obstáculo para el despliegue de prácticas transformadoras. La experiencia estética, continua resistente a toda identidad posible, se muestra entonces como un campo fértil para una nueva interpelación a los discursos de la modernidad-colonialidad y, probablemente, para un cuestionamiento más amplio a la hegemonía del discurso como tal.

Referencias bibliográficas

- BOTEY y CUÁUHTÉMOC MEDINA (Coord.) (2010). *Estética y Emancipación. Fantasma, fetiche, fantasmagoría*. México: Siglo XXI Editores: UNAM, Palabra de Clío.
- CASTRO GÓMEZ, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2014). “A qué llamamos estética y de quién necesitamos emanciparnos”, en Botey y Medina (Coord) *Estética y Emancipación. Fantasma, fetiche, fantasmagoría*. México: Siglo XXI Editores: UNAM, Palabra de Clío.
- LACLAU, E. (1993). “Poder y representación”, Artículo publicado originalmente en *Politics, Theory and Contemporary Culture*, editado por Mark Poster, Nueva York, Columbia University Press, 1993. Disponible en <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Poder%20y%20representacion.pdf>
- MIGNOLO, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Bs. As: Tinta Limón.
- FANON, F. (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Charquero, G., y Larrea, Anita. Buenos Aires Schapire Editor.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015) *Sociología de la imagen: ensayos*. 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón.
- SAID, E. (1996). “Representar al colonizado. Los interlocutores de la Antropología” en González Stephan (Ed.), *Cultura y tercer mundo. Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI – CLACSO.

La liberación en clave feminista, nacional y descolonial: de(s)limitar el corpus, cartografiar las derivas⁵⁸

María Eugenia Hermida

Presentación

El cruce entre el giro descolonial, la teoría poscolonial, el pensamiento nacional, las corrientes nuestroamericanas y los feminismos del Sur, sigue siendo una tarea pendiente, ya que si bien son varios/as los/as colegas que hoy transitan ese desafío,⁵⁹ quedan aún muchas interrelaciones mutuas por registrar y muchos interrogantes por plantear.

58 Tres notas preliminares en relación con el texto y su título: En primer término, tanto este capítulo como el de la Dra. Romina Conti, surgen de un proceso de reflexión en el marco del Proyecto de investigación “Enfoque descolonial: debates teóricos e implicancias prácticas en torno a la emancipación y la liberación” (2016-2017; GIPSC-UNMDP) por el cual escribimos una intervención que fue presentada en las Jornadas internas del CIETP (Centro de Investigación en Estudios Poscoloniales de la UNR) organizadas por la Dra. Laura Catelli y realizadas en noviembre de 2017. En base a las discusiones suscitadas allí y los avances de la investigación, es que elaboramos estos dos trabajos que dialogan y que se presentan en este volumen. En segundo lugar, quiero recuperar el gesto intertextual de apelar a la imagen de la cartografía, en tanto intento hacerme eco de algunas de las reflexiones de Marta Sierra (2014) y Karina Bidaseca (2014). Por último quiero agradecer mis compañeras Yanina Roldán y Verónica Cúneo por la atenta lectura de este manuscrito y los invaluable aportes que le hicieron al mismo. Sus voces también transitan por estas páginas.

59 Recupero particularmente la obra de Zulma Palermo (2010) y sus avances en la construcción de puentes entre el pensamiento nacional y el giro descolonial. También la producción de Alejandro Médici (2010) en torno a los nuevos constitucionalismos nuestroamericanos desde claves de lectura críticas de la colonialidad y atentas a la biblioteca latinoamericana. Son de interés las indagaciones de Juan Francisco Martínez Pería (2015) respecto de la Revolución de Haití y la figura de José Martí como conector genealógico entre diferentes tradiciones del pensar situado. José

Este texto busca aportar a esos cruces a partir de la problematización de la noción de liberación. No es un texto totalizante. No compila un estado del arte sobre el tema. Más bien inicia con una crítica a la idea misma de definición, cuestionando la impronta disciplinadora que habita en la ficción de definiciones taxativas, permanentes. Ficción que busca aprisionar categorías que son vivas, históricas y políticas, y que resisten a las apropiaciones discursivas, como son los conceptos de liberación y de emancipación. En este sentido proponemos de(s)limitar antes que delimitar, de(s)finir y no definir, como un intento de no establecer límites que clausuren la posibilidad de explorar los contornos móviles de este concepto, y la vitalidad en constante mutación que la habita. En esa línea adhiero a los planteos de Conti (2018) de explorar un abordaje estético-político para la reflexión sobre la emancipación y liberación. Ese camino puede aportar a una epistemología otra, que se desentienda del deber de la definición precisa y clausurante.

La tarea inicia repensando el corpus de análisis. Por eso propongo un cruce entre materiales de diversas tradiciones, entre las que destacan las teorías poscoloniales, el proyecto modernidad/ colonialidad, el pensamiento nacional, y los feminismos del sur, situados o tercer feminismo, teniendo estos materiales divergentes el punto común de la crítica de la modernidad colonial y una preocupación por erigirse en pensamientos situados. La apuesta es a insinuar cartografías posibles en el marco de las geografías paradójicas de estas tradiciones, que se alejan de los planteos universalizantes y problematizan la relación entre el lugar, los cuerpos, y las formas de comprender y vivir.

Del trabajo sobre algunos textos vinculados a este corpus, emergen diversas aristas relativas a los problemas epistémicos y políticos en torno a la liberación, y algunas claves para explorar los sentidos diversos que la habitan en diálogo con los procesos y prácticas políticas y sociales atravesados por este significativo.

Tasat y Carlos Bonfim (2015) se proponen un diálogo entre pensadores/as de ayer y de hoy, de una Latinoamérica que no es Occidente y que busca su forma de ser nombrada. Por último, la obra de Karina Bidaseca (2014; 2015) también resulta esclarecedora en los cruces que permiten entre la teoría poscolonial, los feminismos poscoloniales de África, Asia y Latinoamérica y los feminismos de color e indígenas.

El trabajo con estos materiales permite repensar problemas como el del sujeto, los contenidos y las formas de liberación, en clave feminista, nacional y descolonial. Así, como Sísifo, condenados/as una y otra vez a recorrer los significados nunca estables de estos conceptos, me dispongo y los/las invito a un tránsito por cartografías otras, abandonando las pretensiones teleológicas del pensamiento moderno, intentando una deriva, sabiendo que importa más el camino que la meta.

Acercarse a la pregunta por la liberación por una vía no definicional

Las palabras no son representaciones. Son materialidades constituidas por un núcleo de sentidos compartido que hace posible que al enunciarlas se produzca un efecto más o menos previsible en quienes comparten esa escena de enunciación (núcleo semántico hegemónico que diariamente puja por mantener su supremacía frente a otros sentidos menores, que acompañan o litigan como pequeñas resistencias del lenguaje subalterno). Existe así un núcleo de sentido “oficial” en las palabras que hace que sepamos lo que quieren decir cuando a diario las utilizamos.

Sin embargo, varios autores han remarcado el carácter de opacidad del discurso, la polisemia, la indeterminación de los actos de habla, ese resto de sentido inabordable y constitutivo, que no se explica por “problemas de comunicación” sino porque el deseo no es sin palabras pero tampoco solo con palabras. Y así, gracias a la escena estética,⁶⁰ de vez en cuando rompemos la cadena metonímica y algo del orden del acontecimiento sucede.

60 La estética en tanto disciplina ha sido tocada por el aura fría de la modernidad, pero en tanto proceso social de inmersión en la escena de la sensibilidad y la afectación es, por definición, insurgencia, porque hace que lo nuevo y lo otro advengan. Por eso entiendo que una revisión estético-política puede conjurar el peso que la colonialidad del saber le imprimió a la epistemología. De eso, entre otras cosas, se trata la empresa de descolonizar.

Desde las perspectivas hermenéuticas que apelan a la interpretación como restitución del sentido (Ricoeur, 2003), a la idea del discurso como productor de un régimen de verdad (Foucault, 1992), hasta el pragmatismo que apuesta al sentido ligado al uso (James, 2010; Rorty, 1990; Austin, 1991), encontramos diversas posiciones que tienen en común un punto: la sentencia de que la ligazón de las palabras con las cosas no es del orden de la representación, y que los sentidos que a ellas asignamos y que ellas nos imponen son inestables, restos de una lucha librada en el territorio de los discursos, en la superficie de los cuerpos.

De esta forma, el problema de definir una palabra, es del orden de la subjetividad, (en tanto son las palabras las que dibujan los contornos de nuestros cuerpos y sus movimientos: decir “soy mujer” es constituirse mujer, decir “no quiero” es redibujar el propio deseo, etc.), y es, a la vez y ante todo, un verdadero programa político: busca construir una posición que se pretende en general hegemónica en tanto permita delimitar los alcances y sentidos de un término, invisibilizando otros posibles y también presentes. Una posición hegemónica al decir de Laclau (2009) es la de un particular que se arroga la pretensión de un universal inconmensurable consigo mismo.

Este es el camino que nos ofrece la epistemología occidental. Sin seguir el proceso propio de una etimología o de una definición aristotélica (género próximo y diferencia específica) busca de todas formas dictaminar qué es y qué no es algo. Desde el Círculo de Viena, pasando por los enfoques no estándar (Lakatos, e incluso Feyerabend), el esquema no se cuestiona. La epistemología, incluso desde las posiciones críticas, busca hegemonizar sentidos. Un párrafo aparte merecería los enfoques dialécticos, ya que en tanto incluyen la negación y confrontan con las posiciones binarias, no estarían respondiendo a este esquema de delimitar de forma cerrada una categoría. Sin embargo lo que aquí estamos cuestionando no es tanto el método de conocimiento, como el *modus operandi* académico que ya fuera descrito por Bourdieu (1999) en su análisis del campo científico. El capital que se disputa en la academia, no es el del acervo de conocimientos, sino que es el de la autoridad científica. Poseer ese capital implica decir qué es científico y qué no, y de esa manera el capital cumple su condición de autorreproducirse, condenando a la ignominia de lo pre

o no científico a las posiciones menores. Es entonces un movimiento de búsqueda de legitimación y construcción de hegemonía. Y más allá de quien gane la contienda, el sistema preserva sus lógicas y sus reglas. Sin embargo algunos gestos desafiantes a estas lógicas privilegiadas pueden rastreadse.

Vemos, por ejemplo, que la denominada *Historia conceptual* (Gadamer, 1996; Koselleck, 1997) remarca la epocalidad de los conceptos, es decir, que cuestiona esta idea de inmutabilidad, transparencia y clausura de las categorías, como términos plausibles de ser definidos de una vez y por siempre, y remarca su carácter histórico propiamente dicho, como un movimiento de contraposición a la *Historia de las ideas*, que presupone una suerte de eternidad de los mismos o de sentido estable. Las ideas de la Ilustración vinieron con una pretensión de universalidad y de meta-historicidad. Lo que una Hermenéutica del concepto permitiría, de acuerdo a la posición de la Historia conceptual, es responder a la pregunta sobre la capacidad de un concepto de trascender su lugar de origen, entendiendo a los conceptos como verdaderos campos de batalla. Los conceptos tienen deudas y éstas funcionan como sedimentos o estratos históricos contenidos en ellos. Actúan como códigos para analizar determinadas realidades, desde una posición que es siempre una perspectiva posible, condicionada y condicionante.

Según Nun Ingerflom (2014),⁶¹ reflexiones de este tenor encontramos en la apuesta de Chacrabarty (2007) a *provincializar Europa*, entendiendo en esta invitación todo un programa epistémico-político: tratar de determinar cómo un pensamiento (una idea) universal está siempre modificado por historias particulares de su lugar de origen. Esta apuesta está en mi parecer en sintonía con el concepto de *hybris del punto cero* (Castro Gómez, 2007),⁶² en tanto pretensión

61 Recomiendo el trabajo de Nun Ingerflom (2014), quien desde los aportes de Chacrabarty y Koselleck problematiza la cuestión de la historicidad de los conceptos. En ese artículo en particular analiza el concepto de *vanguardia*, desde las herramientas metodológicas de la hermenéutica y la teoría poscolonial.

62 Tanto la teoría poscolonial como el giro descolonial desde diversas categorías han abordado la crítica del gesto eurocéntrico universalizante del pensamiento ilustrado. En un escrito previo he comentado esta cuestión: “Así la epistemología moderna se

desmesurada de Occidente de creer estar ubicado en un punto neutro desde el cual mira con objetividad al resto del mundo. A su vez entiendo que estas propuestas agregan a la noción de perspectivismo que ya Nietzsche formuló, la invitación a reivindicar los *loci* de enunciación⁶³ propios y a reconocer las marcas de colonialidad que los discursos eurocéntricos nos imprimen en nuestros cuerpos y en nuestras opciones de vida.

Tener presente este gesto persistente e incuestionado de las teorías occidentales de universalizarse es de gran relevancia a la hora de repensar los términos de emancipación y liberación. Es que en estas categorías habita (quizás más en la primera que en la segunda) el lado visible de la Ilustración, sus supuestas mejores promesas, los ideales de la Revolución Francesa, los imperativos éticos kantianos, la luz misma de la razón y el progreso, en definitiva, el programa de la Modernidad y su afán sistemático por ocultar su lado oscuro e inherente, la colonialidad del poder. Es decir que en cada intervención emancipadora que la *civilización* quiso y quiere imponer a la *barbarie*, se generó y genera un efecto discursivo que le atribuye o bien neutralidad o bien valor de verdad totalizante (*hybris* del punto cero). Pero siempre ocultando que esas ideas de emancipación son provincianas, son de la Metrópoli, contienen presupuestos donde el sujeto por definición es blanco, burgués, hombre, adulto, heterosexual, y donde el Otro

piensa a sí misma universal, omnicomprendiva, perenne y descontextualizada. Desde el registro descolonial esta tensión ha sido estudiada a partir de la denominada “*hybris*” del punto cero (Castro Gómez, 2007) que genera este efecto de universalizar un particular (el pensamiento eurocéntrico moderno colonial), tomando una parte como el todo, reservando para sí el carácter de pensamiento racional.” (Hermida, 2017a:132).

63 *Loci* es la voz latina plural de *locus*, que en castellano se traduce como lugar. No solo en términos geográficos, sino lugar desde el que la palabra es enunciada, formando parte constitutiva de esa palabra que se convierte en discurso, se espesa, toma color, sentido, aceptación y rechazo, no solo por su contenido, sino por la investidura que el destinatario de esa palabra hace de ese particular lugar de enunciación. Así el enfoque poscolonial: “...lucha por un desplazamiento del locus de enunciación del Primero al Tercer Mundo. (...) Los *loci* de enunciación no son dados, sino representados (...) [A]quellos para quienes las herencias coloniales son reales (ej., les duele) están más (lógica, histórica, y emocionalmente) inclinados que otros a teorizar el pasado en términos de historias coloniales.” (Mignolo, 1995: 11)

(nosotros/as) es inferior, colonizable, y por la bonhomía del proyecto moderno y sus representantes, emancipable (lo que muchas veces significa, disciplinable). No puedo dejar de marcar, la convergencia de estos planteos con las reflexiones surgidas en el seno del pensamiento nacional: “Tomar como absolutos esos valores relativos es un defecto que está en la génesis de nuestra “intelligentzia” y de ahí su colonialismo.” (Jauretche, 2002: s/d).

Los enfoques interseccionales también advierten sobre la necesidad de revisar los sentidos que atribuimos a las categorías que usamos:

No podemos seguir utilizando categorías pensando que existe un consenso sobre su significado; hemos de concretar lo que significan y a menudo nos llevará a desmontar muchas de las comprensiones que se hacen (¿la idea de mujer implica necesariamente su heterosexualidad?), porque estas categorías no son ni tan monolíticas ni tan universales como se pretende. (Platero, 2012: 30)

Del mismo modo, podemos preguntarnos si la idea de liberación implica necesariamente la de liberación de las mujeres respecto del patriarcado. O si la liberación de las mujeres implica la de las mujeres migrantes, o *trans*, o *gays*. O si la liberación nacional implica necesariamente la liberación de los grupos que reivindican determinadas pertenencias étnicas, o tienen diversidad funcional, etc.

En esta línea interseccional, los aportes de la epistemología feminista negra también generan efectos disruptivos en esta lógica de hegemonizar sentidos, de intentar definir de manera desimplificada y cerrada una categoría y clausurar interpretaciones. Es Hill Collins (2000) quien entre otras cuestiones entiende una epistemología situada como aquella que se permite el uso del diálogo en lugar del debate contradictorio; que promueve el uso de los pronombres personales como “yo” y “nosotros” en vez de la tercera persona impersonal propia del narrador omnisciente; que advierte el hecho de que la historia es contada y preservada en forma narrativa y no “dividida en un análisis”; que apuesta a una ética del cuidado, atendiendo al hecho de que todo conocimiento está intrínsecamente cargado de valores y por lo tanto debe ser probado por la presencia de la empatía. Esta posición se erige como una forma de sanar la ruptura binaria euro-

céntrica entre el intelecto y la emoción: “La emoción indica que el que habla cree en la validez de un argumento” (Hill Collins, 2000: 263). Por último propone una epistemología que registre la responsabilidad personal que conlleva cada posición teórica asumida: todo el conocimiento está basado sobre opiniones/creencias. Y la opinión/creencia implica responsabilidad personal.

Así, adentrarse en la tarea de reconocer los contornos y sedimentos presentes en una categoría como la de liberación, implicaría desde esta perspectiva, no una disputa por construir un sentido hegemónico, sino un diálogo de saberes que soporte la indeterminación, y la posibilidad de convivencia sin síntesis. Implicaría también un relevo de las propias marcas biográficas, que trace puentes entre los análisis lógicos y las afectaciones, sentires y deseos que determinadas propuestas emancipadoras o liberacionistas nos generen. Y también una férrea responsabilidad por las derivas que nuestras reflexiones puedan generar en nosotros/as y en los/as otros/as.

Siguiendo este camino, nuestras hermanas científicas sociales argentinas y feministas Mariana Alvarado y Natalia Fischetti también abren:

...la pregunta por un feminismo de cuño latinoamericano que interroge al modelo de ciencia que atravesamos y que nos atraviesa (...) y por las posibilidades de que una perspectiva desde las voces de las mujeres vacíe y desborde los campos del saber, de producción y de reproducción del conocimiento, apostando a señalar las faltas, las ausencias, los silencios, las exclusiones de las perspectivas femeninas en las academias de nuestra región. (2015:1)

Pensar una epistemología feminista, y un conocimiento otro implica entonces situarse en un paso previo. No basta con llenar de un contenido –otro los conceptos. No alcanza con descolonizar, en el sentido de purgar de condicionantes modernos coloniales los sentidos atribuidos a nuestras categorías de uso común en el campo de las ciencias sociales y políticas como pueden ser las de Estado, Desarrollo, emancipación o liberación. Implica el movimiento previo, de interrogarse respecto de qué es trazar los contornos de un concepto. Percatarnos del hecho de que queda algo de la Modernidad que es más potente que su contenido: queda su forma, forma y contenido, elementos

inescindibles tal como Deleuze (2009) lo ha demostrado, pero cuya imbricación constitutiva solemos olvidar-, queda su discurso, y los límites de lo decible y lo pensable (Angenot, 2010) que el mismo traza, fuertemente condicionado por el carácter androcéntrico, misógino, heterosexual, racionalista y eurocéntrico propio del discurso colonial patriarcal.

Quiero decir que antes que preguntarnos qué son la emancipación y la liberación en el discurso moderno y en el giro descolonial, nos conviene preguntarnos en qué registro inscribir esta pregunta. Quizás haya otras formas de hacer política epistémica que no sean las de construir una hegemonía indiscutida, política moderna que en el campo epistemológico se traduce en disputar el capital de la autoridad científica, y silenciar, ausentar (Santos, 2006) o minorizar (Chakrabarty, 1999) esos discursos otros, fragmentarios, esos restos de sentido subalternos. Son esas reservas significantes contradictorias entre sí, no universales ni totalizantes, herejes y heterodoxas, esos discursos flotantes, esos vacíos, de los cuales nos podemos responsabilizar porque hemos construido con ellos una relación ética y estética, estos restos de sentido sobre la emancipación y la liberación, tal vez ajenos al mundo académico, conceptualizables pero no reducibles a la conceptualización, esos sentidos que son experiencias de sentidos, los podríamos llegar a restituir o hacer circular, si nos permitiéramos una política epistemológica otra: una política estética. De esta forma, respecto de la distinción entre liberación y emancipación, Mignolo afirma:

El asunto aquí, consiste menos en determinar “quién tiene la razón” que en entender qué ofrece cada uno de ellos y para quién. Debemos preguntarnos: ¿Quiénes los necesitan? ¿Quiénes se benefician de ellos? ¿Quiénes son los agentes y los destinatarios tentativos de los proyectos emancipatorios y liberadores? ¿Qué subjetividades se activan a través de dichos proyectos? ¿Importa realmente la distinción aun cuando la emancipación tiene una dimensión universal que parece abarcar los intereses de toda la gente oprimida en el mundo? (2010:21).

En esta línea, me pregunto por la liberación y la emancipación en tanto discursos performativos, y no como tradiciones cerradas. En los apartados que siguen, el foco estará entonces, en explorar algunos de estos sedimentos de significación que aun habitan, no siempre de manera visible, la categoría de liberación.

Destruir el canon/ construir el corpus: las teorías poscoloniales, los feminismos del sur, el género del ensayo, el pensamiento nacional

Quisiera aquí introducir algunas precisiones epistemológicas respecto de las teorías de lo colonial.⁶⁴ La primera observación a hacer es la relativa a la heterogeneidad de este campo de estudios que abarca autores de diversas disciplinas, animados por diferentes tradiciones, debatiendo con distintos contextos históricos, geográficos y políticos. Tal como afirma Bidaseca “los llamados ‘estudios culturales’, las ‘teorías poscoloniales’ y los ‘estudios subalternos’ surgen ante un vacío intelectual y político como alternativas al marxismo. Conocidos como proyectos de descolonización del saber, se sitúan en distintos lugares de enunciación” (2010: 93).

Los estudios poscoloniales surgen en el marco de los estudios culturales, que tuvieron su emergencia en las décadas del cincuenta y del sesenta, y representaron un campo interdisciplinario, (vinculado prioritariamente a las humanidades y la crítica literaria en un primer momento y a las ciencias sociales en general más adelante), inspirados en un clima de época caracterizado por la democratización de la cultura. Nucleados en el centro de Birmingham, tuvieron como referencias a Stuart Hall, Edward Thompson y Raymond Williams. Estos autores, aun dentro de una matriz marxista, desarrollaron una crítica al marxismo ortodoxo alentada por su interés de acercarse a los fenómenos culturales desde una mirada renovada:

64 He trabajado con algo más de detalle la cuestión de las genealogías de los estudios culturales, la teoría poscolonial y el proyecto modernidad/colonialidad en Hermida (2017b). Algunos de los datos consignados en este apartado son retomados de ese trabajo previo.

Si para la Escuela de Frankfurt la industria cultural significaba el final de la originalidad en el arte y la creación de una sociedad masificada sin libertad individual, donde el arte era una mercancía más (Adorno y Horkheimer), los estudios culturales buscarán los espacios de resistencia dentro de la cultura popular y de masas. (Szurmuk y McKee Irwin, 2009:15)

Esta distinción no es menor para las ciencias sociales en general, y mucho menos para mi disciplina, el Trabajo Social, que trabaja precisamente en/con sectores populares, y que adscribe a un interés por recuperar saberes populares y confrontar los presupuestos clasistas, racistas y sexistas, que estigmatizan la cultura popular como impropia, de segunda categoría, inferior a la cultura europea burguesa.

También interesa esta caracterización de los estudios culturales porque implica reparar en el hecho de que la cultura y la experiencia estética pasan a ocupar un lugar de centralidad. Así, la resistencia y su ligazón con la emancipación y la liberación, es una experiencia que puede ser vivenciada por la cultura popular.⁶⁵

En esta genealogía de los estudios culturales, como configuración primera de lo que luego será la pregunta por lo colonial, es justo aludir no solo a la tradición británica, sino también a la denominada tradición ensayística, en la que reconocemos figuras de nuestra América que algunos autores (como Szurmuk y McKee Irwin, 2009) proponen inscribir dentro de los llamados estudios culturales: Andrés Bello, Sarmiento, José Martí, José Enrique Rodó, Manuel González Prada, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, entre otros/as. En la actualidad y en nuestro país, figuras como la de Beatriz Sarlo, Mario Margulis, Néstor García Canclini, Eduardo Grüner, son ubicadas en ocasiones dentro del campo de los estudios culturales.⁶⁶

65 El horror del fascismo y el nacionalsocialismo impactó directamente en la Escuela de Frankfurt, y complejizó la posibilidad de pensar el lugar de la clase trabajadora y lo popular en los caminos de la liberación, a partir de la flagrante cooptación de masas que los regímenes nazis tuvieron. Por eso es vital revisar cómo es reformulado el problema de lo popular, la cultura y la emancipación en los intelectuales de Birmingham.

66 Algunas coincidencias relativas a la comunión de intereses del enfoque poscolonial y el pensamiento nacional (aún más llamativas en tanto no hay registro de lec-

En investigaciones previas relativas a las genealogías del pensamiento descolonial, reparamos en el bajo nivel de articulación que el Grupo Modernidad/ Colonialidad/ Decolonialidad hiciera respecto de esta tradición ensayística y del corpus de autores de la biblioteca del pensamiento nacional y latinoamericano. Esta tesis, también explorada por Martínez Pería,⁶⁷ presupone que hay un cierto divorcio entre los aportes del liberacionismo nuestroamericano (gestados en la revolución haitiana y las revoluciones nacionales independentistas del siglo XIX, así como en las producciones intelectuales que acompañaron los procesos populares nacionales y latinoamericanos desde mediados de siglo XX) y las posiciones del giro descolonial. Ese hiato nos generó interrogantes, y parte de esas preguntas se retoman aquí. Porque los intelectuales que en diversos momentos de nuestra historia tributaron al género del ensayo, tematizaron de forma indiscutida y claramente comprometida con los movimientos políticos y sociales de su tiempo, respecto de los alcances de la liberación y del régimen colonial y neocolonial. Tal como sostiene Fernández y Guardamagna (2011) los fundamentos teóricos de corte liberal positivista asociados al derecho formalista hegemónicos en los inicios del siglo XX, no supieron dar cuenta de los conflictos inherentes a un país periférico como Argentina. Frente a este silencio de la academia:

turas cruzadas entre los autores, habida cuenta además de que los separan unas tres décadas de los momentos de mayor auge de ambas corrientes) son por demás sorprendentes. Basta mirar, por ejemplo, los nombres de algunas de las obras de mayor peso: *Imperialismo y cultura* (1957) escrito por Hernández Arregui y *Cultura e imperialismo* (1993), de Edward Said. Sin embargo hay que remarcar como diferencia sustancial, el lugar que ocupó el concepto de nación en ambas tradiciones, siendo conceptualizada como aparato privilegiado de la colonialidad por los poscolonialistas subalternos –no así en el caso de Frantz Fanon, quien a su vez se diferenció por ser un intelectual militante, enrolado en el Frente de Liberación Nacional de Argelia– y como categoría de referencia por los pensadores del campo nacional y popular argentino. Volveré sobre esta cuestión más adelante.

67 Reflexiones que presentara el Dr. Martínez Pería en ocasión de su seminario de posgrado “Pensamiento crítico latinoamericano. Del anti-imperialismo a la teoría descolonial” dictado en el mes de julio de 2016 en la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de la UNMDP.

Las ideologías socialistas y nacionalistas entendieron aquellos conflictos políticos, y sus líderes intelectuales, fuera de las instituciones académicas, supieron analizar con agudeza algunos de los grandes problemas del país. Arturo Jauretche y Raúl Scalabrini Ortiz son los mejores ejemplos (...); [Generalmente] los escritores de ensayo supieron abordar la realidad nacional con más eficacia que la producción académica de este largo período (4)

Dos caminos acompañaron la reflexión política en la Argentina del siglo XX: uno de ellos el de la academia, y dentro de ésta, del modelo cientificista de pensar lo político, y otro el de los pensadores, militantes e intelectuales vinculados a los movimientos y partidos políticos de izquierda y populares. En algunos períodos de la historia estos caminos se cruzaron y en otros se mantuvieron paralelos.⁶⁸

Creo que la rica tradición ensayística que tuvo y tiene nuestro país, que supo mantenerse de pie a pesar de perder la contienda contra el modelo de Gino Germani, que se gestó en muchas ocasiones por fuera de la propia academia, debe ser recuperada y puesta en valor, si queremos indagar sentidos otros de las categorías de emancipación y liberación, desde una estética que permita que circulen formas y contenidos diversos. Así la emancipación y la liberación dejan de ser un problema subsumido a la racionalidad y una gesta universal, para configurarse en algunos casos, como experiencias colectivas y apasionadas de orgullo identitario y de construcción de una nueva clase que denuncie la colonización pedagógica como en Jauretche (2002), y en otros, como apertura a la comprensión de formas otras de estar siendo desde un pensar situado (Kush, 1976).

En este marco entiendo que la apelación a un “pensamiento nacional” a la que invito en este apartado sea quizás muy ambiciosa. De(s)finir los contornos de ese corpus sería una empresa imposible

68 En la actualidad existe un movimiento de recupero en la academia de las producciones de intelectuales que gestaron gran parte de sus obras por fuera del mundo universitario y en clara sintonía con su rol militante o político. Nos referimos a autores como Arturo Jauretche, Rodolfo Kush, José M. Aricó, John William Cooke, entre otros tantos, cuyas figuras protagonizan la convocatoria a congresos, encuentros y publicaciones, mostrando el interés por volver a entrecruzar los caminos de la academia y la política.

aquí, para la cual por otra parte, no estoy en absoluto preparada.⁶⁹ El carácter esquivo, resbaladizo y profundamente polémico de los textos que podemos atribuir al campo de lo nacional, y particularmente de lo nacional-popular, se acrecienta cuando la apuesta es a ponerlos en diálogo con el registro de lo poscolonial. Ya he aludido en parte a este problema (Hermida, 2017a, 2017b) que junto con el de los esencialismos identitarios y gnoseológicos (a los que también me referí en esos y otros trabajos), encarnan los debates epistémicos más complejos de este conjunto de textos del pensar situado. Sobre esta cuestión, solo quiero reponer aquí alguno de los argumentos de Segato (2002). Particularmente su clarísimo planteo respecto de la diferencia y la vinculación entre el Estado y la Nación, y el problema de la otredad. Y la necesidad de revisar los procesos históricos, para no hablar en abstracto del problema de lo nacional. En el artículo que aquí parafraseo, Segato desanda los diferentes devenires que en EEUU, Argentina y Brasil tuvieron el Estado, la nación, las identidades políticas y las alteridades históricas. Rescato ese trabajo porque ahí se expresa con claridad algo que quiero reivindicar: la necesidad imperiosa de situarnos cuando vamos a hablar de lo nacional. En Argentina lo nacional remite a homogeneización, remite a conquista del desierto, remite a higienismo, remite a mecanismos de achatamiento de las diversidades, pero remite también a otro conjunto de procesos históricos casi antagónicos⁷⁰ a aquellos, y que se asocian ya no a la institucionaliza-

69 Sí quiero aclarar que cuando me refiero al pensamiento nacional, aludo a un conjunto de autores/as, militantes y textos que se interesaron en general por el bienestar de las mayorías, y en particular por los *damnés*, los/las descamisados/as, los/las olvidados/as, los/las de la argentina profunda. Y que acompañaron esa premisa con una lectura geopolítica que ubicaba el problema de la desigualdad en el marco de la necesidad de una soberanía política y económica que nos liberara del imperialismo de turno y de los cipayos locales.

70 En lo nacional se reedita, para mí, la contradicción que habita lo político, el gesto schmittiano, la tragedia de la cultura en palabras de Rinesi, la aporía fundante del lazo social: el problema de vivir juntos/as, y tramitar las diferencias. Por eso una definición totalizante de lo nacional, es siempre una definición parcializante, porque oculta precisamente su lado oscuro (o lo exagera, negando sus posibilidades). Y esto es peligroso, porque nos inhabilita a recuperar su legado, en términos de apuesta a un nosotros/as con historia, presente y futuro, pero desmontando sus anclajes coloniales, patriarcales y homogeneizantes.

ción de los mandatos modernos coloniales, sino a la reivindicación de los saberes y formas de ser y estar en la periferia, y la intención de construir organización para resistir al coloniaje y a la expoliación del imperialismo, español, británico, o norteamericano. Esta última afirmación es ya de mi cosecha, y sin duda no será compartida por un número importante de colegas del giro descolonial y la teoría poscolonial. Pero yo creo (siguiendo el gesto de Segato en ese artículo, más que sus conclusiones) que abdicar de lo nacional *in toto* en pos de lo descolonial, genera un movimiento de adhesión a las identidades políticas culturales que habilitó la globalización (derechos de las minorías, políticas multiculturalistas, la ideología de *lo pequeño es bello*, etc.) y produce un borramiento en las alteridades históricas que resistieron la colonialidad realmente existente en nuestro territorio, con sus cuerpos y con sus afectaciones, porque para algunos de esos movimientos al menos, la Patria significó y significa mucho, y en su nombre combatieron al capital, al machismo, al eurocentrismo, al coloniaje externo e interno. Creo que en todo caso de lo que se trata, es más de descolonizar y despatriarcalizar el legado nacional (recuperarlo como herencia e interpelarlo como parte de nuestra memoria popular y corporal), que de negarlo, forcluirlo o avergonzarnos de sus límites, desde nuestros escritorios de académico/as. Las rebeliones se hacen con las ideas, con los cuerpos, y con el barro de la historia.

Así, el recorrido que propongo es el de configurar una mesa de trabajo en la cual transitar los contornos difusos y críticos de la categoría liberación, donde los aportes del giro descolonial puedan dialogar con los estudios culturales, la teoría poscolonial subalterna, los feminismos del sur y el pensamiento nacional y latinoamericano en su tradición ensayística con su potencialidad para trazar puentes entre militancia, política y academia.

En ese marco, me interesa remarcar una dimensión de la liberación a la que ya aludí pero que creo fundante, en el registro nacional y latinoamericano: su carácter anti-imperialista. “La lucha por la liberación parte, entonces, de la determinación del enemigo real: el imperialismo, que actúa a través de la oligarquía nativa y de los engranajes políticos, económicos y culturales a su servicio.” (Cooke, 1959:5). Este punto no es menor y reclama que ahondemos el esfuerzo por revisar también los contornos y sentidos en torno a las ideas de im-

perio e imperialismo, recuperando la lectura crítica de Borón (2003) respecto del texto de Hardt y Negri (2005), y ampliando el corpus para revisar también los sentidos del campo nacional y popular y de la izquierda nacional dieron a la noción de imperialismo, que trasciende las coordenadas geopolíticas para interpelar la construcción de subjetividades y el campo de la cultura nacional.

Pero esta mesa de trabajo estaría renga si no nos hiciéramos la pregunta por la subalternidad, no solo en términos de posición en el sistema-mundo y de colonialismo interno, sino también en relación con el sexo, el género y la orientación sexual. Y en esa línea, entiendo que los feminismos del sur (también denominados feminismos situados o tercer feminismo, ubicando entre ellos el feminismo negro, de color, poscolonial, descolonial, indígena y latinoamericano y la teoría *queer*) tienen una fuerza única para revisar qué es la liberación. Quiero que se entienda que la cuestión de género no es en este planteo *un tema más*, una demanda que debemos agregar a la agenda liberacionista, sino que tiene efectos determinantes en la posibilidad misma de pensar la liberación. Es decir, que si no miramos el problema de las subalternidades, las dominaciones, las emancipaciones y las liberaciones desde un enfoque ya interseccional y feminista (no el género solo como problema/tema, sino como manera de mirar y analizar) entonces nos quedaremos con una propuesta de liberación fuertemente marcada por contenidos misóginos y patriarcales, aunque la misma contenga una agenda progresiva en términos de derechos de las mujeres. Los alcances de una exploración de los sentidos relativos a la liberación en el heterogéneo y bullicioso campo de los feminismos situados exceden por mucho este trabajo. Pero entiendo que es un gesto de justicia intelectual construir la pregunta por el corpus de las teorías que tematizan la liberación, y las ausencias que constantemente se detectan de un rescate serio y sistemático de las autoras feministas del Sur. Y a la vez reparar en el interrogante respecto de qué liberación podemos hablar cuando no se explicita el lugar de las mujeres en la configuración de los sentidos de esa lucha, no solo como víctimas y subalternas, sino como portadoras de lógicas otras para pensar y hacer la liberación, en un contexto en el que la “guerra contra las mujeres” (Segato, 2016)

en nuestramérica es una constatación dolorosa que nos interpela profundamente.⁷¹

Entiendo que para inscribir la pregunta sobre los contornos de la categoría de liberación en un registro otro, además de abandonar la pretensión de una definición completa y acabada que hegemonice el campo discursivo analizada en el primer apartado, tenemos que ampliar el *corpus* de materiales con los cuales trabajar, y de ahí la propuesta de este segundo apartado que hemos transitado. El género del ensayo y el pensamiento nacional y latinoamericano, incluso y sobre todo el de aquellos/as intelectuales “no académicos/as”, así como las intervenciones discursivas de los feminismos situados, nos pueden abrir caminos para que las discusiones sobre la liberación de ayer, de hoy, de colectivos emergentes, de organizaciones estructuradas, de minorías subalternizadas, de mayorías explotadas, sean una caja de herramientas para los desafíos del presente al que queremos aportar.

Explorando la distinción entre emancipación y la liberación

De(s)limitar no es confundir ni licuar diferencias, no es relativizar la densidad de un concepto ni renunciar a profundizar en la exploración de sus sentidos. Muy por el contrario implica recorrer sus contornos móviles, aceptar los márgenes de indeterminación. En esa línea entiendo que vale la pena explorar algunos de los sentidos diferenciales entre estas dos categorías, con el cuidado de no ontologizarlos.

El interés por distinguir los términos de emancipación y liberación no es nuevo ni original. Recuperando aportes en esta línea desde el registro de lo descolonial encontramos el ineludible trabajo de Mignolo (2010), así como las reflexiones de Dussel (2014). En ambos aparece una inclinación por rescatar la categoría de liberación señalando las limitaciones de la noción de emancipación.

71 Rescato en este punto las resonancias que Yanina Roldán me hiciera saber, respecto de la necesidad de mover los contornos y sentidos atribuidos al problema emancipatorio. Al respecto ella afirma (y yo comparto) que “una efectiva emancipación iría de la mano de la existencia de caminos diversos posibles de transitar las sexualidades y autopercepciones de manera individual y colectiva.” (Yanina Roldán, comentario inserto en el borrador de mi manuscrito).

En los sesenta y setenta, la noción de liberación acompañó una serie de proyectos políticos y académicos, como desinencias de programas de refundación de un conjunto de disciplinas siendo las más conocidas: teología de la liberación (Helder Cámara, Leonardo Boff), pedagogía de la liberación (Paulo Freire), sociología de la liberación (Orlando Fals Borda), filosofía de la liberación (Enrique Dussel).⁷² La figura de este último, pensador mendocino de reconocimiento internacional, cobra relevancia como una de las referencias centrales de esta corriente.

Es así que Dussel inaugura con su filosofía de la liberación una serie de postulados que serán revisitados por diversas producciones académicas vinculadas al liberacionismo, al latinoamericanismo, y a la crítica de la modernidad: el privilegio epistémico de la posición periférica, el aporte metodológico de su propuesta de una analéctica, la crítica a la ontología, la cuestión de la alteridad, y la ética de la liberación.

Su concepto mismo de liberación, revisitado a lo largo de su vasta producción intelectual, recoge la distinción entre emancipación y liberación que aquí exploramos: “Se emancipa el hijo para ser como su padre: para llegar a ser lo que ya fue; se libera el esclavo: para ser en un nuevo mundo en el que nunca estuvo” (Dussel, 2014: s/d). Encontramos en esta cita los sentidos de indeterminación y novedad, de advenimiento de lo nuevo, como constitutivos de la noción de liberación, que no implica entonces retornar a una posición previa e idílica, ni alcanzar un estatus superior detentado por un potencial contrincante u opresor, sino que pareciera orientarse al plano de la creación, de

72 Un análisis del contexto situacional y de las corrientes que aquí mencionamos puede leerse en Devés Valdez (2003). A su vez, un estudio de las corrientes políticas nacionales del siglo XX se encuentra en la compilación de Biagini y Roig (2006). Y para una descripción del clima de época y las batallas culturales y políticas en la Argentina de los sesenta y los setenta recomiendo Feinman y González (2014). También en el texto de Segato (2013) puede leerse un cruce de los aportes de Quijano en relación con parte de este corpus, particularmente con la obra de Fals Borda y las preocupaciones de la teología y la filosofía de la liberación y la teoría de la dependencia, que son presentados por la autora como las teorías sociales fundadas y situadas en Latinoamérica.

la emergencia de lo inesperado, donde podríamos aventurar que la experiencia estética tiene un lugar de relevancia.⁷³

Ubicados en la propuesta dusseliana de la Filosofía de la Liberación de la década del setenta, (y en la política de la liberación de la que el autor nos habla hoy en día), veremos ahí algunos elementos que el mismo Mignolo recupera para trabajar esta distinción entre emancipación y liberación. Este autor entiende que “la descolonización y la liberación subsumen al “concepto racional de emancipación” (2010:19). Siguiendo a Dussel, entiende que el discurso de la emancipación:

... pertenece al discurso de la ilustración Europea y sigue siendo usado hoy en la misma tradición. Es una noción común a los discursos tanto liberales como marxistas. Por ende, en la Filosofía de la liberación (1977), su libro fundacional, Dussel hizo la elección geopolítica de emplear la palabra clave “liberación” en vez de la de “emancipación”, en la línea de los movimientos sociales de “liberación nacional” en África y Asia, así como en América Latina. (Mignolo, 2010:19)⁷⁴

73 Dussel mismo ubica esta idea de liberación como advenimiento de lo nuevo también en otros registros, y recupera esta cita de Hardt y Negri, quienes trabajan desde el cruce entre marxismo y biopolítica, y afirman: “La distinción terminológica entre emancipación y liberación tiene aquí un valor crucial: mientras que la emancipación lucha por la libertad de la identidad: la libertad de ser quien verdaderamente [ya] eres; la liberación apunta a la libertad de la autodeterminación y autotransformación: la libertad de determinar lo que [nunca fuiste y] puedes devenir.(Negri y Hardt, 2009: 331).” (2014:13). Vemos en esta cita la traza deleuzeana del devenir, que confronta en algún sentido con las miradas deterministas y lineales de la historia. La liberación no es una empresa ni una teleología a la que el sujeto está atado. Es un proceso indeterminado.

74 Cabe destacar que en el recupero de la experiencia de los liberacionismos latinoamericanos Mignolo reconoce –también en un pie de página (2010: 19-20) la obra de Hernández Arregui, como aquella del pensamiento nacional que supo ubicar de manera más cabal los procesos de colonialismo, iniciados desde la conquista, y no solo ubicados a partir del coloniaje británico y estadounidense, como se observa según el autor en otros textos del pensamiento nacional.

En el gesto de Dussel (1977), Mignolo (2010) visualiza dos proyectos interrelacionados: la descolonización política y económica por un lado, y la epistemológica por otra, tanto en el caso mismo de la filosofía, con la obra del autor mendocino, como en las ciencias sociales a partir de los aportes del colombiano Orlando Fals Borda, llegando en la obra de Quijano a proponer la metáfora del desprendimiento epistemológico.

Siguiendo el análisis, Mignolo ubica tres procesos históricos concretos en los que la emancipación fue bandera: las revueltas inglesas del siglo XVII, la independencia de EEUU y la revolución francesa. Estas tres experiencias tuvieron como sustento el ideario de la Modernidad y la Ilustración, y a la burguesía y a los colonos anglo descendientes como sujetos privilegiados.⁷⁵

Sintetizando los aportes de Mignolo a este debate, vemos por un lado la denuncia del carácter universalista y totalizante de la categoría de emancipación, fuertemente condicionada por el mito de la modernidad y su lado oscuro, el colonialismo. A su vez, un recupero de la idea de liberación por su densidad no solo conceptual sino histórica, toda vez que se asoció a movimientos de liberación nacional que fueron a la vez movimientos de descolonización, tanto en África y Asia a mediados del siglo XX, como en Nuestra América en distintos momentos de su historia. Por último, encontramos el señalamiento de un doble programa de la liberación, en tanto ubica su accionar no solo en la esfera histórico-política, sino también en la epistemológica, apostando a un descolonialidad del saber.

Pero antes de cerrar este apartado, me gustaría de(s)limitarlo, confrontando en parte las conclusiones de Mignolo, y reponiendo los sentidos no coloniales que pueden habitar en la idea de emancipación. Tomaré a modo de provocación destacada por parte del Grupo de Estudios Subalternos, una intervención muy potente de Guha en relación con la cuestión de la emancipación. Sabemos que estos au-

75 Respecto del caso de la Revolución Rusa de 1917, el autor afirma que: “si bien la Revolución Rusa (1917) pretendía distanciarse, al menos teóricamente, de las revoluciones británica, estadounidense y francesa, respondió a los mismos principios de modernidad, aunque con contenido socialista/Marxista en vez de capitalista/liberal.” (Mignolo, 2010: 21-22)

tores del poscolonialismo irrumpieron en el sentido común historiográfico nacionalista y marxista radical, para construir la pregunta por las voces bajas de la historia de la India, y para revisar las distorsiones que se registraban en estas narrativas estatistas o críticas que no sabían escuchar. Así, Guha (2002) recupera estas voces de la historia, reconociendo luchas-otras por la emancipación (o sentidos menores, contradictorios, silenciados que las acompañaron) que quedaron invisibilizadas por la historiografía eurocéntrica radical. Respecto de una revuelta ocurrida en Telangana, India, encabezada por el Partido Comunista entre 1946 a 1951, que logró victorias importantes para los pobres rurales del lugar, Guha se pregunta por otros saldos de esa experiencia, otras voces bajas desoídas:

La emancipación de las mujeres era para ellos, simplemente, una materia de igualdad de derechos –algo que se lograría mediante medidas reformistas–. (...) Pero a medida que empezaron a participar más activamente en él, la misma impetuosidad de su actuación, con sus golpes, esfuerzos y excesos, hizo imposible que su idea de emancipación se mantuviese en lo que los dirigentes habían establecido. *La propia turbulencia sirvió de molde para un nuevo concepto de emancipación.* No bastaba ya con imaginarla como un conjunto de beneficios ganados para las mujeres por el designio y la iniciativa de los hombres. En adelante la idea de igualdad de derechos tendería a ir más allá del legalismo (...). La emancipación había de ser un proceso y no un fin y las mujeres debían ser sus autoras, más que sus beneficiarias. (2002: 28, cursiva mía)

En estas reflexiones sobre los sentidos de la emancipación, no vemos un sesgo eurocéntrico. Más bien una de las miradas mejor advertidas sobre qué implica descolonizarnos. Guha se tomó el trabajo de hacer una arqueología de los sentidos subalternizados de las mujeres en torno a esos procesos. Esta cita nos previene de no caer en el reduccionismo de valorar de manera jerarquizada los conceptos de liberación por sobre los de emancipación, y de someternos a la tarea de la “escucha” de las voces bajas de la historia, a la hora de interpretar de qué va cada uno de ellos en su contexto específico.

Vemos también hasta qué punto el autor registra el carácter performativo de la experiencia de lucha como determinante para re-sig-

nificar los sentidos de los términos (*la propia turbulencia sirvió de molde para un nuevo concepto de emancipación*). Volveré sobre estos temas del lugar de las mujeres y sus demandas, de su participación y sus formas otras de poner el cuerpo en el apartado 5. Así como también retomaré en punto 6 la idea de proceso y no de fin como clave para de(s)limitar los contornos de la liberación.⁷⁶

De(s)lineando los límites entre las definiciones académicas y las consignas políticas en torno a la liberación

Vemos entonces que emancipación y liberación son palabras, que aquí se han convertido en conceptos a debatir, pero que también han operado y operan como consignas políticas. Rastrear los alcances de sus definiciones, sin apelar a una arqueología de los procesos políticos y a los usos y sentidos que en esos marcos históricos tuvieron, y que tienen en las contiendas actuales, no nos parece un camino adecuado. En esta línea el gesto de Mignolo es interesante, pero entiendo que insuficiente si queremos pensar la liberación en el marco de la historia nacional.

Hubo un sinfín de procesos que operaron para configurar las banderas de la emancipación y liberación en diversas expresiones de nuestramérica. Uno que reconocemos de especial interés para futuras indagaciones, es el que propongo denominar como *proceso de alterización identitaria política*.⁷⁷ Podremos encontrar posiciones que

76 En esa misma línea quiero recuperar la excelente propuesta de Silvana Martínez y Juan Agüero (2014) de un Trabajo Social *emancipador*, fuertemente vinculado a los aportes de la crítica de la modernidad colonial, que se contrapone al gesto eurocéntrico desde un pensar situado.

77 Retomo aquí las categorías de Segato (2002) de identidades políticas y alteridades históricas. La autora entiende a las primeras como identidades que la globalización permite y alienta para el reconocimiento público de ciertas diferencias subalternizantes (homogeneizando procesos diversos y promoviendo la autopercepción como mecanismo de acceso a determinados recursos) y alude a la segunda como aquella que engloba procesos sociales de alta densidad, y “que surgieron de una convivencia histórica en una determinada escena nacional.” (2002:264). Me inclino por esta segunda perspectiva.

confrontaron, asociadas o bien a las tradiciones marxistas, o bien a las del pensamiento nacional (con un número importante de mixturas, cruces y tensiones), donde las nociones de liberación y emancipación funcionaron en el orden de marcas identitarias más que en el de distinciones conceptuales. También dentro del pensamiento social religioso de las décadas del sesenta y setenta de nuestro país, observamos la utilización de estas categorías como ordenadores identitarios, encontrando una “teología de la liberación” más influenciada por el materialismo histórico y una “doctrina social emancipadora” vinculada con la teoría de la tercera posición. Estas diferencias semánticas no reproducen de manera lineal aquellas que Mignolo reconociera, aunque tampoco podemos afirmar que no funcionen como sedimentos en los usos políticos de estos términos en la Argentina de los sesenta y setenta.

Quiero remarcar la idea de que nos encontramos con diferentes desafíos si queremos trabajar en una problematización descolonial de las nociones de emancipación y liberación. El primero, reconocer las marcas (en términos de materializaciones concretas, y no como valoración moralizante de un concepto) que, de acuerdo a los autores comentados, han dejado en el concepto de emancipación, los discursos de la modernidad capitalista colonial y patriarcal. En segundo lugar está el desafío de abandonar las pretensiones de una definición totalizante y hegemónica de estas categorías, habida cuenta de que funcionan en diversos registros, y generan efectos materiales y discursivos diversos. En tercer lugar, si de descolonizar se trata, ampliar el corpus conceptual a las tradiciones ensayísticas y del pensamiento nacional, popular y latinoamericano y de los feminismos situados respecto de estos temas. Y por último, incorporar una propuesta de abordaje empírico que permita tomar contacto con los sentidos atribuidos a estas nociones en los sujetos que libran las batallas por la emancipación y la liberación en diversas expresiones pasadas y presentes de la cuestión social. Es decir recuperar los sentidos respecto de qué significa liberarse/ liberarnos, para los cuerpos que habitan las experiencias concretas de resistencia a la opresión, a la colonialidad. Así las diferentes subalternizaciones (de clase, de sexo, de raza, de género, de edad, disciplinares, entre otras) han gestado su energía de descontento al decir de Mignolo, han construido significantes vacíos para crear sub-

jetividad colectiva al decir de Laclau, y en esos procesos las banderas de la emancipación y la liberación han tenido un gran protagonismo. Abordar el estudio de alguno de esos procesos podría permitirnos un diálogo y una praxis potente para avanzar en procesos que tiendan a descolonizar.

Cartografías otras para transitar los contornos de la liberación desde un pensar situado

La empresa colonial tuvo como aliada a la ciencia moderna. Y entre las diversas disciplinas que hicieron su parte se cuenta la geografía y los esfuerzos de los cartógrafos como técnicos especializados para orientar los avances de la conquista y colonización. Ninguna ciencia social puede sentirse ajena a estos gestos. Por eso las provocaciones nunca son exageradas cuando de lo que se trata es de des-colonizar nuestras prácticas y estrategias. La ilustración de América Invertida de Torres García, nos sigue descolocando y descolonizando, para re-colocarnos en una mirada no alienada de nuestro estar-siendo aquí. Y en tanto nuestra impronta moderna nos acompaña como científicos sociales y profesionales que intervienen en lo social, nuestra situacionalidad nos reclama el esfuerzo de la descolonización del saber. Así, pensar una cartografía otra implica no solo dibujar otros lugares, sino cambiar la perspectiva desde la cual dibujamos los contornos, y revisar los usos de nuestros mapas.

Sierra (2014) entiende al mapa como tecnología de la visión y dispositivo político. Los mapas que conocemos están configurados con estrategias de achatamiento y estiramiento en pos de una mirada omnipresente y desimplicada. Distorsionan tamaños y distancian, ubican un abajo y un arriba que es una invención, que produce un sinfín de efectos. Esa metáfora puede utilizarse para pensar nuestros mapas conceptuales eurocéntricos que buscan ubicar las coordenadas del debate sobre la emancipación. Por eso es importante de(s)linear esos mapas coloniales, y trazar cartografías otras, en línea con la propuesta del tercer feminismo (Bidaseca, 2015).

A partir de la exploración de materiales de nuestra mesa de trabajo, de nuestro corpus díscolo, he registrado claves para una topología

otra del debate en torno a la liberación. Una suerte de orientaciones para un viaje por los contornos de la liberación, entendiéndola como acontecimiento, y como deriva que acompaña a los cuerpos que resisten a la modernidad colonial patriarcal y que proponen caminos para el Buen Vivir.

Esta cartografía inicia visitando algunas cuestiones relativas al sujeto de la liberación, para marcar luego algunas derivas en torno a los contenidos y las formas de la liberación desde un conjunto de provocaciones surgidas de los aportes de los feminismos del sur, las teorías poscoloniales y del pensamiento nacional.

El sujeto de la liberación/emancipación:

El problema del sujeto y su emergencia en el plano político presenta varias aristas. La cuestión de la configuración performativa de la subjetividad en el marco del proceso político es analizada por Butler (2007), en el sentido de una crítica al esencialismo identitario, y una apuesta a pensar que las identidades políticas no anteceden a la lucha política sino que son concomitantes a la experiencia colectiva. Así, no podemos hablar de un sujeto político previo que encarna luego una apuesta a la liberación sino más bien de procesos sociopolíticos que configuran subjetividades determinadas.

Otra aclaración relativa al tema de las identidades política es la que advierte Laclau (2009) a partir del recupero del gesto saussureano de pensar la identidad como diferencia y no como positividad. Si pensamos los sujetos políticos que levantaron las banderas de la emancipación y la liberación en nuestra Patria, veremos claramente cómo emergen en el marco de un significante que traza la frontera entre nosotros y los otros. Los sujetos políticos entonces no son desde estas visiones postestructurales ni identidades preexistentes ni positividades escindibles de un contexto de conflicto que marca diferencias de posición en una matriz de poder histórica.

El registro poscolonial también remarca la cuestión relacional, no en términos de interacción, sino cuestionando la diferencia taxativa y preexistente entre lo colonial y lo no colonial. La categoría *in be-*

*tween*⁷⁸ (Bhabha, 2002) apunta a remarcar que la otredad no implica esencias ontológicamente diferenciales, sino procesos de configuración de complejas relaciones de subalternidad.

Quisiera ahora sí reflexionar sobre algunas características de estas configuraciones identitarias políticas, en términos de alteridades históricas (Segato, 2002) no esencialistas y sí relacionales, que poblaron la historia nacional reciente. Una primera revisión del pensamiento nacional y latinoamericano producido en las usinas de la militancia y el fervor político que atravesó el siglo XX y XXI, particularmente las décadas del 40 al 70 y del 90 en adelante en nuestramérica, nos permite reparar en un hilo común respecto del sujeto de la liberación/emancipación. Este nunca se conjuga en singular. Es un sujeto colectivo, popular, nacional, descamisado, obrero, estudiantil, complejo, heterogéneo pero con la capacidad de soportar una identidad más o menos estable que permita la acción política colectiva. Las marcas de subalternidad más evidentes en la construcción de identidades liberacionistas fueron sin duda la pertenencia a una clase (proletarios *versus* capitalistas) y a una nación (patria *versus* colonia), en pos de consignas tales como “liberación o dependencia” o “revolución o explotación”. La cuestión de género y la identidad de género cobran relevancia, o mejor dicho visibilidad, en tanto que bandera y como aglutinador organizativo, más llegado el fin de siglo XX, eclosionando en nuestro país con el movimiento Ni una menos en 2015.⁷⁹ Si bien es cierto que

78 Para Bhabha “no es el Yo colonialista o el Otro colonizado, sino la perturbadora distancia inter-media (in-between) la que constituye la figura de la otredad colonial: el artificio del hombre blanco inscripto en el cuerpo del hombre negro. Es en relación con este objeto imposible que emerge el problema liminar de la identidad colonial y sus vicisitudes (2002:66).

79 “Ni una menos nació ante el hartazgo por la violencia machista, que tiene su punto más cruel en el femicidio. Se nombró así, sencillamente, diciendo basta de un modo que a todas y todos conmovió: “ni una menos” es la manera de sentenciar que es inaceptable seguir contando mujeres asesinadas por el hecho de ser mujeres o cuerpos disidentes y para señalar cuál es el objeto de esa violencia. Esa consigna desbordó las interpelaciones previas del feminismo, desde donde la violencia machista se viene denunciando hace décadas, pero al mismo tiempo, desde la primera marcha del 3 de junio de 2015, la calle y el documento demostraron que la fuerza que se movilizaba era un impulso feminista, se reconociera o no albergado en esa palabra, en su pluralidad de tonos y voces. Al calor de esas voces se consolida el Colectivo Ni

en los sesenta y setenta, revolución sexual mediante, y antes aun, con el movimiento sufragista de principio de siglo XX, los derechos de las mujeres fueron un tema político de importancia en nuestramérica, el sesgo eurocéntrico de parte de estas luchas generó resistencias y difíciles traducciones.⁸⁰

Una Menos, con sus muchas expresiones regionales, como parte de un movimiento histórico, que tuvo y tiene hitos organizativos fundamentales en las tres décadas de Encuentros Nacionales de Mujeres y en la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto legal, seguro y gratuito. Y que también se reconoce en las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, en las mujeres revolucionarias que fueron sus hijas, en los movimientos LGBTIQ, en las que se organizaron en sindicatos y en las piqueteras, en las mujeres migrantes, indígenas y afrodescendientes y en la larga historia de luchas por la ampliación de derechos. (...) Ni Una Menos es un colectivo que reúne a un conjunto de voluntades feministas, pero también es un lema y un movimiento social. Ese movimiento plural y heterogéneo hizo que en poco tiempo en cada hogar, sumado o no a la lucha en las calles, puedan identificarse pequeñas inequidades y violencias cotidianas como acciones que agravan las biografías y cercenan la vida en libertad: de poder decir sí o de decir no. Este movimiento quiere permear las bases de la desigualdad, y transformarla.” Carta Orgánica del Colectivo Ni una menos. Extraída de su página web oficial: <http://niunamenos.org.ar/quienes-somos/carta-organica/>

80 Una nota aparte merecen las intervenciones discursivas de Eva Perón en torno al feminismo de su época. Es una discusión apasionante por lo visceral de los dichos de Eva, y por lo políticamente incorrecto que hoy nos resulta leer y oír sus mensajes contra el feminismo de su tiempo, entre otras cuestiones. De hecho, es llamativo que esta discusión circule aun hoy más por el género de las notas periodísticas y los posteos en redes sociales (donde se lee con frecuencia una estigmatización hacia las feministas del campo nacional y popular, y particularmente a las feministas peronistas, por parte de otros colectivos) que por el de la producción académica consagrada. Al respecto rescato las notas periodísticas de las historiadoras Dora Barrancos (2017) y Marysa Navarro (2005) que coinciden con alguno de los puntos que aquí enuncio, sobre la centralidad de la figura de Eva para la politización de las mujeres argentinas y el acceso a muchos de sus derechos. Ellas recuperan el rol central y controversial de Eva y construyen preguntas e hipótesis interesantes. Por mi parte, creo que en los dichos de Eva se ve la primacía de la posición geopolítica por sobre la de género, a partir de su estrategia de hablar de esas mujeres británicas que querían imponernos sus visiones sobre el rol de las mujeres, a nosotras, las mujeres de nuestra Patria. Es decir, que en el pensamiento de Eva la contradicción patria-colonia tuvo primacía política por sobre la de machismo-feminismo, sin dejar de lado por eso la atención de las demandas sociales de las mujeres. Pero eso no es todo. Hay una serie de indicios para revisar parte de los dichos de Eva respecto de las formas de hacer política en las mujeres, que, si logramos no caer en anacronismos, y nos interesamos por

Así como los sujetos de la liberación no revisten un carácter esencialista, la liberación que se pregona no aparece desnuda y ontologizada, es de este mundo. Es un tipo muy específico de liberación, en términos de quién es el sujeto o colectivo que se libera. Liberación nacional (Cooke), de Nuestra América (Martí, Vasconcelos), de la Patria (Perón, Hernández Arregui, Montoneros), de los trabajadores (Tosco). Pero también en términos de qué yugos se libera ese sujeto: liberación del capital y la explotación (FAL, ERP), del coloniaje (Jaurétche), de los feminicidios y del machismo patriarcal (Ni una Menos).

Por eso es común encontrar el concepto de liberación unido no solo a la nación y a la patria, sino a la idea de movimiento. Esto implica que el sujeto de la liberación en la tradición nuestroamericana no es el individuo, el yo libre de la modernidad que adquiere la mayoría de edad kantiana y se emancipa del principio de autoridad medieval. Es un sujeto colectivo, y organizado. Y de una manera peculiar: la de la tradición movimientista. Así *hechos malditos* como el peronismo, no lo son solo en el sentido de las banderas que levantaron y las luchas que libraron contra la concentración del capital. Lo son también por las lógicas que se dieron, totalmente inasibles para la teoría política,

desmenuzar, podrían sorprendernos. Quiero decir que Eva, más allá de lo controvertidos y hasta machistas que pueden resultarnos algunos sus dichos, logró ubicar tempranamente dos cuestiones que hoy están en la vanguardia de las discusiones feministas: primero, que un feminismo blanco y eurocéntrico no puede aportarnos a la liberación en el Sur global, porque las reivindicaciones del feminismo blanco no se suman a las otras demandas (de clase, de raza, etc.) sino que más bien las minoriza y distorsiona. Segundo, que las mujeres podemos/debemos hacer una política otra. Quizás esa política otra no sea la que refería discursivamente Eva, pero tal vez sí la que en gran medida actuó. Más allá de eso, ella vislumbró que las mujeres no solo teníamos que disputar la posición, sino habitarla con otras lógicas. En esto me remito ya en un desarrollo preciso y actual, a los aportes de Segato (2016) respecto a la cuestión de deconstruir las formas de la política, la distinción privado-público, y la necesidad de feminizar lo político, desde una pedagogía no bélica sino vincular, religando, habitando, cuidando, circulando, siendo y estando desde nuestro ser mujeres en lo público y no reproduciendo las estrategias patriarcales del poder y las formas masculinas de ejercerlo. Creo que en la figura de Eva aparecen retazos de lógicas disímiles, aparentemente contradictorias (fuerza, y labilidad, dureza y afecto, resignación y ambición, conservadurismo y transgresión) que suelen registrarse como cualidades o defectos personales, pero que para mí son lógicas políticas que sería prioritario visitar desde los feminismos situados.

sociológica e historiográfica contemporánea hegemónica occidental. Por eso es tan importante el gesto laclauiano (desde su peculiar cruce de las tradiciones gramsciana, schmittiana y lacaniana) de rescate del populismo como lógica inherente de lo político en contra de las lecturas a la Alain Touraine, que desde perspectivas liberales significan de paternalista y demagógico aquello que básicamente les es incomprensible.

Aquí quisiera trazar un puente con los abordajes del Grupo de estudios subalternos sudasiáticos, en particular respecto de los aportes de Guha (2002) y Chakrabarty (1999), quienes, como ya referí en un apartado previo, realizaron incisivas y potentes críticas a la historiografía India, tanto colonial como marxista radical, por su imposibilidad de ejercitar un pensar situado. Ellos registraron la incapacidad de estos enfoques de reconocer las gestas políticas de sus pueblos a través de las grillas de análisis eurocéntricas, tanto conservadoras como críticas. Veo en el pensamiento nacional argentino el mismo gesto reivindicativo que en los poscoloniales, gesto respetuoso con el pueblo y atinado, de prescindir de la utilización de una grilla que distorsiona lo que ve (como ocurre con muchas de las teorías políticas eurocéntricas y norteamericanas cuando intentan aprehender los fenómenos nuestroamericanos, como ocurre con todo mapa colonial). Las lógicas movimentistas se dan de bruces con las lógicas representativas liberales. Reparar en esto nos permite repensar los sentidos de la liberación y la pregunta por el sujeto que se construye performativamente en el proceso de lucha y construcción colectiva y que a la vez transforma su tiempo con su intervención política y social. Esto implica pensar la liberación no tanto en términos de los contenidos y banderas que se militan, sino en las formas de organización, comunicación, en los dispositivos de configuración de subjetividades que despliegan, en la circulación del poder, en las estructuras que se dieron y dan al interior de cada organización, y las estrategias de producción y reproducción que las caracterizaron. Creo que ahí hay mucho para registrar, recuperar, pero también revisar críticamente. Particularmente me refiero a la cuestión de la masculinización de lo político, el sesgo patriarcal que desde los movimientos independentistas a la actualidad podemos registrar también en la organización popular. Creo que hoy es momento de revisar esta cuestión no solo

en término de cuotas y cupos (aunque debemos seguir interpelando esto en diversos campos, donde el sindicalismo aparece como el más reactivo). Y ver que el sujeto colectivo y organizado puede ser interpelado desde una estética otra, cuestionando la imaginaria viril, forzada, belicosa e imponente de una macho-política, para pensar ese sujeto colectivo habitado también por imágenes-otras, vinculadas a lo femenino y su ginergia.⁸¹ Estas ideas me permiten introducir algunas reflexiones relativas al segundo y tercer punto que quisiera interpelar: las formas y los contenidos de la liberación.

*Las formas y los contenidos de la liberación/emancipación
interpelados desde los feminismos del sur*

Las experiencias liberacionistas-feministas cuentan con genealogías díscolas, contradictorias, intermitentes. Encontramos mujeres de Nuestra América que han hecho historia, que han sido reconocidas por destacarse en diversas gestas y luchas sociales, políticas, culturales y hasta bélicas. Desde Remedios de Escalada a Juana Azurduy, Alicia Moreau, Eva Perón, las hermanas Mirabal, Violeta Parra, Frida Kalho, y más recientemente la figura de Cristina (como primera presidenta argentina elegida), o de Milagro Sala (como mujer referente social y política, indígena, pobre y presa política), entre tantas personalida-

81 “Energía es el poder por el cual algo actúa con efectividad para mover o cambiar las cosas. Término ya utilizado universalmente por el feminismo cultural, refiere a la energía extraída por una mujer de lo profundo de su inconsciente personal y que es utilizada para fines específicamente femeninos, según sus propias prioridades. Es energía no [es] tomada del varón, ni sustraída indebidamente de él, ni aceptada como alimento o regalo de su buena voluntad. (...) Sally Gearhart (1982) propuso como nueva estrategia para lograr la transformación de la sociedad lo que denominó el *energy re-sourcement*, es el cambio de fuente y origen de la energía; el acudir en busca de ella a otro lugar enteramente diferente, “una fuente más profunda que el patriarcado, que nos permita permanecer en la senda de la continua energía cósmica” (...) que otras preferirían llamar “energía-mujer” (...). Sin embargo, sería el término ginergia, utilizado por primera vez por Emily Culpepper en 1975, el que quizá expresaría mejor la universalidad del concepto (...). Gearhart sostiene que (...) el resultado de este descubrimiento sería una total reconstrucción de la realidad y la articulación de un nuevo sistema de valores y una nueva ética distanciada del nefasto ‘Poder sobre’.” (Gamba, 2009: 161)

des potentes, y también polémicas, que incidieron fuertemente en nuestra historia. Creo que una constante es la controversia que estas mujeres han producido en su tiempo. Parece que la idea de una mujer “ejerciendo el poder” es siempre tensa, teñida de una suerte de percepción de que *ese cuerpo no debería estar ocupando ese espacio*. Más allá de las afinidades o críticas a las intervenciones de estas mujeres en la historia nacional y norteamericana, lo que quiero remarcar es que en todos los casos ha pesado sobre ellas la sospecha, la certitud de que funcionan como casos excepcionales en un mundo de hombres, en muchos casos atadas a la figura de un hombre como su compañera perfecta, o su complemento. A la vez aparece una actitud de constante evaluación de sus dichos y sus actos que no es del mismo tenor en el caso de los varones. Cuestiones similares aparecen cuando son sujetos colectivos femeninos los que aparecen en escena. Epítetos como los de *las locas de la plaza* en relación con las Madres de Plaza de Mayo, o *feminazis*, en alusión a las mujeres nucleadas bajo la consigna “Ni una menos”, van en esa línea de descrédito y hasta denigración, buscando tildar de extremista la demanda por igualdad frente al extremismo machista.

Entonces hablar de liberacionismo y de mujeres implica varias cuestiones. En principio, en términos genealógicos implica reconocer los cuerpos de mujeres que han ocupado lugares estratégicos en la historia nacional y en su liberación. Visibilizarlos. Reivindicarlos. Cuidar a nuestras hermanas que nos precedieron, de la caza de brujas histórica que se ha hecho de sus memorias. Recuperar esa herencia, y el legado que nos deja, no en términos de tratados y programas de gobierno o teorías acabadas, sino como ese saber que parece menor pero que es totalmente fundante, el de encontrar los puntos de fuga para trastocar todo, el de los discursos y estrategias que estos cuerpos de mujeres supieron trazar cuando el sistema se fundaba en la premisa de que nosotras éramos totalmente prescindibles (e indeseables) en la tarea de gobierno y construcción de lo común.

Implica también reconocer el avance (o no) de la agenda feminista, es decir ubicar momentos, decisiones y procesos que permitieron que la desigualdad aberrante entre hombres y mujeres sea puesta en cuestión, y en alguno de sus puntos, reducida. Y aquí incluyo también como contenido central de la liberación, no solo el reconocimiento

de los derechos de las mujeres en tanto tales, sino en términos de reducción de la pobreza y la desigualdad estructural de los pueblos nuestroamericanos, aludiendo también a la feminización de la pobreza y el impacto diferencial en las mujeres que el capitalismo salvaje genera. La independencia de América respecto de sus Metrópolis, los proyectos de liberación nacional o liberación de la Patria, atendieron al escándalo de la desigualdad, a una idea de libertad en términos de soberanía, pero también de reconocimiento de las mayorías olvidadas y expoliadas. La comida, el abrigo, el trabajo, la salud, fueron expectativas libertarias de la primera hora, y también de hoy, en tiempos de recrudescimiento de la ofensiva neoliberal. Una agenda feminista situada es aquella que intersecciona las subalternidades de género, raza, orientación sexual, clase, nacionalidad, discapacidad, etc. Y un feminismo situado no es tal si no se preocupa por la justicia social y el Buen Vivir de todos/as. La lucha por condiciones de vida dignas, es la lucha feminista.

Respecto de la agenda feminista me gustaría plantear una última salvedad. Tomemos por caso el femicidio, entendido éste en términos de Segato (2013) como un “síntoma de barbarie del género moderno.” Si observamos los datos veremos que “en Guatemala, en forma concomitante con el restablecimiento de la democracia, entre 1995 y 2004, si los homicidios de hombres aumentaron un 68%, los de las mujeres crecieron en 144%” (71). La hipótesis de la autora es que la crueldad y el desamparo de las mujeres aumenta a medida que la modernidad y el mercado se expanden. Y cuando habla de modernidad incluye también la batería de recursos legales que la misma ofrece, tomando la metáfora de dar con una mano lo que ya se quitó con la otra (en términos de reconocimiento y cuidado de la vida de las mujeres, y de cómo la familia y el Estado moderno dejaron en situación de vulnerabilidad absoluta los cuerpos de las mujeres). Este postulado es duro y polémico. Acuerdo con él en gran medida, sin que esto suponga dejar de lado la pelea por la conquista y promoción de derechos –modernos, pero también transmodernos en términos de Dussel (2011)– para las mujeres. Quiero decir que, aunque crea también que nuestros Estados son criollos y misóginos, no da lo mismo quien los conduzca. Y que la lucha por la conducción de la institucionalidad sigue siendo importante, más aun, imprescindible, aunque no

sea suficiente. La advertencia creo que vale entonces, no para abandonar el campo de la construcción política y la consagración legal de nuestras demandas, sino para no creer que con esto basta. Pienso que en esta línea los nuevos constitucionalismos nuestroamericanos (Médici, 2010) así como el reconocimiento del Buen vivir⁸² como una cosmovisión que se recrea en dispositivos, lógicas y estrategias de con-vivencia y vinculación entre sujetos y con la madre tierra, es un camino muy potente para explorar.

Entonces así como debemos revisar el contenido, más vale aun hacer hincapié en no relegar la forma frente al contenido. Por eso la necesidad de volver a plantear que una liberación en clave feminista situada, implica pensar que no solo necesitamos un Estado otro en términos de más derechos y presupuesto para intervenir en los problemas de las mujeres. Necesitamos un Estado y una política otra en términos de nuevas formas de ocuparse de tejido y retejido del lazo social. Formas que atiendan a ese Buen vivir. Nuevas maneras de plantear preguntas y respuestas sobre el gran interrogante de la teoría social moderna y contemporánea: ¿Cómo es posible vivir juntos/as? Toda una nueva semántica, donde revisemos las palabras favoritas de

82 La categoría Buen Vivir, también traducida como Bien Vivir o Vivir Bien (surgida del concepto andino Sumak Kawsay, en Kichwa) ha tomado relevancia y visibilidad en las discusiones académicas y políticas de la última década, llegando a revestir rango de principio constitucional en Ecuador y Bolivia. Recoge una visión del mundo que se recrea en prácticas, intervenciones y hasta maneras de estar y de ser juntos/as. El Plan Nacional para el Buen Vivir de Ecuador (2009-2013) lo define como: “La satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano universal y particular a la vez– valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente y sin producir ningún tipo de dominación a un otro)”. Vemos entonces que las discusiones en torno a la emancipación y liberación en nuestra América contemporánea, también están atravesadas por perspectivas de filosofías situadas pre y des coloniales, cuya potencia ha podido resurgir a partir de los proyectos políticos del denominado giro a la izquierda en la región, giro que hoy atraviesa fuertes ataques y complejas encrucijadas.

la acción política y de la jerga militante: *disputa, lucha, acumulado, capital político, confrontación, contradicción, conquistar, vencer*. No se trata de eludir que lo político supone un necesario conflicto de intereses, incluso que se funda en ese conflicto. Tampoco supone reivindicar figuras dialógicas abstractas, entelequias europeas que al menos de este lado del mundo no nos hacen sentido, vinculadas a la ética del discurso, la comunidad de los iguales, y el poder la razón argumental. Sino que se trata de hacer ver que hasta hoy ha primado una macho-política teñida de respuestas que en sus formas (y no solo en sus contenidos) son patriarcales, bélicas y coloniales, (más peligrosas aun cuando trabajan disfrazadas de consensos, detrás de globos, sonrisas, marketing y connivencia con los hacedores de guerras en todo el sistema-mundo). Hay otra manera de trabajar con los conflictos. Las mujeres lo sabemos, y lo hacemos en nuestro devenir cotidiano. Tal como dice Segato (2016), las mujeres somos tópicas, no utópicas. Pero no hemos tenido la oportunidad de recrear esas formas otras en el campo de acción estatal de la manera más sistemática y hasta refundacional, que necesitamos hoy.

Una liberación en clave feminista situada, implica entonces reconocer las lógicas de acción de una política feminista, es decir no solo ver la agenda y los contenidos de las reivindicaciones políticas de las mujeres y el peso determinante de las mismas para poder hablar de liberación de verdad, sino también reconocer esas formas otras de construir lo común, de hacer política, de relacionarse con el poder, más aun de resignificar qué es poder.

En ese camino las experiencias de los colectivos LTGBIQ son demás interesantes. De las múltiples lecturas que pueden hacerse de sus procesos de organización y de sus reivindicaciones, es decir, de las formas y contenidos que adquiere la liberación en ese colectivo diverso, quiero remarcar un gesto casi performativo. Tiene que ver con el desanclaje que puede observarse en la vinculación lineal entre deseo y objeto de deseo que la retórica heteronormativa y misógina instituyó. Las prácticas y las identidades que cuestionan el heterosexualismo como único camino posible, generan en el mismo movimiento una tensión en el pensamiento binario jerarquizante que sostiene como

uno de los pilares más sólidos, a la modernidad colonial patriarcal.⁸³ Si no hay solo hombres y mujeres, y no hay supremacía entre hombre y mujer, y no hay correspondencia mecánica entre sexo y género, y entre el mítico mandato biológico y la elección de sujetos, prácticas y objetos de deseo, entonces, no hay prácticamente nada que no pueda ser reescrito. El colectivo LTGBIQ nos está enseñando una de las formas de la crítica más radical. Nos está diciendo que tenemos la libertad de repensarlo todo. O mejor, de reaprender a sentir, o desaprender los gustos sexuales hegemónicos impuestos, de deconstruir los procesos de subjetivación que intentaron fijarnos a una identidad que quizás no nos realiza. Y nos invitan a transitar ese camino desde y con el cuerpo, eludiendo la castración simbólica, la amputación cultural que el proyecto moderno colonial infringió a dimensiones de lo humano centrales que quedaron subsumidas tras el gesto cartesiano y kantiano de la razón total, ocluyendo el deseo y la afectación como formas de conocer y de hacer.

Entonces, en torno a las formas de hacer política, en las que el cuerpo cuenta, me interesa recuperar también, además de las experiencias del colectivo LTGBIQ, otros procesos de organización de mujeres. Me refiero por ejemplo a las Madres de Plaza de Mayo y las Abuelas de Plaza de Mayo, que han construido organizaciones de peso internacional en materia de Derechos Humanos a partir de una identidad femenina de madres y abuelas. No resignaron esas dimensiones vitales para poder asumir otras de orden político. Pudieron sintetizarlas generando una experiencia única a nivel mundial. Esto no es menor. Varias organizaciones feministas contemporáneas reivindican el rol político necesario, intransferible y determinante del ejercicio político de las mujeres, no solo ni tanto en la disputa de espacios de decisión política, sino en la disputa de sentidos en torno a la maternidad, la familia, lo común, los vínculos, el barrio, las instituciones, y esto también en el espacio de las micro-políticas de la cotidianidad. Yo, mujer, hago política cuando decido dar la teta en determinados lugares y hasta determinada edad de mi hijo (y no solo cuando milito activamente

83 Sobre esta cuestión recomiendo la excelente compilación de Platero (2012) en tanto nos permite un acercamiento a este locus enmarañado y disruptivo, desde una prosa rigurosa, atrayente y plagada de interpelaciones.

la lactancia materna). Yo, mujer, hago política cuando decido casarme con otra mujer (y no solo cuando milito el matrimonio igualitario). Yo, mujer, hago política, cuando decido sobre mi cuerpo y la interrupción voluntaria de un embarazo (y no solo cuando milito activamente en la despenalización del aborto). Ahora bien, estos gestos que se cruzan con los de la militancia y la organización popular (sin duda indispensables para la liberación), dejan de ser individuales, dejan de ser “picaduras de abeja”, en tanto se vuelven colectivos a partir de procesos que no necesariamente transitan los caminos de las organizaciones tradicionales. Me refiero a procesos como los de la sororidad, los espacios seguros (Hill Collins, 2000), y otros círculos de mujeres, que parecieran no ser políticos porque no tienen una estructura y una identidad formal, pero que son extremadamente potentes para revertir o al menos cuestionar la matriz de dominación que sujeta los cuerpos de las mujeres al patriarcado colonial. Es decir, que las mujeres tenemos el desafío ya no solo de hacer público lo privado (como fue la disputa por poner en agenda la violencia de género). Sino también en segundo término, de deconstruir y reconstruir lo privado, resignificando las formas de ser y de estar como mamás, hermanas, amigas, novias, esposas, obreras, estudiantes (develar y/o construir formas otras de trazar esos vínculos en nuestras propias trayectorias vitales, no en abstracto). Y también, en un tercer nivel, refundar lo público a partir de esas particulares maneras de ser y estar, como derivas otras a las lógicas machistas que desde la independencia de nuestros pueblos el Estado criollo patriarcal instituyó como válidas, e incluso como únicas.

En este sentido creo que las mujeres tenemos un potencial inusitado para revisar las institucionalidades. Ese es en muchas de las propuestas liberacionistas un punto ciego, ya que la institución puede y sabe resistir prácticamente cualquier cambio de mando. Sus procesos tal como Weber lo señalara hace más de un siglo, son más largos y resistentes de lo que creemos. Las lógicas desafectadas, verticalistas y violentas de las instituciones son un desafío al cual ni el progresismo ni la izquierda han podido responder, aunque algunas experiencias han sido de gran interés como en el caso de las asambleas populares venezolanas. Pero creo que las mujeres podemos refundar las instituciones, empezando por habitarlas, desde lógicas en las que la afec-

tación, la emoción, y las temporalidades no lineales ni productivistas, sean opciones posibles. Ubicar estrategias donde el maternaje, la sororidad y la ginergia sean posibles, donde podamos cuestionar los parámetros burocráticos sacralizados y construyamos formas otras de habilitar acuerdos, en las que la punición y la legalidad no sean las únicas estrategias. Esta crítica a una macho-política también en el entorno institucional, creo que puede delinarse en el campo de la experiencia vital, más que en el de la elucubración abstracta, desde un abordaje estético que permita que lo nuevo advenga. Creo que debemos apostar a un camino vinculado al diálogo y no solo a la confrontación (Hill Collins, 2000), no en términos de consenso habermasiano, sino de celebrar (y no “tolerar”) la diferencia, tejiendo lazos, instituyendo lógicas de cuidado y de desarticulación de las violencias, descolonizando(nos), para vivir con una diversidad que no genere desigualdad. Y abandonando pretensiones teleológicas, en pos de habilitar las metáforas que el giro descolonial nos ofrece: derivas, desprendimientos y aperturas para una política de la liberación de los cuerpos y los pueblos, situada y feminista.

A modo de (no) cierre: lanzarnos a la(s) deriva(s)

El significado oficial atado al término *deriva*, se asocia al desvío de una nave de su *verdadero* rumbo por causas *no controlables*. Así, como un barco a deriva, podemos sentirnos nosotros/as después de haber soltado amarras de los grandes relatos de la emancipación y la liberación. También el uso del término *deriva*, en el marco de la geología, nos puede ser útil como metáfora. Las derivas continentales son ese desplazamiento lento y continuo de las masas continentales que las ha separado progresivamente. Así, la teoría de la deriva continental formulada por Wegener nos provee una imagen, que superpuesta a la historia de la resistencia a la modernidad colonial patriarcal capitalista de nuestro continente, nos da una idea del movimiento imperceptible y constante que implica la descolonización con sus mil rostros, genealogías y legados.

Navegar a la deriva, es navegar sin gobierno ni rumbo, a merced de las olas y del viento, sin control. ¿Por qué hacer uso de esta metá-

fora? Para explotar su potencia provocadora, en tanto irrumpe en los puntos más caros del pensamiento moderno: el control, el camino único y seguro, la eliminación o reducción de la interferencia de los factores contextuales, la centralidad de la meta, el estudio sistemático de las cartas de navegación y el apego a la ruta preestablecida, el camino como medio.

Pensar la liberación como deriva es un contrasentido. Y ahí radica su potencia. Porque de revisar y de(s)limitar los sentidos se trata. De explorar los contornos y las fronteras. De re-conocer lo que la cartografía hegemónica y sus mapas conceptuales le hicieron a nuestros cuerpos y a nuestra historia, sus achatamientos, sus estiramientos, sus distorsiones, sus invisibilizaciones. Cartografiar las derivas es directamente una aporía. Y es ese el gesto que interesa. Pensar lo imposible. Un mapa que no fije, una meta que sea el camino, y que revierta el gesto moderno de la razón proléptica (Santos, 2006), que achica el presente y expande el futuro.

La deriva como desprendimiento de la macho-política y de la estética sacrificial de la militancia tradicional. Que incorpore los territorios del deseo y de la fiesta. Que materne, que espere, que calle, que grite, al ritmo de los tiempos naturales (no por biológicos sino por acompañados a nuestros ritmos). Que descolonice las instituciones habitándolas, resemantizando los sentidos del tiempo como producción, y el espacio como campo de batalla. Una cartografía de la ronda, una pedagogía de los vínculos y no de la crueldad al decir de Segato, de la pregunta y no de la respuesta al decir de Freire.

Inicié reconociendo que cuando en la academia nos preguntamos por el sentido completo, o los alcances últimos o las distinciones cabales de un término determinado, sabemos entonces que se trata de una empresa perdida, se trata de un gesto.

Brego para que tal imposibilidad no sea significada solo como una limitación constitutiva del lenguaje, sino también como una política epistemológica otra, que permita el desprendimiento y la apertura.

Brego por explorar los contornos críticos de una revisión epistemológica y política de la emancipación y la liberación. Los contornos no son límites, son fronteras porosas y mutantes. La crítica es la puesta en acto de la capacidad de desalienarnos. La revisión implica un movimiento reflexivo, una vuelta sobre lo propio, que puede

librarnos del frío exilio de vivir sujetos a las máscaras blancas de las que Fanon ya nos advirtió. Revisar como re-visión, que implica recrear la mirada, como movimiento estético de rostrificar los conceptos con los que operamos y ver si en ellos late la posibilidad o no de vivir una experiencia, esa que posibilidad de la que Modernidad, la racionalidad instrumental y la era de la reproductibilidad técnica nos arrebataron.

Brego por recuperar el legado de las mujeres de nuestra historia que ensayaron otras formas y contenidos de la liberación, que incluyeran los cuerpos, sentires, deseos y problemas de nosotras las mujeres. Y por permitir la emergencia del poder femenino y su capacidad única e inusitada para refundar las formas de hacer lo público, desde una pedagogía de los vínculos y no de la crueldad (Segato, 2016)

Brego entonces por una cartografía de la deriva, por armar una mesa de trabajo otra donde revisar los conceptos de emancipación y liberación. Ofrecí un *corpus* díscolo, y una exégesis un tanto desprolija y muy apasionada, que desacraliza el canon y se revela contra el gesto de la hiperespecialización que la academia nos impone.

Los distintos apartados de este capítulo transitaron así una serie de hipótesis que podríamos sintetizar afirmando que es mejor de(s)limitar que delimitar los contornos de liberación, y que el pensar situado en sus distintas vertientes nos ofrece provocaciones muy potentes para cartografías y recorridos otros.

Ahora, (porque siempre es ahora), a lanzar nuestros cuerpos a una deriva libertaria.

Referencias bibliográficas

- ALVARADO, M. y FISCHETTI, N. “Inscripciones feministas. Notas críticas sobre la (re) producción del conocimiento.” *Revista venezolana de Estudios de la Mujer*. Vol 20, No 45 (2015) Disponible en: http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/9994
- ANGENOT, M (2010) *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- AUSTIN, J. (1991). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- BARRANCOS, D. “Evita, las mujeres en la política y una “contradicción extraordinaria”. Entrevista a Dora Barrancos por Julia de Titto. *Diario Periodismo Popular*. 26 de julio de 2017. Disponible en: <https://notas-periodismopopular.com.ar/2017/07/26/evita-mujeres-politica-contradiccion-extraordinaria/>
- BHABHA, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL
- BIAGINI, H., y Roig, A. (2006). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Tomo II. Buenos Aires: Biblos.
- BIDASECA, K. (2010). *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- BIDASECA, K. (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio*. Palma: Edicions Universitat de les Illes Balears.
- BIDASECA, K. et al (comps.) (2014). *Legados, genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- BORÓN, A. (2003). *Imperio & imperialismo: una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. México: Itaca.
- BOURDIEU, P. “El campo científico”. En: Bourdieu, P. (1999). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 75-110.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- CASTRO GÓMEZ, S. “Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes” En: Castro Gómez, S. (2007) *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores.
- CHAKRABARTY, D (1999) “Historia de las minorías, pasados subalternos.” En *Revista Historia y gráfica*. Año 6, Nº 12.

- CHAKRABARTY, D. "Prólogo. La provincialización de Europa en la era de la globalización." En Chakrabarty, D. (2007) *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets Editores. Versión online disponible en: http://www.ddooss.org/articulos/textos/Dipesh_Chakrabarty.htm
- COOKE, J.W. (1959) "La lucha por la Liberación Nacional. Acción Revolucionaria Peronista (ARP)." Trabajo de John William Cooke, leído en el Congreso de la Liberación Nacional realizado en Buenos Aires, en noviembre de 1959. Disponible en: http://www.elortiba.org/old/pdf/Textos_Cooke_ARP.pdf
- DELEUZE, G. (2009) *Crítica y clínica*. 3ra edición. Barcelona: Editorial Anagrama.
- DEVÉS VALDÉS, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Tomo II: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). 2ª reimpr.- Buenos Aires: Ed. Biblos.
- DUSSEL, E. (2014). *16 Tesis de Economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores.
- DUSSEL, E. "Transmodernidad e interculturalidad (Interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación." En: Lander, Edgardo (comp) (2011) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 2ª edición. Buenos Aires: CLACSO, CICCUS, pp. 45-72.
- DUSSEL, E. 1977, (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- FEINMANN, J. y González, H. (2014). *Historia y Pasión. La voluntad de pensarlo todo*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- FERNÁNDEZ, A. y GUARDAMAGNA, M. (2011). *El Desarrollo de la Ciencia Política en la Argentina*. S/D. URL:<http://www.alacip.org/wp-content/uploads/2011/06/artaculo-cs-pol-argentina-para-alacip.pdf> Fecha de consulta: 17/ 12/15
- FOUCAULT, M., 1971, (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- GADAMER, H. G. (1996). *Vérité et méthode*. París: Seuil.
- GAMBA, S. (coord.) (2009). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. 2ª edición. Buenos Aires: Biblos
- GUHA, R. 1982, (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- HARDT, M. y NEGRI, A. 2000, (2005). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- HERMIDA, M. (2017a) "Contribuciones desde una epistemología plebeya al Trabajo Social frente a la restauración neoliberal." REVIISE. Vol 9,

- No 9. pp. 127-145. Disponible en: <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/132>
- HERMIDA, M. (2017b) "El Estado, el poder y la política en los estudios poscoloniales y el enfoque descolonial. Aportes para el Trabajo Social." En: Hermida, M. y Meschini, P. (2017). *Trabajo Social y Descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Mar del Plata: EUDEM.
- HERNANDEZ ARREGUI, J., 1957, (2005). *Imperialismo y cultura*. Buenos Aires: Editor Peña Lillo.
- HILL COLLINS, P. (2000) *Black feminist thought: Knowledge consciousness and the politics of empowerment*. London/ New York: Routledge.
- JAMES, W. 1909, (2010). *El significado de la verdad*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- JAURETCHE, A. (2002) *Los Profetas del Odio y la Yapa*. Obras Completas. vol. IV. Buenos Aires: Ediciones del Corregidor.
- KOSELLECK, R. (1997). *L'expérience de l'Histoire*. París: Hautes Études Galimard.
- KUSH, R. (1976). *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro.
- LACLAU, E. (2009). *La razón populista*. 2° edición. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MARTINEZ PERIA, J. "José Martí: un puente entre tres tradiciones." En Hermida, M. y Meschini, P. (2015) *Pensar nuestra América: hacia una epistemología de los problemas sociales latinoamericanos*. La Plata: EDULP.
- MARTÍNEZ, S. y AGÜERO, J. (2014). *Trabajo Social Emancipador. Paraná: La Hendija*.
- MÉDICI, A. "Teoría constitucional y giro decolonial: narrativas y simbolismos de las constituciones. Reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador." *Revista de Estudios Críticos Otro Logos*. Universidad de Comahue. Diciembre 2010. Año 1, n°1. Págs 94-124. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/revistas/0001/medici.pdf>
- MIGNOLO, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MIGNOLO, W. "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales." *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, [S.l.], n. 4-5, p. 265-290, nov. 1995. ISSN 2313-9463. Disponible en: <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/celehis/article/view/403/411>

- NAVARRO, M. “Evita descubrió las mujeres a través de Perón.” Entrevista a Marysa Navarro por José Natanson. *Diario Página 12*. 17 de julio de 2005. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/el-pais/1-53783-2005-07-17.html>
- NUN INGERFLOM, C. “El concepto de vanguardia política y su historicidad: entre Koselleck y Chakrabarty”. En Bidaseca, K. et al (comps.) (2014) Op. Cit., pp. 93-116
- PALERMO, Z., (comp.) (2010). *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- PLATERO, R. [L] (ed.), (2012) *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- RICOEUR, P, 1969, (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RORTY, R. (1990). *El giro lingüístico: dificultades metafisológicas de la filosofía lingüística*. Barcelona: Paidós.
- SAID, E., 1993, (2018). *Cultura e imperialismo*. Madrid: Penguin Random House.
- SANTOS, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- SEGATO, R. (2002). “Identidades políticas / Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global.” RUNA. Vol. 23, núm. 1 (2002) Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1304>
- SEGATO, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SEGATO, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- SIERRA, M. “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad. En: Bidaseca, K. et al (comps) (2014), op. cit., pp 225-242.
- Szurmuk, M. y Mckee Irwin, R. (coord) (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI editores.
- TASAT, J. y BOMFIN, C. (2015) *Pensar América, pensadores latinoamericanos en diálogo*. Buenos Aires: UNTref.

IV. DESCOLONIALIDAD Y EDUCACIÓN

Neoliberalismo y educación: algunas metamorfosis en la Argentina contemporánea

Melisa Campana
José G. Giavedoni

*En la Argentina se piensa que ser crítico
es ser inteligente, pero nosotros creemos
que ser entusiasta y optimista es ser inteligente,
y que el pensamiento crítico llevado al extremo,
le ha hecho mucho daño a la Argentina.*
Marcos Peña – Jefe de Gabinete de Ministros

Introducción

La preocupación del presente artículo se inscribe en el contexto general de la Argentina contemporánea que ha adquirido características sumamente relevantes en los últimos dos años del gobierno de la Alianza Cambiemos. Este marco es el de la política-empresa, que posee rasgos específicos en lo que el Capital considera la periferia de donde debe expropiar y extraer recursos. Esta política-empresa en la periferia se asienta, de manera privilegiada, sobre tres tipos de saqueo: las *privatizaciones* como modo de apropiación de la riqueza producida en el pasado, las *devaluaciones* como modo de transferencia de riqueza que se está produciendo en el presente y, finalmente, el *endeudamiento* como modo de captura de riqueza a futuro. Asistimos a un escenario donde confluyen estas tres palancas y, evidentemente, Cambiemos facilita y alienta estas modalidades de apropiación social. La descomunal transferencia de riqueza de un sector a otro en el período 2016-2018, muestra a las claras la presencia de aquellos mecanismos.

Es sobre este telón de fondo que adquieren sentido las palabras del entonces Ministro de Hacienda y Finanzas, Alfonso Prat Gay, a comienzos de 2016, al dirigirse a los sindicatos en el marco de la dis-

cusión por la apertura de las paritarias: “Cada gremio sabrá hasta qué punto puede arriesgar salarios a cambio de empleos”. Salarios o empleo, esa es la cuestión. Para utilizar los términos de Harvey, se trata de la restauración del poder de clase a través de una transferencia gigantesca de ingresos y un ataque frontal al salario de las y los trabajadoras y trabajadores.

En este escenario, decíamos, se inscribe la preocupación de este artículo, referida centralmente a la relación entre educación y neoliberalismo en la Argentina contemporánea. En primer lugar, el texto clarifica, brevemente, de qué hablamos cuando hablamos de neoliberalismo. Problematisa, luego, la naturalización del par educación-mercado, a partir de lo cual propone algunos ejemplos paradigmáticos de nuestro país en los que observar dicho vínculo. Ofrece, por último, algunas reflexiones en torno a la idea de derecho a la educación en su sentido emancipatorio y anti neoliberal.

De qué hablamos cuando hablamos de neoliberalismo

Se suele pensar que el neoliberalismo es ese conjunto de medidas de política económica con algunos rasgos muy definidos como el monetarismo, la financiarización, el retroceso del Estado y el avance desmesurado del mercado, con la consiguiente mercantilización de todos los aspectos de la vida, las políticas de ajuste, etc. Desde luego que es esto, pero también es mucho más, por eso es necesario comprender al neoliberalismo como un proyecto civilizatorio, lo que significa que no solamente implica una transformación económica, sino sobre todo una transformación social, política y cultural.

En este sentido, el neoliberalismo es una lógica normativa o una normatividad práctica, en tanto define ni más ni menos que normas de vida a partir de las cuales actuamos y nos comportamos. Y es, quizás, el principio de la competencia una de las máximas novedades del neoliberalismo respecto del liberalismo clásico. Como matriz civilizatoria, entonces, el neoliberalismo nos coloca a cada uno de nosotros y nosotras a vivir en un universo de competencia generalizada. Y es en ese universo que adquiere sentido la idea, a veces banalizada, del hombre y la mujer empresa, del empresario de sí: la constricción a conce-

birnos y conducirnos como una empresa. Es decir que la característica de la racionalidad neoliberal es la generalización de la competencia como norma de conducta (eso quiere decir que la competencia entre individuos se torna sistémica y sistemática) y de la empresa como modelo de subjetivación. El verdadero actor de la vida económica es el emprendedor y el mercado es, por ende, un proceso subjetivo: es un proceso de descubrimiento y aprendizaje que modifica a los sujetos ajustándolos unos con otros; es un proceso de autoformación del sujeto económico, como un proceso educador auto-educador y auto-disciplinario mediante el cual el sujeto aprende a conducirse como empresa.

¿Cómo funciona concretamente? Como toda acción humana tiene una finalidad, el impulso a realizar tal finalidad hará que el individuo emprenda y emprendiendo aprenderá. El emprendedurismo es la clave del autogobierno: todos y todas tenemos algo de emprendedores dentro nuestro y lo que hace la economía de mercado no es más que liberar y estimular ese emprendimiento humano.

Habría, por lo tanto, una dimensión empresarial constitutiva de lo humano. Y esto tiene consecuencias muy concretas, por ejemplo, en el pasaje del individuo como trabajador al del individuo como una empresa que vende un servicio en un mercado y que, por lo tanto, está dispuesto a comprometerse todo él en el proceso permanente de la competencia.

Es así como el emprendedurismo constituye una filosofía de la educación característica del capitalismo contemporáneo, que antagoniza con los valores colectivos y solidarios, desplegando, en palabras de Puiggrós (2016), todo un protocolo pedagógico destinado a formar al meritócrata. Meritócrata es quien logra alcanzar metas que se imponen desde la sociedad del conocimiento corporativo, potenciadas por prejuicios clasistas; para ser meritócrata hay que ganarles a todos y todas, meritócrata solo hay uno, quien gana la carrera. Ese protocolo pedagógico funciona, pues, como una máquina de clasificación social que hace uso de las diferencias para afirmar a los y las estudiantes en el sector de clase del cual provienen. Y punto. Ese es el sustrato en el que se inscriben las reformas que se proponen para la educación pública en nuestro país.

Como hemos expresado en otros escritos:

...el *homo economicus* se metamorfosea en *homo endeudadis*, se reemplazan los derechos sociales (a la salud, la jubilación, la vivienda, la educación, etc.) por el derecho al crédito o, más claramente, el derecho a contraer deudas. Frente a la solidaridad social en los sistemas jubilatorios, inversión individual en los fondos de pensión; frente a los aumentos salariales, crédito al consumo; frente al derecho a la vivienda, créditos inmobiliarios (Giavedoni, 2016:18)

Comenzamos a transitar por un mundo donde la forma privilegiada de los sujetos será dada a través del crédito y la deuda. Cualquier merma en el consumo, resultado de la caída del poder adquisitivo del salario, debe ser corregida a través del otorgamiento de créditos. De ahora en más no hay política redistributiva del ingreso vía aumento de salarios directos o indirectos, ni tampoco por medio de políticas de acceso al derecho a la vivienda financiadas a través de impuestos progresivos; tampoco el déficit público financiará la materialización de derechos porque, básicamente, nos encontramos en tránsito de una esquema de sujetos de derechos a un esquema de sujetos consumidores y endeudados. Será la deuda privada y las familias endeudadas las que soportarán sobre sus espaldas la obligación de su consumo y acceso a bienes.⁸⁴

Es en este específico marco donde el conocimiento se transforma en mercancía y, por ende, el mercado comienza a marcar las pautas en la producción, socialización e ingreso al mundo de la educación.

84 Basta con echar un vistazo a la proliferación de créditos personales, como los Argentina, e hipotecarios, como los UVA. En 2017 la ANSES entregó créditos de hasta 60 mil pesos para jubilados y pensionados a devolver en sesenta cuotas mensuales a través del Programa Argentina; el cual fue extendido luego hacia los sectores más empobrecidos, con préstamos personales de 3 mil pesos por hijo a un año o de 5 mil pesos por hijo a dos años. La semana posterior a las elecciones primarias de 2017, todos los beneficiarios de Asignación Universal por Hijo y de pensiones no contributivas quedaron habilitados para pedir esos créditos personales por internet, mediante un trámite de quince minutos tras el cual se les depositaba el dinero casi de inmediato: apenas nueve semanas después, se habían efectivizado 1.534.004 préstamos, además de otros 867.660 para jubilados y empleados en relación de dependencia con ingresos familiares inferiores a 32 mil pesos. (Bercovich, 2017).

La naturalización del par educación-mercado

La relación entre educación y mercado no es novedosa, pero se ha naturalizado de tal manera que, a la inversa de lo que sucedía antaño, ahora se debe explicar por qué nos resulta tan difícil aceptarla. Si antes nos debían convencer de la necesidad de una educación ligada a las exigencias del mercado, ahora somos nosotros mismos quienes debemos tomar la palabra en un mundo donde el matrimonio conocimiento-empresa se ha vuelto natural y corriente, de sentido común.

La educación se subsume a la lógica del Capital, subsunción que ha sido una permanente pretensión del Capital. Sin embargo, tal vez sea momento de señalar que asistimos, para utilizar la terminología marxiana, a una subsunción real. Ya no se trata de utilizar los modos, los procesos educativos existentes, las modalidades de enseñanza existentes con el fin de colonizarlos y utilizarlos a su favor, se trata de la captura completa de la educación y la imposición de la lógica mercantil, empresarial y capitalista. Desde la transformación de la educación en un bien sometido a las leyes que impone el mercado, hasta imponer al proceso educativo una lógica y una dinámica propia de los procesos productivos. No basta con enseñar a los hombres y mujeres a ser flexibles y creativos, hay que crear subjetividades flexibles y creativas y ello se logra haciendo los procesos educativos flexibles y creativos ellos mismos. El vínculo entre conocimiento y economía se ha naturalizado tanto que la sola mención en las discusiones sobre los planes de estudio universitario de preparar egresados para el mercado laboral no solo no causa ningún repudio ni escozor, sino que se instala como lo más natural y noble que las universidades deben ofrecer.

Es posible observar parte de ese tránsito en la transformación marcada por Michel Foucault para la disciplina de la Economía. La ciencia económica tiene un desplazamiento, pasa del análisis de los procesos económicos al análisis del comportamiento humano, de la economía política clásica a la neoclásica, monetarista y marginalista. La teoría económica como expresión de la escasez, bienes escasos y fines antagónicos desplaza la discusión sobre los procesos históricos y sitúan en los comportamientos de los sujetos (Foucault, 1998: 252). Así lo menciona un clásico Manual de Economía:

La Economía se ocupa de las cuestiones que surgen en relación con la satisfacción de las necesidades de los individuos y de la sociedad (...). La Economía se ocupa de la manera en que se administran los recursos escasos, con el objeto de producir diversos bienes y distribuirlos para su consumo entre los miembros de la sociedad. Por eso algunos autores la han denominado también ciencia de la elección (Mochón y Beker, 2008:10).

Es en las elecciones humanas donde recae el interés y el centro de atención de la ciencia económica, es en el individuo y sus comportamientos, no en las estructuras económicas, ni en el trabajo abstracto como fuente de valor y modo de relación social ni, desde luego, en la lucha de clases. Prestar atención al comportamiento humano, al sujeto-trabajador con sus atributos, habilidades, capacidades y no a los procesos históricos, conduce al análisis económico del trabajo, lo que significa concebir al trabajo desde el punto de vista del trabajador, desde el punto de vista de su subjetividad, concebir al trabajador como sujeto económico activo. Aceptada esta propuesta, el análisis económico del trabajo conduce a entender el trabajo como capital, por lo que la distinción y contradicción marxista capital-trabajo se reconfigura, dando lugar a la paulatina capitalización del trabajo, el trabajo es un capital cuya renta es el salario:

...es el conjunto de los factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario, de modo que, visto desde el lado del trabajador, el trabajo no es una mercancía reducida por abstracción a la fuerza de trabajo y el tiempo durante el cual se lo utiliza. Descompuesto desde la perspectiva del trabajador en términos económicos, el trabajo comporta un capital, es decir, una aptitud, una idoneidad (Foucault, 2007: 262)

El trabajador posee competencias, idoneidades que las pone en juego y, en este sentido, el trabajador se constituye en un empresario de sí mismo. Este es el nuevo principio de desciframiento del neoliberalismo, por ello, si existe un *homo economicus* éste no es ya el hombre racional y calculador del intercambio, sino el de la empresa, el empresario de sí, poseedor de Capital y, por lo tanto, productor de sus

propios ingresos, de sus propias satisfacciones, de sus propias deudas y, en su defecto, único responsable de su fracaso.

Ahora bien, como señala acertadamente Adriana Puiggrós:

...que se haya descubierto a la educación en general, y en particular a la educación pública como un espacio muy apto para los negocios, esto data de los comienzos del neoliberalismo (...) eso está dicho por Von Mises y por Hayek, sólo que Von Mises lo desarrolla más en los años cuarenta, cincuenta y más en un plano filosófico y no tan directamente vinculado a la teoría de la administración, no tan vinculado a ser un negocio, sino que lo formula desde una concepción filosófica en relación con la desinstitucionalización y la apertura de la sociedad (...). Hoy el Banco Santander paga los sueldos de la Universidad de Buenos Aires (...) Manejan la cuenta sueldo (2017a)

Por este motivo, Puiggrós (2017) nos advierte acerca de la principal amenaza para la autonomía universitaria hoy: la intervención directa, sin mediaciones, del mundo corporativo. En una nota reciente señala los dilemas del concepto de autarquía:

...si la autarquía quiere decir que cada universidad puede hacer un convenio de mercantilización de la educación superior pública, financiada con dineros públicos del presupuesto, entonces el conjunto de la sociedad está pagando universidades que hacen negocios.

Por eso afirma que hoy reformismo es defender la autonomía universitaria, pero no con el concepto de la autonomía de mercado sino con el concepto de responsabilidad social de la educación superior. Según Puiggrós, el problema del siglo XXI no es que haya una escuela o una universidad privada más, sino que las grandes corporaciones estén metidas dentro del “mercado de la educación pública” (2017b). Y, en tanto mercado, señala dos mecanismos centrales de regulación de la educación pública: la evaluación y la desarticulación sindical:

1) La evaluación va sustituyendo a la enseñanza, en tanto a la pedagogía meritocrática le importa medir bien, no saber; es decir que la evaluación pretende sustituir la enseñanza por la tasación de los conocimientos. La venta de programas de evaluación y de formación

docente constituyen negocios sumamente redituables. ¿Por qué no pensar, por ejemplo, en modelos regionales de evaluación en lugar de pagarle a Pierson las pruebas PISA? La evaluación pierde su sentido como herramienta para el mejoramiento del proceso de enseñanza-aprendizaje, y su única utilidad hoy es construir un ranking: evaluaciones estandarizadas, descontextualizadas y que solo miden resultados y no procesos, con el ingrediente adicional de que la categorización de instituciones que produce se traduce luego, casi sin mediaciones, en la categorización de las poblaciones que asisten a esas instituciones.

2) El otro mecanismo regulador es el combate activo contra los sindicatos, justamente para que no interfieran en la libre contratación docente, para desprofesionalizar, y para explotar el otro gran nicho de negocios: la formación docente. Baste recordar que el gobierno nacional no convocó a paritarias; que la protesta docente fue reprimida; o que el Ministerio ha convenido los programas de capacitación docente con la Fundación Cimientos, a cargo de un señor de apellido Blaquier, casualmente el mismo apellido del dueño del Ingenio Ledesma.

En el marco de este proceso creciente de mercantilización de la educación, con el cierre de escuelas públicas, la degradación del trabajo docente y la deslegitimación de los sindicatos, reconocemos cuatro operaciones centrales que pueden dar cuenta de la nueva morfología educativa. Dichas operaciones se pueden reconocer en los medios de comunicación, en la medida que instalan agenda y preparan el terreno para que, luego, la política intervenga. En otras palabras, los medios comienzan a legitimar una manera de comprender los problemas, comienzan a problematizar y a tornar aceptables y naturales perspectivas que, de otro modo, serían ampliamente rechazadas. Comenzar a instalar la creencia de la irrelevancia de la Universidad es comenzar a instalar la idea, en el votante medio, de que sus impuestos van a parar a lugares irrelevantes y es comenzar a socavar la legitimidad de cualquier reclamo por parte de la comunidad educativa.

Desuniversalizar

El 3 de marzo de 2016 *La Nación* publica un artículo de Héctor Masoero titulado: “¿Gratuidad universitaria es sinónimo de igualdad?”. No es inocente que este artículo salga publicado en momentos donde el pedido de apertura de paritarias comenzaba a hacerse oír cada vez con más fuerza y donde las partidas para gastos generales de las universidades de 2016 todavía no habían sido giradas, recién fueron giradas las de enero el 31 de marzo. Este artículo argumento en favor de un sistema de educación superior de calidad, no de un sistema público de educación superior, sino de un sistema de mercado donde lo público juegue con las reglas propuestas por los privados.

El argumento suele reaparecer en momentos álgidos de la lucha docente. Recientemente, Daniel Muchnik, en un artículo publicado en el *Diario Clarín* el 31 de enero de 2018, titulaba con estas palabras: “Arancelar la universidad: ¿sigue siendo un tema tabú?”. Como era de esperar, repite el arsenal de argumentos mercantilizadores que, supuestamente, salvarían al sistema educativo del colapso en el que se encuentra. Pero, además, agrega algunos otros que vale la pena señalar: “En España, país en grave crisis, los estudiantes no se sentaron a esperar que se ocuparan de ellos. Suplieron los recortes de aportes estatales. Lo hicieron pagando”. Es decir, frente a la ausencia del Estado, fueron los mismos estudiantes quienes tomaron las riendas del asunto, pero, extrañamente, no en tanto sujetos de derechos sino como sujetos consumidores. Los estudiantes comenzaron a pagar la matrícula, el Estado se desentendió de la educación, ergo, en un abrir y cerrar de ojos dejó de ser un derecho y pasó a ser una mercancía.

La expresión del Banco Mundial en el encuentro en la Sorbona en 1998, antecedente de los acuerdos de Bolonia resulta ser muy clara al respecto:

La enseñanza superior responde a muchas de las condiciones identificadas (...) como características de un bien privado, que se puede supeditar a las fuerzas del mercado. En primer lugar, la enseñanza superior no se puede tratar como un bien estrictamente público. Esto se debe a sus condiciones de competitividad (oferta limitada), excluibilidad (a menudo se puede obtener a cambio de un precio) y rechazo (no es requerida por todos), características todas ellas

que no responden a las de un bien estrictamente público, sino más bien a las de un bien privado. En segundo lugar, los consumidores de enseñanza superior están razonablemente bien informados y sus proveedores están a menudo mal informados –condiciones ideales para el funcionamiento de las fuerzas de mercado (...) Por tanto, una orientación al mercado comprende los siguientes elementos: a) derechos de matrícula y otros cargos y venta de investigación y enseñanza mediante subvenciones, contratos y formación empresarial; b) el sector privado, incluidos los proveedores de educación terciaria tanto con derechos de propiedad como sin fines de lucro; c) la descentralización regional, o la delegación de la autoridad del gobierno central a las regiones, y d) la autonomía institucional, o la delegación de la autoridad estatal, de cualquier nivel, a las instituciones (...) una creciente dependencia de los derechos de matrícula y otros cargos, así como la libre iniciativa empresarial en la facultad, pueden ser las únicas opciones a una austeridad totalmente contraproducente (Johnstone, 1998)

El 6 de julio de 2016 el *Diario Clarín* publica un artículo de Alfredo Dillon titulado “Privadas vs. Públicas: las universidades pagas casi duplican la tasa de graduación de sus alumnos”. El artículo pretende presentar argumentos de carácter académicos, educativos y antigrémiales con el fin de justificar la necesidad del arancelamiento, en otras palabras, argumentos extraempresariales para justificar la mercantilización de la universidad. El autor dice:

El 42,9% se recibe en tiempo y forma contra el 25,5% de los estudiantes que van a las estatales. El ‘incentivo’ de pagar una cuota, el mayor seguimiento a los alumnos y los paros docentes, entre los motivos [de esos resultados] las universidades privadas representan solo el 22% de la matrícula universitaria. En 2014 las privadas tenían 403.373 alumnos; las públicas, 1.468.072. Sin embargo, ese mismo año las privadas aportaron un tercio de los graduados: 39.079, contra 81.552 en las públicas.

Como venimos expresando, el arancelamiento viene tanto de la mano de la mercantilización de la educación como tanto de la mano de la deudalización. Es decir, el mecanismo de la deuda como forma de captura del trabajo futuro de los egresados de carreras universitarias.

Flexibilizar

El 18 de marzo de 2016 el *Diario La Nación* publica un artículo de Luciana Vázquez cuyo título es “¿Vale la pena ir a la universidad?” y cuyo subtítulo dice “Muchos expertos consideran que el título es “irrelevante” a la hora de conseguir empleo”. Como hemos mencionado, instalar la creencia de la irrelevancia de la Universidad es comenzar a instalar la idea en el votante medio de que sus impuestos van a parar a lugares irrelevantes, comenzando a socavar la legitimidad de cualquier reclamo por parte de la comunidad universitaria. La sensibilidad alrededor de qué se hace con “mis impuestos” es altísima. El artículo menciona a Jamie McAuliffe, el presidente de Education for Employment, una ONG dedicada a ubicar jóvenes en sus primeros trabajos en el sector privado, quien, al parecer, dio buenos argumentos para descreer de la universidad según la autora, finalizando su intervención con la siguiente sentencia: “La mayoría de los sistemas educativos son educación para el desempleo”, de lo que se trata es de fomentar lo que ellos llaman “educación vocacional o técnica”.

Este artículo empalma con otra publicación de *La Nación* que es una supuesta carta escrita por una madre a sus hijos. En un vocabulario y un tono que podríamos decir sin miedo a exagerar, es completamente neoliberal, le dice que “vivan su vida”, que sean libres, que no tengan ataduras, que tomen una mochila y salgan a recorrer el mundo, etc. y un conjunto de sandeces. Contra un sistema educativo macizo, otro que admita entradas y salidas constantes, más flexible.

El escenario de vorágine que presentan hace que cualquier oferta educativa siempre se encuentre rezagada, mucho más las ofertas con un alto grado de sedimentación como las universidades. Como claramente expresa el Instituto Nacional de Educación Técnica de Argentina:

...las reformas curriculares en el sistema educativo llevan años desde su diseño hasta su implementación ya que implican no solo discusiones sobre el contenido sino capacitaciones a los docentes, preparación de contenido, material de trabajo, etc. Por lo tanto, una vez que se observan los resultados del cambio curricular, es posible que la tecnología haya vuelto a cambiar (INET, 2016:12)

Por ello, la oferta de la universidad debe ser flexible, con un esquema sin rigideces que permitan un tránsito móvil con mecanismos de entradas y salidas. La creciente cuatrimestralización de las carreras tienen la finalidad de agilizar y hacer más dinámico el cursado y el acortamiento de las carreras de grado tienen el objetivo de completarla con posgrados que, desde luego, son pagos.

Diversificar

El lunes 6 de junio de 2016 el *Diario La Nación* publica un artículo de Marcos Gallacher titulado “Desafíos para la universidad privada”. En el mismo se compara la matrícula de las universidades públicas respecto a las privadas, donde si bien es superior en las primeras el énfasis es puesto en el paulatino crecimiento de la matrícula de las privadas, esperando que gane mayor participación en los próximos años. Se compara el costo por graduado, siendo más costoso un egresado de universidad pública que de la privada. El espíritu del artículo pretende mostrar el trato preferencial por parte del Estado a la universidad pública y la desigualdad que genera para las universidades privadas. El autor termina señalando que:

La universidad privada argentina enfrenta una fuerte asimetría en cuanto a posibilidades de financiamiento: el padre que envía a su hijo a una universidad privada debe pagar dos veces por la educación de éste, una a través de impuestos, parte de los cuales se asignan al presupuesto educativo de la Nación, y la otra pagando a la universidad privada elegida.

Como corolario, debemos marchar hacia un sistema diversificado donde lo público y lo privado convivan, pero en situación de igualdad, que compitan en igualdad de condiciones. Agustín Etchebarne (2014) se detiene en la necesidad de garantizar la diversidad de la educación, es decir, diversificar la oferta. En esta pretensión de diversificar la oferta en clave de diversificar la educación se expresa la idea de mercantilizar la educación pública y, como correlato, des-universalizarla, pero en ningún caso se enuncia la ida de privatizarla.

Des-epistemologizar

Garantizar la flexibilidad de la educación supone no formar en cosas rígidas sino ofrecer herramientas que permitan al individuo adecuarse a un mundo en permanente cambio, en otras palabras, flexibilizar la oferta de saber, des-epistemologizar la Universidad. Esto significa que ya no adquirimos conocimiento, sino que adquirimos competencias, en la medida que el mercado impone nuevas pautas de competitividad que no pueden ser abordadas con el antiguo sistema de las calificaciones. La educación por competencias pretende presentarse como una pedagogía de última generación capaz de salvar al sistema capitalista de su crisis y a las nuevas generaciones del desempleo. Es el concepto mágico al que se apegan los ministerios de educación para justificar las reformas educativas ordenadas por el Banco Mundial. El Instituto Nacional de Educación Técnica dice claramente:

Se estima que el 65% de los niños que hoy ingresa a la escuela primaria va a trabajar en puestos que aún no han sido creados. En paralelo, en la mayoría de los países los sistemas educativos mantienen prácticas del siglo XX (o incluso del siglo XIX) que no se corresponderían con el nuevo contexto y retrasarían el progreso (INET, 2016:11).

Por esta razón, por el frenesí del mercado, se debe formar en capacidades que permitan la ductilidad. La perspectiva de las competencias desdeña el conocimiento y lo hace porque parte de una perspectiva epistemológica posmoderna de considerar tantas verdades como sujetos existan. De esta manera, el conocimiento deja de ser el objetivo central del proceso educativo, ya que la prioridad son las técnicas, los procedimientos, los cuales pasan de ser considerados medios, para convertirse en el objetivo prioritario del proceso educativo. No enseñar “lengua” sino a leer anuncios, completar un formulario, escribir pedidos, no enseñar “matemáticas” sino aprender a solicitar un préstamo.

Pero cuidado, no se trata de des-epistemologizar, sino de velar los fundamentos del saber que se pretende transmitir. Friedrich von Hayek en un artículo de 1945 relativiza, lo que llama, el conocimiento científico, frente a otras formas de conocimiento que resultan ser tan o más relevantes:

Si hoy día está tan ampliamente extendida la creencia de que estos últimos [los expertos con conocimiento científico] están en una mejor posición, es porque un determinado tipo de conocimiento, concretamente el conocimiento científico, ocupa un lugar tan destacado en la mente colectiva que tendemos a olvidar que no es el único conocimiento relevante (1997:217).

De esta manera, cuando hablamos de des-epistemologizar no nos referimos al abandono de los principios generales del conocimiento, al abandono de la epistemología sobre el hacer concreto, sino a la distancia entre uno y otro que tiende a hacer olvidar, a desplazar esos principios generales privilegiando modos de hacer (capacidades). Toda práctica, toda habilidad, toda capacidad se asienta sobre principios epistemológicos, no se trata del desplazamiento de la epistemología por las competencias, sino el velamiento de la primera. Hayek resulta ser muy claro en este punto, no importa saber por qué pasan las cosas, solo importa saber cómo las hago. Este distanciamiento abre el camino para el abandono del pensamiento crítico. El epígrafe con el que comienza este trabajo del jefe de gabinete del gobierno de Cambios tiene mucha relación, para parafrasearlo, la inteligencia no está relacionada con la pregunta del *por qué* suceden las cosas, sino la pregunta sobre el *cómo* las hago lo mejor posible.

Se trata de la necesidad de una formación más ágil, dúctil y no maciza como lo plantea los actuales esquemas de la universidad. De acá se desprende: a) el acortamiento de las carreras de grado, b) la cuatrimestralización del cursado, c) la formación, no en conocimiento macizo, sino en capacidades y habilidades.

Por ello, diversificar la oferta educativa no implica la privatización, sino la des-universalización de la educación pública, es decir, ponerla en un mismo nivel, a la altura de las universidades privadas para garantizar la competencia. Ello conduce a la mercantilización de la universidad pública. Restricción del ingreso y cupos por carrera como modo de regular la oferta en función de las necesidades económicas.

Algunas traducciones en el sistema científico y tecnológico y en la educación pública argentina

Antes que nada, es preciso tener en cuenta un dato central: el presupuesto 2018 que el Poder Ejecutivo Nacional giró al Congreso grafica el retroceso en materia de educación, ciencia y tecnología, al tiempo que aumentan de manera exponencial los gastos en seguridad y deuda pública: el pago de los servicios de la deuda externa pasó de un 7,7% del gasto total en 2015 al 14,5% en 2016, y a un 11,1% en el primer semestre del 2017; en el otro extremo figuran los programas socioeducativos, con una reducción del 8% para las partidas que financian el Programa Gestión Educativa y Políticas Socioeducativas (contemplando la inflación interanual, el ajuste real será del 23,5 %). En cuanto al sistema científico y tecnológico, en el Presupuesto 2018 la inversión se congela en torno al 0,3% del PIB: en 2014 se le destinó el 1,48% del Presupuesto total y luego llegó al 1,53% en 2015; a partir de entonces bajó a 1,39% en 2016 y para 2018 se propone reducirla al 1,22%.

El Instituto Nacional de Educación Técnica

Sobre este marco de reconstitución del poder de clase y del proceso de desigualación social, asistimos a una configuración social que exige a los sujetos correr detrás de las necesidades del mercado, la expresión paroxística de un orden social que, lejos de pensar la economía al servicio de las personas, obliga a los sujetos a estar al servicio inmediato del mercado. El mercado ordena, da señales y debemos tener la capacidad de responder cuando así lo requiera. En un documento del Instituto Nacional de Educación Técnica del Gobierno Nacional, con fecha de junio 2016, se dice:

...articulación entre instituciones educativas y científicas y el sector productivo. El vínculo más estrecho entre la Educación y la actividad productiva es una cuestión ampliamente demandada por las empresas (INET, 2016: 8)

Sin ambages, se menciona el vínculo de lo educativo y la producción, además de señalar que se trata de una demanda de las propias empresas. La empresa dicta los ritmos, impone las demandas, establece agenda, una manera de pensar la imposición de la forma-empresa sobre la forma-sociedad, es la empresa quien crea a su imagen y semejanza la sociedad. Con transparencia se coloca la educación pública al servicio de los intereses privados:

La visión de las empresas, expresada a través de encuestas y entrevistas, junto con la posición de expertos sectoriales, constituyen la herramienta clave para la determinación del escenario 2020 para las demandas de capacidades técnicas. Y a partir de este escenario, pensar las políticas educativas de perfil técnico para adecuar la realidad de la educación y la generación de capacidades a los requerimientos presentes y futuro del sector productivo nacional (INET, 2016:10)

Al mismo tiempo, reconoce la necesidad de la educación precoz conducida por las necesidades del mercado. Se habla de habilidades cognitivas y habilidades socioemocionales. Las primeras refieren a la formación técnica y específica como también al conocimiento en general para estar en condiciones de aportar salidas innovadoras. Las segundas refieren a la perseverancia, liderazgo, empatía, resolución de conflictos. El documento dice:

En comparación con las habilidades cognitivas, la ventana de acción es más amplia en el caso de las habilidades socioemocionales dado que se forman a lo largo de los años. Los estudios muestran que el período crítico en la formación de las habilidades socioemocionales es cuando las personas tienen alrededor de 20 años. En consecuencia, es posible diseñar y llevar a cabo intervenciones en el nivel secundario para mejorar la transmisión de habilidades socioemocionales y la articulación entre el mundo de la educación y el del trabajo (INET, 2016: 12)

Hablamos de comenzar a modelar la personalidad, la psiquis de los jóvenes desde el colegio secundario en franca dirección a formar fuerza de trabajo. Pero esto no es todo:

En el caso de las habilidades cognitivas, las investigaciones muestran que es clave actuar en los primeros años de vida y destacan la importancia de la educación inicial. Sobre este punto, se estima que en el largo plazo será positiva la implementación de la política educativa actual que pretende universalizar la sala de tres años ya que debería mejorar las habilidades cognitivas y las trayectorias escolares de los egresados de la educación secundaria (INET, 2016: 12)

El Mercado de Innovación Argentina

En cuanto al sistema científico y tecnológico, su veloz camino de desguace puede verse en el caso los 500 becarios y becarias a quienes se negó injustamente el ingreso a carrera de investigación en 2016 y cuya situación continuó irresuelta, a la vez que se replicó en 2017. En efecto, desde 2016 el CONICET redujo en un 50% el número de nuevos investigadores y en un 20% el número de becarios que inician sus tareas, además de que hoy carece de fondos para subsidios a proyectos de investigación. Situación similar ocurrió con los 250 despidos que, en enero de 2018, se comunicaron en el Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI); en forma simultánea a la concesión a empresas privadas de las tareas desarrolladas por este organismo.

Pero hay más. En 2017, el titular del cada día más devaluado Ministerio de Ciencia y Tecnología presentó –nada menos que en la Bolsa de Comercio de Buenos Aires– la plataforma Mercado de Innovación Argentina. La plataforma busca impulsar el *crowdfunding* –financiamiento cruzado o conjunto– para proyectos científicos y tecnológicos: al inscribir un proyecto allí, el usuario fija una meta de financiamiento y un plazo de tiempo, para invitar a los interesados a sumarse y contribuir con dinero u otras formas de apoyo a cambio de recompensas (que, según el ministerio, pueden consistir en un *souvenir* o en la visita a un laboratorio, por ejemplo). La plataforma también contempla un espacio para la llamada innovación abierta, esto es, que las instituciones o empresas publiquen sus problemas o desafíos para que sean resueltos por investigadores. Por último, pero no menos importante: otro objetivo de la propuesta es impulsar una ley de mecenazgo en ciencia, para que empresas y fondos privados contribuyan a investigaciones y, a cambio, reciban beneficios impositivos.

El Plan Maestr@ y la Escuela del Futuro

En marzo de 2017, el Poder Ejecutivo Nacional envió al Congreso el proyecto de ley de Reforma Educativa, presentado como Plan Maestr@, basado en el documento “Profesores excelentes. Cómo mejorar el aprendizaje en América latina y el Caribe”, elaborado por el Banco Mundial en 2015 y que abre las puertas para el despido, la precarización y la flexibilización de los y las docentes.

En medio de un escenario de fuerte conflictividad entre el gobierno central y lxs trabajadorxs de la educación en torno a la negativa a convocar la Paritaria Nacional Docente, tanto desde los gremios como desde los espacios académicos especializados hubo un fuerte rechazo al contenido y las propuestas del Plan.

Por tomar un ejemplo, uno de los ejes centrales del mismo afirma que la generación de conocimiento tiene muy baja articulación e impacto directo en la producción y el desarrollo, planteando como solución el aumento de estrategias de internacionalización de la educación superior y la mayor vinculación con el sector productivo.

Otro aspecto fundamental es advertido por el documento de análisis del Plan elaborado por CTERA: el concepto de paritaria nacional es reemplazado por el de “acuerdo marco”, al tiempo que se define que el salario mínimo de un docente será siempre un 20% mayor al salario mínimo vital y móvil establecido anualmente por el consejo del salario. El borrador de la iniciativa específica, además, que la negociación salarial con los docentes quedará en manos de cada provincia, según sus posibilidades y realidad económica.

El broche de oro fue colocado por el Poder Ejecutivo Nacional mediante el Decreto 52/2018, que modificó el decreto reglamentario de la Ley que creaba la Paritaria Nacional Docente. Concretamente, se modifica el artículo 7 del decreto 457/2007, que reglamenta a la Ley de Financiamiento Educativo y establecía que gremios y Estado debían sentarse a discutir distintos aspectos de la labor educativa, entre ellos retribución mínima de los trabajadores docentes. El decreto de 2018 elimina ese punto y establece que en la mesa de discusión se hablará de cuestiones como condiciones de ingreso a la carrera docente, régimen de vacantes, jornadas de trabajo, etc., pero no salario.

Ahora bien, el Plan Maestr@ está estrechamente vinculado a otra iniciativa del Ministerio de Educación, dirigida al nivel secundario, el programa llamado “La escuela del futuro”, prueba piloto que pretende comenzar en una quincena de colegios de la Capital Federal. Claro que el objetivo del programa en cuestión no es, por supuesto, abordar el conjunto de problemas del nivel secundario –como la multiplicidad de cargos de los docentes, el incumplimiento por parte del gobierno de la formación docente establecida en el convenio colectivo de trabajo, el estado físico de los establecimientos–, sino eliminar y reformular materias, así como también comprimirlas en cuatro años, de modo que en el quinto los y las estudiantes vayan a trabajar gratis a empresas bajo el halo falaz de la capacitación y empleabilidad.

En definitiva, tal como ocurre en el resto de la región, las reformas educativas propuestas presentan una fachada centrada en lo pedagógico, cuando en realidad constituyen reformas administrativas, burocráticas y laborales en el espíritu de la precarización o flexibilización del empleo docente: evaluaciones estandarizadas como parámetro de calidad, nueva carrera docente, liderazgo, meritocracia, emprendedurismo, articulación educación-trabajo mirada solo desde el empleo y con foco en las demandas de las empresas.

Reflexiones finales

Como decíamos al comienzo, nuestra preocupación por la relación entre educación y neoliberalismo en la Argentina contemporánea, se inscribe en un escenario singular que podría resumirse en cuatro desplazamientos que definen una trayectoria descendente en cuanto a las protecciones sociales público-estatales: del derecho a la protección a la chance de crédito; del colectivo al individuo; de la igualdad a la equidad; y de la ciudadanía a la meritocracia (Campana, 2018). Es en ese contexto específico que el campo educativo y científico se impregnan de los valores del emprendedurismo, la meritocracia, la competencia y el individualismo radical. Pero, ¿cómo desarmar ese vínculo naturalizado entre conocimiento y mercado, entre educación y empresa?

En primer lugar, creemos, bregando por una educación pública, gratuita y de calidad en todos los niveles, como instancia que garantice a todos/as el legítimo derecho a la educación y su concepción como bien social. Como sostiene Claudia Cao (2008), la solidaridad pedagógica y social debe alentarse desde la configuración de un Estado que asuma de manera indelegable su responsabilidad en la organización y financiamiento del sistema educativo en su conjunto. Apostar por el derecho inalienable a la educación no puede ser un puro formalismo jurídico, sino que debe poner en discusión un proyecto de sociedad, un modelo de Estado en sus dimensiones políticas, sociales y culturales.

Coincidimos con Sebastián Torres (2017) en que pensar desde la perspectiva de los derechos no implica solo garantizar la no exclusión, sino asumirnos como agentes de una inclusión participativa que permita elaborar autónomamente –es decir, como agente colectivo activo– las formas de garantizar, consolidar y potenciar un conjunto más amplio de derechos, que van desde el derecho a ingresar y permanecer en el sistema educativo hasta el derecho a desarrollar las actividades de enseñanza e investigación con pleno reconocimiento de la pluralidad y heterogeneidad de saberes.

En este sentido, reconocemos la vigencia de los principios reformistas, en tanto permitieron forjar los pilares de lo que hoy entendemos por educación pública: plural, democrática, laica y gratuita. Por ello, creemos que la educación pública es un mecanismo esencial para la transformación social.

A cien años de la Reforma Universitaria de 1918, es fundamental recoger sus banderas y reactualizarlas a nuestro tiempo. Una de ellas es la que brega por una educación que libere, que emancipe. Pero, como bien nos advierte Torres (2017), el lenguaje de las libertades de los reformistas debe ser recuperado hoy desde el lenguaje de la igualdad, porque la neoliberalización de la educación se ha reapropiado de la gramática de la libertad para traducirla en términos de capacidades individuales, de habilidades, de competencias, que nada tienen que ver con la solidaridad, la construcción colectiva ni el pensamiento crítico. Resemantizar la libertad como bandera es uno de nuestros imperativos y para eso es preciso redefinir y ampliar la máxima de la libertad de pensamiento, restituir al conocimiento su dimensión

constitutivamente colectiva y reconstruir las instituciones educativas en términos de territorios de encuentro con otros y otras, de generación de lazos de cooperación, afecto y solidaridad.

En suma, des-neoliberalizar la educación es, ante todo, defender su carácter público, igualitario y también libertario, en tanto la única educación válida es aquella que emancipa, aquella que –parafraseando a Zemelman (2005)–, nos devuelve con toda su potencia la herencia olvidada de la rebeldía.

Referencias bibliográficas

- CAMPANA, Melisa (2018). “Pagar la deuda social” en *Cuadernos de Trabajo Social*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- CAO, Claudia (2008). *La Experiencia Reformista en Argentina*. Buenos Aires: Agrupación Nuevo Derecho, Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://lanuevoderecho.com.ar/Politicas/IdRef/Reforma-Cao.htm>
- DILLON, Alfredo (2016). “Privadas vs. Públicas: las universidades pagas casi duplican la tasa de graduación de sus alumnos”. En: *Diario Clarín*, Buenos Aires, 6 de julio.
- ETCHEBARNE, Agustín (2014). *Progresar en libertad. Propuestas para salir de la decadencia*. Buenos Aires: Friedrich Nausman Stiftung.
- FOUCAULT, Michel (1998). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GALLACHER, Marcos (2016). “Desafíos para la universidad privada”. En *Diario La Nación*, Buenos Aires, 6 de junio.
- GIAVEDONI, José G. (2016). “Empresarialización social y nuevas formas de gobierno de la fuerza de trabajo”. En: *Cuadernos de Militancia*, año 1, nro. 2. Insurrexit Editorial, CEFMA, Centro Cultural Dr. Juan Inga-llinella, Rosario.
- HAYEK, Friedrich von (1997). “El uso del conocimiento en la sociedad”. En: *Revista española de investigaciones sociológicas*, nro. Nº 80, Madrid. Instituto Nacional de Educación Tecnológica-INET (2016). *Demanda de capacidades 2020: análisis de la demanda de las capacidades laborales en la Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- JOHNSTONE, Bruce (1998). “Financiamiento y gestión de la enseñanza superior: informe sobre los progresos de las reformas en el mundo”, Banco Mundial, Documento preparado para la Conferencia Mundial de Educación Superior de la UNESCO, París.
- MASOERO, Héctor (2016). “¿Gratuidad universitaria es sinónimo de igualdad?”. En: *Diario La Nación*, 3 de marzo, Buenos Aires.
- MOCHÓN, Francisco y BEKER, Víctor (2008). *Economía. Principios y Aplicaciones*. México DF: McGraw Hill.
- MUCHNIK, Daniel (2018). “Arancelar la universidad: ¿sigue siendo un tema tabú?”. En: *Diario Clarín*, Buenos Aires, 31 de enero.

- PUIGGRÓS, Adriana (2016). “Meritocracia o democracia en la educación”. En: *Página 12*, Buenos Aires, 17 de mayo. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/299501-77720-2016-05-17.html>
- PUIGGRÓS, Adriana (2017a). “La desprofesionalización es uno de los objetivos fuertes”. En: *Aula abierta*, UNAHUR. Disponible en: <http://aulaabierta.unahur.edu.ar/puiggros-la-desprofesionalizacion-es-uno-de-los-objetivos-fuertes/>
- PUIGGRÓS, Adriana (2017b). “La secundaria del futuro empresarial”. En: *Página 12*, Buenos Aires, 1 de septiembre. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/60162-la-secundaria-del-futuro-empresarial>
- TORRES, Sebastián (2017). “El derecho de universidad como proyecto”. En: *Voces en el Fénix*, año 8, nro. 65, Buenos Aires.
- VÁZQUEZ, Luciana (2016). “¿Vale la pena ir a la Universidad?”. En: *Diario La Nación*, 18 de marzo, Buenos Aires.
- ZEMELMAN, Hugo (2005). *Voluntad de conocer: El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. México: Centro de Investigaciones Humanísticas, Universidad Autónoma de Chiapas - Anthropos Editorial.

La idea de liberación en Paulo Freire

Inés Fernández Mouján

*Aos esfarrados do mundo
aos que neles se descobrem
e, assim descobrindo-se, com
eles sofren, mas, sobretudo,
com eles lutam. (Freire, 1967)*

La idea de liberación en la obra de Paulo Freire, pedagogo brasileño, tiene una presencia rizomática, de líneas de ruptura y fuga que apuntan permanentemente a nuevas teorizaciones que muchas veces son interrumpidas. En este sentido me interesa, en primer lugar, situar brevemente los tres momentos principales de su escritura para luego focalizarme en los dos primeros pues es allí es donde Freire despliega una analítica de la liberación.

Ahora bien, el primer momento de producción, que se sitúa entre 1959 y 1963, transcurre en Brasil, en este Freire participa activamente en los debates que se dan al interior del Movimiento de Cultura Popular de Recife, del cual forma parte, sus reflexiones están centradas en su preocupación por lo nacional-local y la inserción del pueblo en el desarrollo de su país. Vive un fuerte optimismo pedagógico. Lo que se observa en sus teorizaciones es una influencia del desarrollismo populista y del humanismo cristiano. Entre las obras más importantes de esta etapa, se encuentran *Educación y actualidad brasileña* escrita en 1959 y publicada recién en 2001, *Alfabetización y concientización* de 1963 y *La educación como práctica de la libertad* de 1967, esta última es la obra más leída de la primera etapa. En estas teorizaciones iniciales Freire se propuso proveer un marco pedagógico que posibilitara

la aplicación de políticas públicas tendientes a la inclusión de toda la población en el proceso de desarrollo que vivía Brasil.

Se observa en su teoría una apuesta a una educación inclusiva y promotora de desarrollo personal y social del pueblo oprimido. Los principios y las categorías fundantes de la teoría freireana hallan sus fundamentos, por un lado, en los movimientos intelectuales de la posguerra: el humanismo de Fromm, el personalismo existencialista católico de Emanuel Mounier y Gabriel Marcel, la influencia de la filosofía existencialista de Karl Jasper, de la sociología del conocimiento de Karl Manheim, y las ideas de desarrollo y democracia de John Dewey.

El fuerte optimismo pedagógico en Freire está entrelazado indudablemente con las condiciones económicas estructurales y de coyuntura favorable que se avizoraban por esos años en Brasil (había una creencia común en que el desarrollo económico dependería primordialmente de la capacidad de cada país de tomar decisiones). En *Educación como práctica de la libertad* (1967) explica con detalle que el desarrollo incluye no solo cuestiones técnicas o de política puramente económica, sino que requiere un necesario cambio de mentalidad, de reformas profundas para que sea posible y se sostenga la democracia: “el fenómeno que implica una creciente participación del pueblo en su proceso histórico” (Freire, 1973: 47).

Pero para que esto sea posible “hay que ayudar al pueblo a insertarse críticamente en el proceso” (1). Para ello es necesario, propone Freire, una educación dialogal, es ella la que podrá permitir el pasaje de la *conciencia ingenua* a la *conciencia crítica*: una educación activa y reflexiva orientada hacia la responsabilidad social y política que asuma la interpretación de los problemas del desarrollo.⁸⁵ Es en este primer momento con su propuesta de *círculos de cultura* en donde Freire sienta las bases teórico-prácticas de una educación que irrumpe con un dispositivo lógico distinto al positivismo. Su objetivo pedagógico es *todos educan a todos*: educando-educador en comunión y diálogo enseñan y aprenden.

85 Esta posición recibirá críticas de una marxista clásica brasileña como Vanilda Pava y de Rodolfo Kush, desde la filosofía antropológica.

El hito histórico de este primer movimiento es el programa de alfabetización que encara Freire con su equipo desde la Secretaría de Extensión de la Universidad de Pernambuco, en el pueblo de Angicos del Estado de Rio Grande do Norte/Brasil durante el año 1963. Esta campaña alfabetización no solo dejará su huella en el Brasil, en el pueblo de Angicos, en la historia de la Universidad Federal de Pernambuco y en los hombres y mujeres que junto a Freire llevaron adelante esta experiencia, sino que en tanto *acontecimiento político-pedagógico* marcará de manera insoslayable los caminos que recorrerá la educación popular en América Latina, en el Caribe y en países africanos del Occidente.

Su segundo momento intelectual es la trama del exilio, que se inicia en 1964 (cuando sale de Brasil luego de pasar setenta días en la cárcel) y se extiende hasta 1980 (momento de su regreso su país); en esta se advierte un giro importante en relación con su pensamiento anterior. Se lee en su obra a un Freire más crítico de las estructuras económicas y sociales al mismo tiempo que recoge con sensibilidad las distintas voces rebeldes que recorren América y el mundo. Su exilio se inicia en Bolivia pero rápidamente se traslada a Santiago de Chile. Es a partir de las experiencias con campesinos e intelectuales chilenos junto a nuevas lecturas que lo interpelan que Freire profundiza algunas lecturas y abandona otras. Profundiza en la lectura marxista tanto de los autores clásicos como marxistas críticos. Son tiempos convulsionados de revoluciones e independencias en América Latina, el Caribe y África. Las iglesias cristianas entran en un proceso de transformación ideológica y de ampliación de sus sistemas y estrategias socioculturales, sus prácticas evangélicas las dirigen al pueblo. Productos de esta apertura surgen la corriente de la teología de la liberación y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. En resumen, su pensamiento refleja el nuevo horizonte intelectual en América Latina, el Caribe y África, una atmósfera que tiene algunas características claves, la repercusión de los *Condenados de la Tierra* de Fanon, la teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado Louis Althusser, los escritos de Antonio Gramsci, las lecturas de *Retratos del colonizado* de Albert Memmi, la dialéctica de Hegel su correlato en el pensamiento marxista (Marx, Lenin, Lukács, Engels y Mao Tse Tung); la Escuela de Frankfurt (Erich Fromm, Marcuse) y el existencialismo de Jean Paul

Sartre y Merleau Ponty, la filosofía de la liberación (Dussel, Roig, Zea, Zalazar Bondy). Sumado a ello, las fuertes figuras políticas de Ernesto Che Guevara, Fidel Castro, John William Cooke, Amílcar Cabral y Ahmed Ben Bella, entre otros; reflejos de una praxis que asume la urgencia política.

Sus escritos de estos años reflejan las marcas de la experiencia del exilio, de la que derivan los temas centrales de sus reflexiones: deshumanización/humanización, revolución, diálogo, concientización liberación y descolonización. Es *Pedagogía del Oprimido* el resultado de la sistematización de los primeros momentos del exilio.

En 1970 vive unos meses en Estados Unidos y reside en Ginebra hasta su retorno a Brasil, trabajando activamente en el Consejo Mundial de Iglesias. En 1975 es convocado para asesorar en la conformación del sistema educativo de Guinea Bissau luego de la independencia de Portugal. Es aquí que escribe *Carta a Guineau Bissau* (1977). En este analiza la experiencia del acompañamiento y tematiza en profundidad la idea de *colonialismo* y de *reafricanización de las mentalidades*, es decir, una transformación radical del sistema educativo heredado del colonizado, la influencia sustancial de esta escritura es Amílcar Cabral (1924-1973), intelectual y político líder del proceso revolucionario de Guinea-Bissau y Cabo Verde. Cierra este momento con la colaboración que realiza al gobierno de la revolución sandinista en la Cruzada Nacional de Alfabetización en 1979. También escribirá en estos años: *Concientización* (1971), y *Educación y cambio* (1976).

Como señalaba, la obra más importante de este momento es *Pedagogía del Oprimido*. Se observa en esta un giro radical en la concepción pedagógica: la educación ya no será la vía posible para el desarrollo sino para la *liberación*, para la transformación efectiva de las condiciones sociales y políticas; esto incluye la revolución y la subversión del poder impuesto. Es importante señalar aquí la presencia de la teoría hegeliana referida a la dialéctica del amo y el esclavo, y el concepto marxista de alineación articulada con la crítica al colonialismo (presente en toda su obra). Con los elementos que le provee los diversos enfoques marxistas va a realizar un exhaustivo análisis de la relación opresor-oprimido pero no desde un mero idealismo sino cómo se constituye históricamente la conciencia dominada y la relación dialéctica que establece con la conciencia dominadora, como se

produce la subjetividad del oprimido, este análisis lo traslada a la educación para observar y proponer una pedagogía del oprimido. Con la fenomenología y el existencialismo se ocupa de la problemática del sujeto; al respecto plantea que es necesario que el oprimido deje de ser pensado y vivido por el opresor como un *objeto-cosa*, que su presencia obligue a entender al dominador que el dominado es un sujeto (hombre, mujer, niño, niña). Es interesante referir aquí a las palabras de Freire en la entrevista que le realiza la Revista *Víspera* en enero de 1969, antes de la publicación de su libro *Pedagogía del Oprimido*, Freire refiere:

Se llama Pedagogía del oprimido, y ya en el primer capítulo discuto un tema que me parece fundamental: la constitución histórica de la conciencia dominada y su relación dialéctica con la conciencia dominadora en la estructura de dominación. Pero cuando hablo de conciencia, para que quede claro que no tengo una posición idealista, estoy refiriéndome al hombre como un cuerpo consciente. El núcleo central de este capítulo intenta comprender el fenómeno de la introyección de la conciencia dominadora por la conciencia oprimida. De lo que resulta que ésta se constituye como una conciencia dual. Es ella y es la otra hospedada en ella. La mía es una perspectiva dialéctica y fenomenológica. Creo que a partir de ahí hay que buscar la superación de esta relación antagónica, que no debe darse al nivel idealista. (Fernández Mouján, 2016: 26)

En este derrotero, no puedo dejar de señalar la marca sustantiva y fundamental que dejó en la obra de Freire el pensamiento Frantz Fanon, especialmente sus obras *Los condenados de la Tierra* (1961) y *Piel Negra Máscaras Blancas* (1952). Ya en *Educación como práctica de la libertad* insinúa algunas pinceladas, pero es en *Pedagogía del Oprimido* en donde Fanon se hará presente de manera insistente. Freire en esta obra está atento a la advertencia que le sugiere Fanon sobre el riesgo que corre el oprimido de quedar atrapado en la inmovilidad y sometimiento producto de su alienación en el opresor, y como consecuencia de ello la imposibilidad asumirse tal cual es: colonizado. De allí, insiste Freire en la zaga de Fanon, que es en el reconocimiento de la deshumanización la posibilidad de su propia descolonización. Nos dice: “acomodados y adaptados, inmersos en el propio engranaje de

la estructura de dominación temen a la libertad, se atemorizan por mayores represiones y prefieren la adaptación” (2002: 38). De allí que sostenga que el oprimido debe asumir su lugar en el mundo, hacerlo consciente para transitar el camino y la lucha por la liberación. Esta lucha no se justifica solo por el hecho de tener libertad para comer, sino que *es necesaria la liberación para crear y construir, para admirar y aventurarse*. El ejercicio de libertad requiere que todo hombre y mujer, niño y niña, sean creativos, activos, responsables, no autómatas. El resultado de la transformación de la liberación “es el amor a la vida” (65). Su propuesta pedagógica es *con* el oprimido y no para él; su objetivo primordial, una pedagogía que participe activamente en la lucha por la permanente recuperación de la humanidad negada y en el reconocimiento de la acción pedagógica como lucha por la liberación.

Un tercer y último momento de sus teorizaciones es la vuelta a su país natal luego del largo exilio. Este período de producción se inicia con la publicación de *La importancia del acto de leer y el proceso de liberación* (1982). Marcado por las experiencias revolucionarias, retoma el compromiso político en su país y participa activamente en la conformación del Partido de los Trabajadores. Sus escritos más importantes son: *Pedagogía de la pregunta* (1986), *La educación en la ciudad* (1991), *Pedagogía de la esperanza* (1992), *Política y educación* (1993), *Cartas a quien pretende enseñar* (1993), *Cartas a Cristina* (1994), *A sombra desta mangueira* (1995) y *Pedagogía de la Autonomía* (1996).

Los diálogos mantenidos durante este tiempo con diversos intelectuales enriquecen las reflexiones de Freire. De las conversaciones con Henry Giroux y Peter McLaren se va a acercar a los debates de los Estudios Culturales: hay entre ellos un *parentesco intelectual*, una similitud en la forma de analizar, comprender y valorar los hechos (Fernández Mouján, 2011). Lo cultural y la idea de resistencia anudada a la influencia de los escritos de Foucault y Gramsci cobra interés en la escritura freireana. Giroux y Mc Laren comparten con Freire los enfoques que ellos utilizan para analizar lo que sucede en la escuela: las críticas al reproductivismo, la escuela como lugar de negociación, resistencia y producción de subjetividad; la escuela como lugar en donde se presenta la cultura cotidiana informal y popular junto con

los patrones de poder que se encuentran implicados en la formación de subjetividad y de la identidad individual.

En 1996, escribe su último libro, *Pedagogía de la Autonomía*, allí expresa una síntesis de su propuesta pedagógica y de presupuestos ya abordados en otros textos de este período. Su interés primordial es (re)situar el contexto de debate de los años 90: globalización, discurso neoliberal, exclusión social y los desafíos que ese momento le presenta a la tarea docente. Los presupuestos centrales de *Pedagogía del Oprimido* siguen presentes en esta obra, continúa en el convencimiento acerca de la necesidad de instalar una educación dialógica que se implique en la lectura crítica del mundo para su transformación. El diálogo y la idea de libertad asociada a la descolonización están vigentes para proponer una pedagogía de la autonomía que desafía los cánones ilustrados y modernos de una educación para unos pocos. Freire insiste con retomar los temas centrales de la educación pero para ponerlos al servicio de una educación popular. Sus razones son: políticas, éticas, epistemológicas, ontológicas y pedagógicas por lo cual seguirá sosteniendo que “enseñar no existe sin aprender en consecuencia el que enseña aprende y el que aprende enseña” (Freire, 2002: 28).

¿Cuál es el derrotero que la noción de liberación comporta en la discursividad freireana?

Algunos problemas ya hemos ido delimitando, como el contexto de producción de sus obras y la relación con ciertas influencias en relación a la idea de liberación. Queda claro en la lectura atenta de sus trabajos que la idea de *liberación*, va más allá de mera libertad individual y se presenta en toda la obra de Freire como una categoría que entrelaza la responsabilidad ante sí y los otros. Como les decía en el inicio, la discursividad freireana es rizomática, no es lineal ni conservadora sino que presenta rupturas y reformulaciones, conecta una idea con otra, no pretende verdades únicas y establece un diálogo permanente con los debates epocales tanto de las academias como de los movimientos populares. Se mueve entre el personalismo y el existencialismo cristiano hasta una proposición que dialoga con el marxismo clásico y

crítico. De allí que el concepto de *liberación* en los escritos de Freire responde a momentos diferentes del desarrollo teórico del pedagogo.

En *Educación como práctica de la libertad*, lo que despliega con minuciosidad es el concepto de *libertad* en relación con las ideas de creación y trascendencia. Entiende que la libertad es posibilidad de trascender y se encuentra en relación directa con la idea de irreductibilidad del hombre, influencia indudable del personalismo fenomenológico católico de Mounier –filósofo francés y católico de enorme influencia en el Movimiento de Cultura Popular de Recife. Para el Freire de *Educación como práctica de la libertad*, el hombre no es un mero objeto del mundo sino que es un sujeto capaz de actuar intencionalmente y, en tanto ser inconcluso, está en relación directa con su finitud pues su completitud está ligada directamente con el *Creador*. Trascender, para el Freire de este momento, es posibilidad de referirse a sí mismo, aprendiendo y resignificando el sentido de la existencia.

La referencia a Mounier está en relación a las nociones de *conciencia* y *persona*, dos términos en estrecha relación con las ideas de libertad e infinito desde un enfoque fenomenológico-existencial. La conciencia es intencional y constituye significativamente el mundo. La libertad es el existir autónomo y lo infinito es lo dado históricamente. Persona y libertad estrechamente ligadas a la idea de comunidad, que solo puede ser pensada en comunión con otras conciencias. La teoría de Mounier está presente en la idea de la comunión, que no es con Dios sino *con los hombres en este mundo*. La comunicación entre las personas en tanto comunión se da cuando la persona asume el destino, el sufrimiento y la alegría con los otros: una comunión fundada en el amor por los otros.

En este sentido la educación va a ocupar un lugar central. Es el medio por el cual las conciencias toman conciencia crítica de la realidad. Así lo entiende Freire, para quien la educación liberadora es compromiso con las personas. En *Educación como práctica de la libertad*, manifiesta con claridad estas ideas, y articula conciencia, libertad, comunión y lo cultural, ligadas a una idea de trascendencia siendo esta la raíz de la finitud humana. De lo que se trata es de ser consciente del ser en el mundo y de la finitud que ello conlleva, pues la plenitud la persona la alcanza en comunión con los otros y en relación con Dios. La idea de que esta interacción (individuo-Creador) debe estar

mediatizada por el colectivo de los hombres. De esta manera, el hombre no se libera apenas en su retorno al Creador. El hombre se libera en comunión, pero a través de la interacción directa con el Creador; su liberación se da en la interacción con el Creador vía la interacción con los otros hombres. Otra influencia importante de este período es Karl Jaspers a quien Freire cita en el inicio de *Educación como práctica de la libertad* cuando señala que el pasaje de la conciencia ingenua a la conciencia crítica está en la conciencia de su finitud, de ser inacabado:

...que es y cuya plenitud se halla en la unión con el creador. Unión que, por la propia esencia, jamás será de dominación o de domesticación, sino siempre de liberación (...) existir no es un simple vivir es estar en el mundo y con el mundo, pues el existir se da en relación con otros y en comunicación con ellos (Freire, 1973: 29-30)

Es recién en *Pedagogía del Oprimido* donde incorpora elementos del existencialismo sartreano, del marxismo (George Lukács, Rosa de Luxemburgo), de los desarrollos críticos de la Escuela de Frankfurt (Fromm, Marcuse), de Mao Tse Tung, y profundiza en los aportes de Fanon y de Memmi. A partir de esta obra, la idea de historia como posibilidad cobra vital importancia para la comprensión del carácter político de la pedagogía de Freire. La libertad no será ya en la trascendencia sino condición para la acción. La discusión que se propone el pedagogo tiene como objetivo sobrepasar el universo de las reflexiones abstractas y referir a los condicionamientos concretos de la educación, al poder transformador de la educación que surgirá de un proceso de movilización política mayor y del que la pedagogía del oprimido se debe nutrir (Fernández Mouján, 2013)

En este momento cobra vital importancia el término *liberación*, esta idea recupera el legado moderno europeo de emancipación pero está estrechamente anudado a una posición política radical realizada desde las fronteras, desde una *racionalidad anticolonial* que se pretende cuestionadora de imposiciones y que asume la urgencia política de la alteridad negada. Idea ligada a la *descolonización* y su consecuente *humanización*. Es un concepto de *liberación* que va más allá de la crítica europea pues alberga centralmente una preocupación por la deshumanización y un posicionamiento de permanente sospecha a la

producción de conocimiento eurocentrado que resulta de tomar posición intelectual y práctica desde los bordes, en este sentido es profundamente performativa y se encuentra estrechamente ligada a lo contingente, en palabras de Freire “desafía en forma dialécticamente antagónica a los oprimidos y a los opresores” (Freire, 2002:121).

Freire va tras la huella Fanon, de allí que entiende a *la liberación* como descolonización, recoge los enunciados que le propone Fanon, la denuncia el colonialismo y su *racialización* de la vida cotidiana, cuestión nodal si se trata de comprender la fuerza del poder del colonialismo. La figura del colono deshumanizado (en Fanon) no solo muestra el proceso de alienación, sino la naturaleza del vínculo social mismo, de modo que la descolonización representa la derrota de estas condiciones. Para Fanon esta forma política y cultural (la *descolonización*) se articulaba de manera resistente al racismo pues es mucho más que un momento de una dialéctica histórica destinada a marcar la superación de las condiciones racistas de la sociedad, es por sobre todo una herramienta política en construcción (De Oto, 2010: 5). Frente a la alienación primero la descolonización como “reivindicación mínima del colonizado, punto de partida deseado, reclamado, exigido” (Fanon, 1974:31), insiste Fanon. La necesidad de este cambio existe en estado bruto, impetuoso y apremiante en la conciencia y en la vida de los hombres y mujeres colonizados, condenados (Ibíd). La descolonización es un proceso histórico, un encuentro de dos fuerzas antagónicas:

La descolonización no pasa jamás inadvertida, puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados [...]. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera (Fanon, 1974: 31)

Para Freire no hay un proceso positivo que garantice la humanización y la emancipación, es decir una teleología positiva de la historia porque está pensando en los términos de la deshumanización y esta

como una posibilidad histórica (Fernández Mouján, 2015). Para él la inconclusión está en la deshumanización pero como potencial transformador individual y colectivo. El procedimiento de desalienación/descolonización y, en consecuencia, de humanización no es simple y directo, no es que frente a la dominación emergen los actos liberadores. La liberación-descolonización no resultan del efecto directo del hastío de las víctimas del sistema colonial, sino que es necesaria la pregunta política que vincula el deseo político y cultural con la dimensión factual de la experiencia (De Oto, 2010: 5).

De modo que Freire entiende que no hay una *narrativa ideal de la liberación*, sino que es en la alienación donde encuentra la posibilidad de interpelación y es la *liberación* una tarea radical en tanto acción creadora y crítica para la transformación de la realidad. *Liberación* como encuentro con el pueblo, en un diálogo que es “ação revolucionária” (Freire, 1967). La liberación la entiende como praxis, unidad dialéctica entre la dimensión subjetiva y objetiva, acción-reflexión-acción sobre la realidad para transformarla (Freire, 2002). Al igual que en Fanon, en Freire el problema de la *liberación* tiene, por una parte, connotaciones universales, en la idea de fundar un nuevo humanismo, un “hombre nuevo”, y al mismo tiempo tiene un carácter local, singular, de una determinada existencia histórica. Ciertamente, la *liberación* en Freire es una presencia política, una praxis que, en tanto posibilidad, se enfrenta con la imposibilidad. Descubrir el “no ser” es descubrirse humanos: la lucha se da entre “des-alienarse o mantenerse alienados” (Freire, 2002: 39).

La palabra *liberación* se transforma en una geopolítica que se abre a la historicidad, más allá de las lógicas binarias colonizado-colonizador, blanco-negro, plantea un análisis político, y un proyecto de conocimientos *otros*. La liberación, en tanto experiencia histórica y política, en el terreno de la educación se traduce en el reconocimiento de una relación de dominación –de saber y de poder–, en una pedagogía del oprimido que no se pretende como mero método, sino, sobre todo, como espacio de creación, de interrogación, de silencio y de palabra que irrumpe, descolonizando saberes impuestos, interrogando verdades dadas, en un intento de recrear el espacio educativo y hacerlo más humano. Una praxis liberadora que así entendida no es un lugar esencial de experiencia pedagógica, ni de conciencia teórica,

sino una praxis transformativa de la realidad real e histórica, donde el proceso pedagógico se va efectuando, y el acto político de la liberación acontece en el acto educativo como lugar de producción de subjetividades políticas (Fernández Mouján, 2016).

Como señalaba en el inicio de este apartado, el tema de la *deshumanización* es, también, un componente central en el pensamiento político freireano. A los aportes de Fanon de *Los Condenados de la Tierra* (1961) le suma el *Retrato de un colonizado* de Albert Memmi (1957). En el análisis minucioso de la marca de lo inhumano que realiza Memmi, Freire va a observar con claridad el proceso de producción de subjetividad que significa la colonización. Memmi le propone observar como el colonizador ha impuesto una *imagen mítica del colonizado* en consonancia con sus intereses económicos, para el colonizador el colonizado es perezoso y mal trazado; el colonizador trabajador y activo. Si es vago le corresponde un salario bajo porque su rendimiento es mediocre. Esta acusación incluye a todos los colonizados, no importa qué lugar ocupen socialmente. “Se trata de una verdad sin discusión, de una “institución” por medio de la cual el colonizador instituye al colonizado como un “perezoso. El racismo presente en esta acusación es una sustantificación en beneficio del acusador, un rasgo real o imaginario del acusado” (1969: 93). El colonizado para el colono:

...no es, todo rasgo reconocido o inventado debiera ser indicador de una negatividad (...) De este modo se reducen a polvo, una tras otra, todas las cualidades que hacen del colonizado un hombre o una mujer) Y la humanidad del colonizado, negada por el colonizador, se torna efectivamente opaca para éste. (Memmi, 1969: 93-96; la cursiva es mía)

Otra señal de la deshumanización es la *marca de lo plural*, es decir se lo nombra “ellos son así...son todos iguales... no se puede contar con ellos” (Memmi, 1969: 96). Esta carencia de lo singular se agrava con la idea de que no es sujeto pensante, no puede hacer uso público de su razón, sumido en su minoría de edad y necesitando de manera permanente un tutor. “Ambición suprema del colonizador en su límite, debería no existir más que en función de las necesidades del coloni-

zador, es decir, hallarse transformado en colonizado puro” (97). Al decir de Memmi, la complejidad que adquiere esta imposición se ve reforzada por la asunción del propio colonizado de ese *no lugar*, ese relato mítico del colonizador termina siendo aceptado y por el colonizado y adquiere estatuto de verdad inamovible. Esta carencia, este *no ser*, esta deshumanización ubica al colonizado por fuera de la historia y fuera de todo estatuto de ciudadano, de derecho a participar libremente de toda decisión que incluya su destino y el de su propio pueblo, “está fuera del juego (...) no es sujeto de la historia” (103). Esta situación parece condenar al oprimido a perder su memoria, al olvidar sus costumbres, a avergonzarse de sus creencias por miedo a ser burlado, la eficacia de la imposición colonial lo deja paralizado y lo transforma en objeto del colonizador. Para Memi, la escuela en tanto institución colonial no da lugar al intercambio, allí el colonizado no podrá inscribir su historia, sus tradiciones y su cultura. No tiene lugar público la transmisión de su legado cultural, social, político y religioso, si quiere hacerlo solo lo podrá realizar en la oscuridad de su hogar (113).

Ahora bien, el retrato del colonizado que propone Memmi y la propuesta descolonizadora fanoniana le permiten descubrir a Freire que la fortaleza del oprimido está en su propia situación de opresión, en su deshumanización⁸⁶ como fuerza epistémica-política y que su potencia liberadora se encuentra en la inestabilidad (esto le permite discutir posiciones frente a las imposiciones). Desde el inicio del Capítulo I de *Pedagogía del Oprimido*, nos dice que su preocupación es la *deshumanización* en tanto viabilidad ontológica y realidad histórica. “Quem melhor do que os oprimidos estará preparado para entender o terrível significado de uma sociedade opressiva? Quem melhor do que os excluídos para entender a necessidade de libertação?” (2013: 4). Y agrega en referencia a cuál será la vía para esto sea posible es necesario “uma autêntica revolução” que pueda transformar la realidad que propicia la opresión, es decir la deshumanización. La peda-

86 Estoy pensando el problema del *no ser* como lo espectral, porque no está nominado, porque tiene diversos lugares que merodean las figuras de la identidad y desafían la mismidad. *No ser* que encuentra su fortaleza en lo heterogéneo de las prácticas cotidianas.

gogía del oprimido, en tanto praxis dialógica y revolucionaria debe confrontar y superar la acción necrófila e reificante que la acción domesticadora y dominadora comporta. Insiste: “A superação revolucionária da situação concreta da opressão é indispensável” (2013:20).

Como se puede observar las relaciones entre colonización-deshumanización y descolonización-humanización-liberación tienen un lugar destacado en el trabajo de Freire. En el Freire de los inicios se presenta ligada a una idea metafísica de inconclusión y trascendencia en Dios, pero luego del exilio su propuesta se radicaliza y nos propone una pedagogía entendida como *acción cultural liberadora y revolucionaria*. En ésta *la praxis liberadora* tensiona y desafía la opresión, la reproducción de poder y la alienación desde un compromiso práctico en la lucha por la liberación para la transformación de una realidad profundamente injusta. En este sentido, entiendo que Freire va a suscribir a una práctica educativa descolonizadora y liberadora estrechamente ligada a la dimensión política situada en lo paradójal entre desorden y el orden normal-normado de la vida cotidiana de la escuela y más allá. La crítica al colonialismo, las ideas de deshumanización, liberación, y descolonización demuestran la estrecha relación entre lo político y el poder, dimensiones que atraviesan todos los contenidos de la producción freireana. Estas herramientas teóricas le permiten a Freire demostrar claramente el aspecto material de su pensamiento político, pues para el pedagogo la unidad de la comunidad política no se alcanza solo por acuerdos a partir de razones sino que el campo político es el ámbito donde se despliegan acciones que organizan las instituciones, ya sea para su reproducción como para el aumento de la vida, pues es en el terreno de lo político-cultural es en donde se confrontan las hegemonías gnoseológicas y educativas. Freire se asume sujeto político antes que pedagogo de allí que asume la urgencia política de desplegar una pedagogía con los *desharrapados del mundo*.

Referencias bibliográficas

- DE OTO, Alejandro (2010). “Huellas del sujeto: historia y liberación en Frantz Fanon”. En *Páginas de Filosofía*, Universidad Nacional del Comahue, Vol. 11, No. 13. Disponible en: <<http://bibliocentral.uncoma.edu.ar/revele/index.php/filosofia/article/viewArticle/227>>.
- FANON, Frantz (1974). *Los condenados de la Tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ MOUJÁN, Inés (2011). “Los trazos de la escritura de Paulo Freire”. Revista *Tabula Rasa*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. 2011 vol.14 n°. p11 - 28. issn 1794-2489.
- FERNÁNDEZ MOUJÁN, Inés (2014). “Miradas descoloniales en educación”. En Revista *Intersticios de la política y la cultura*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. 2014 vol.4 n°. p1 - 15.
- FERNÁNDEZ MOUJÁN, Inés (2016). *Elogio de Paulo Freire*. Buenos Aires: Noveduc.
- FREIRE, Paulo (1967). *Educação Como Prática da Liberdade*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo (1973). *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (1993). *Cartas a quien pretende enseñar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (2002). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (2013). *Pedagogia do Oprimido (o manuscrito)*. São Paulo: Instituto Paulo Freire e Universidade Nove de Julho.
- MEMMI, Albert (1969). *Retrato de un colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

NOTICIAS DE LOS AUTORES

Juan Agüero

Doctor en Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata y Magíster en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Doctor en Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires. Licenciado en Administración de la Universidad Nacional de Misiones. Director por concurso público del Instituto de Estudios Sociales y Humanos de doble dependencia del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y la Universidad Nacional de Misiones. Evaluador de dos regiones del Programa Nacional de Categorización de Docentes Investigadores. Evaluador de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria. Profesor titular regular y docente investigador categoría 1 de la Universidad Nacional de Misiones. Docente de posgrado de universidades argentinas y del exterior. Director y evaluador de tesis de maestrías y doctorados. Autor y coautor de libros, capítulos de libros y artículos científicos publicados en revistas indizadas nacionales e internacionales.
E-mail: juanagueroposadas@gmail.com

Nora Aquín

Docente de posgrado e investigadora. Carrera de Licenciatura en Trabajo Social. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba.
E-mail: nora.aquin@gmail.com

Sandra Arito

Licenciada en Trabajo Social (UNER). Operadora en Psicología Social (IDEPER) y Magister en Salud Mental (UNER). Doctoranda en

Ciencias Sociales (UBA). Profesora Titular en las carreras de Lic. en Trabajo Social y Lic. en Ciencia Política (FTS-UNER) y profesora en la Licenciatura en Psicología (UADER). Profesora de Posgrado en diferentes Universidades Nacionales. Actualmente coordina el Comité Ejecutivo del Consejo de Decanos de Ciencias Sociales y Humanas de Universidades Públicas Nacionales de la República Argentina (CODESOC).

E-mail: sarito@fts.uner.edu.ar

Alejandro Auat

Licenciado en Filosofía (Univ. Nacional de Tucumán, 1986) y Doctor en Filosofía (Univ. Católica de Santa Fe, 2000). Es docente e investigador en la Universidad Nacional de Santiago del Estero. Sus líneas de trabajo se desarrollan en torno a la Filosofía Política y a la Filosofía Latinoamericana. Es autor de *Introducción a la Filosofía* (1995), *Soberanía y Comunicación: el poder en Francisco de Vitoria* (2005), *Hacia una filosofía política situada* (2011), entre otras publicaciones.

E-mail: buhoster@gmail.com

Natalia Becerra

Docente e investigadora. Secretaria de Extensión. Carrera de Licenciatura en Trabajo Social. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba.

Catalina Bressán

Licenciada en Ciencia Política (UNER). Candidata a Doctora en Ciencia Política (UNR). Docente de grado (FTS-UNER). Formada en la Investigación Social (becaria CONICET). Consultora y asistente técnica de agentes públicos y privados.

E-mail: catibressan@gmail.com

Melisa Campana

Investigadora Asistente CONICET. Docente de la Facultad de Trabajo Social de la UNER y de la Escuela de Trabajo Social de la UNR. Coordinadora del Programa de Estudios sobre Gubernamentalidad y Estado (PEGUES).

E-mail: melisacampana@gmail.com

Ayelén Cavalli

Licenciada en Relaciones Internacionales (Universidad Nacional del Centro). Cursó el Profesorado en Filosofía (UNMDP), la Maestría en Ciencia, Tecnología y Sociedad (Universidad Nacional de Quilmes) y la Especialización en Docencia Universitaria (UNMDP). Ha sido becaria de investigación de la UNMDP y, actualmente, posee una beca otorgada por el CONICET para la financiación de un Doctorado en Ciencias Sociales (UBA). Sus temáticas de investigación abordan las tensiones en la relación entre Tecnología y Naturaleza, focalizadas en los reclamos territoriales de diversos movimientos sociales en América Latina. Es docente-investigadora (Cat. V) en el Grupo de investigación Problemáticas Socioculturales (FCSySS, UNMDP) y el Instituto de Estudios Sociales y Humanos (Universidad Nacional de Misiones - CONICET). Ha desempeñado tareas docentes en las cátedras “Introducción a la Filosofía” (FCSySS, UNMDP), “Filosofía del Hombre” (Fac. de Psicología, UNMDP) y “Sociología de la Ciencia y la Tecnología” (Fac. Humanidades, UNMDP).

E-mail: ayelencavalli@gmail.com

Romina Conti

Doctora en Filosofía (UNLa), Especialista en Docencia Universitaria y Profesora en Filosofía (UNMdP), actualmente finaliza la Maestría en Estética y Teoría de las Artes de la UNLP. Se desempeña como docente e investigadora de la Facultad de Humanidades y de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social, ambas de la Universidad Nacional de Mar del Plata, donde integra las cátedras de Estética y de Introducción a la Filosofía, respectivamente, así como el Grupo de Investigaciones Estéticas (GIE, FH) y el Grupo de Investigación Problemáticas Socio-culturales (GIPSC, FCSyTS). Entre sus publicaciones se encuentran las compilaciones *Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse* (Bs.As, Herramienta), *Perspectiva descolonial: conceptos, debates y problemas* (Mar del Plata, EUEM), además de otras obras en colaboración, trabajos en actas de congresos y artículos en revistas especializadas del país y del extranjero. Sus investigaciones abordan problemas de Estética social y de Filosofía política contemporánea, desde los enfoques de la Teoría Crítica y la perspectiva descolonial.

E-mail: rominaconti98@hotmail.com

Inés Fernández Mouján

Licenciada y Dra. en Ciencias de la Educación de la Universidad de Buenos Aires. Investiga los problemas ético-político-culturales y la influencia de Frantz Fanon en la obra de Paulo Freire desde una perspectiva de teorías críticas periféricas. Profesora Asociada Categoría II, dicta Filosofía de la Educación y Sociología de la Educación en la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina. Forma parte del Comité Académico del Centro Paulo Freire de la Universidad Federal de Pernambuco, Recife, Brasil. Ha dictado cursos de grado y posgrado, dirigido tesis de grado y posgrado. Ha publicado libros y artículos revistas académicas nacionales e internacionales. Miembro del comité científico de revistas académicas, del Observatorio de Teorías de la Educación (UFPE, Brasil), del Programa Interdisciplinario sobre Estudios Descoloniales (UNMP).

E-mail: imoujan@gmail.com

José G. Giavedoni

Investigador Adjunto CONICET. Docente de la Escuela de Ciencia Política de la UNR. Coordinador del Programa de Estudios sobre Gubernamentalidad y Estado (PEGUES) y Secretario Adjunto de la Asociación Gremial de Docentes e Investigadores de la UNR (COAD).

E-mail: josegiavedoni@hotmail.com

María Eugenia Hermida

Licenciada en Servicio Social (UNMDP), Especialista en Docencia Universitaria (UNMDP) y Doctora en Trabajo Social (UNR). Profesora regular de la licenciatura en Trabajo social e investigadora del Grupo Problemáticas Socioculturales de la UNMDP. Docente de grado y de posgrado. Actualmente se desempeña como Directora de la carrera de Trabajo Social de la UNMDP. Cuenta con publicaciones que abordan problemáticas de la filosofía política contemporáneas, y de la crítica de la modernidad colonial, así como los aportes de perspectivas críticas y feministas para el Trabajo Social nuestroamericano. Ha sido conferencista invitada en distintas Universidades. Desde el análisis del discurso y del giro descolonial, su tesis doctoral analiza los

discursos sobre Estado, Poder y Política en la formación de grado en Trabajo Social.

E-mail: mariaeugeniahermida@yahoo.com.ar

Oscar Madoery

Licenciado en Ciencia Política (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), Master en Ciencias Sociales (Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales, Costa Rica) y Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Es Investigador independiente del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario y Profesor Titular, por concurso, de la cátedra Espacio y Sociedad en esa misma Universidad. Entre sus publicaciones se destacan *Política de Desarrollo Endógeno* (2011) y *Otro Desarrollo. El cambio desde las ciudades y regiones* (2008).

E-mail: madoeryoscar@yahoo.com.ar

Silvana Martínez

Doctora en Ciencias Sociales y Magíster en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Licenciada en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Misiones. Doctora Honoris Causa de la Universidad Dr. Andrés Bello de la República de El Salvador. Presidenta de la Región América Latina y El Caribe de la Federación Internacional de Trabajadores Sociales. Docente Investigadora Categoría 1 del Instituto de Estudios Sociales y Humanos de doble dependencia del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y la Universidad Nacional de Misiones. Docente de seminarios y cursos de posgrado en Universidades argentinas y de países latinoamericanos y caribeños. Ha dictado numerosas conferencias nacionales e internacionales y es autora y coautora de libros, capítulos de libros y artículos científicos publicados en revistas indizadas nacionales e internacionales.

E-mail: silvanamartinezts@gmail.com

Juan Francisco Martínez Peria

Abogado (UBA), Magíster en Ciencia Política y Sociología (FLACSO), Magíster en Historia (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona), Doctor en Historia (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona). Becario

Postdoctoral del CONICET-Ravignani-UBA. Docente de grado y posgrado en la UNSAM y en la UBA. Coordinador del Departamento de Historia del Centro Cultural de la Cooperación. Como autor ha publicado el libro ¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana, Ediciones del CCC, Buenos Aires, 2012; así como artículos en revistas nacionales e internacionales y capítulos en libros, sobre su tema de investigación.

E-mail: jfmartinezperia@hotmail.com

Paula Meschini

Lic. en Servicio Social de la UNMDP y Profesora Adjunta Exclusiva por concurso de oposición y antecedentes en la Cátedra “Supervisión”, Facultad de Ciencias de la Salud y Servicio Social, UNMDP. Se desempeña como docente responsable del dictado del Seminario Taller de extensión de Cátedra denominado “Sistematización de la intervención en lo social” periodo 2011-2018. Es Docente Investigadora Categorizada (Cat. III) SPU/ UNMDP así como Coordinadora del sistema de prácticas de formación profesional desde la Cátedra de Supervisión para los estudiantes de 5º año de la Licenciatura en Trabajo Social de la UNMDP durante el periodo 2004-2015. Se encuentra finalizando el Doctorado en Trabajo Social de la Fac. de Cs. Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario (UNR) y es Directora del Grupo de Investigación “Problemáticas Socioculturales” (R.R.279/98)

E-mail: paulameschini@gmail.com

Ruth Noemí Parola

Licenciada en Trabajo Social de la UNCuyo, Docente e investigadora. Especialista en Docencia Universitaria de la UNCuyo y Magíster en Ciencia Política y Sociología de la FLACSO - Buenos Aires. Directora de la Carrera de Licenciatura en Trabajo Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. (Cargo electivo) por dos períodos consecutivos (2008 / 2014). Actualmente es Profesora Titular Efectiva Exclusiva de la Cátedra de Trabajo Social V: Práctica Profesional y Supervisión Docente y Coordinadora del Departamento de Prácticas

Profesionales de la Carrera: Licenciatura en Trabajo Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.
E-mail: pruthy@hotmail.com

María Inés Peralta

Licenciada en Trabajo Social. Profesora titular. Carrera de Licenciatura en Trabajo Social. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba.

