

MANUEL ALCÁNTARA, MERCEDES GARCÍA MONTERO
Y FRANCISCO SÁNCHEZ LÓPEZ (Coords.)

Filosofía y pensamiento

MEMORIA DEL 56.º CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS

DOI: http://dx.doi.org/10.14201/OAQ0251_13



AQUILAFUENTE.
A



Ediciones Universidad
Salamanca

MANUEL ALCÁNTARA
MERCEDES GARCÍA MONTERO
FRANCISCO SÁNCHEZ LÓPEZ
(Coords.)



Filosofía y Pensamiento

DOI: http://dx.doi.org/10.14201/OAQ0251_13



Instituto de Iberoamérica
universidad de salamanca



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA
CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



800 años
VNiVERSiDAD
D SALAMANCA

AQUILAFUENTE, 251



Ediciones Universidad de Salamanca y
los autores
Motivo de cubierta: Idea original de Francisco Sánchez y
desarrollado por Clint is Good
<https://clintisgood.com/>

1ª edición: julio, 2018

978-84-9012-913-5 (pdf obra completa)

978-84-9012-914-2 (pdf, vol. 1)

978-84-9012-915-9 (pdf, vol. 2)

978-84-9012-916-6 (pdf, vol. 3)

978-84-9012-917-3 (pdf, vol. 4)

978-84-9012-918-0 (pdf, vol. 5)

978-84-9012-919-7 (pdf, vol. 6)

978-84-9012-920-3 (pdf, vol. 7)

978-84-9012-921-0 (pdf, vol. 8)

978-84-9012-922-7 (pdf, vol. 9)

978-84-9012-923-4 (pdf, vol. 10)

978-84-9012-924-1 (pdf, vol. 11)

978-84-9012-925-8 (pdf, vol. 12)

978-84-9012-926-5 (pdf, vol. 13)

978-84-9012-927-2 (pdf, vol. 14)

978-84-9012-928-9 (pdf, vol. 15)

978-84-9012-929-6 (pdf, vol. 16)

978-84-9012-930-2 (pdf, vol. 17)

978-84-9012-931-9 (pdf, vol. 18)

978-84-9012-932-6 (pdf, vol. 19)

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito, 2
E-37002 Salamanca (España)
<http://www.eusal.es>
eus@usal.es

Maquetación:
Cícero, S.L.
Tel.: 923 12 32 26
Salamanca (España)

Realizado en España-Made in Spain



Usted es libre de: Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato
Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:



Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.



NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.



SinObraDerivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas
www.une.es



Catalogación de editor en ONIX accesible en
<https://www.dilve.es/>

∞ Comité permanente ∞

Jan-Åke ALVARSSON, Suecia – *Presidente* ^[*]
Elizabeth DÍAZ BRENIS, México – *Vicepresidente* ^[*]
Walter RAUDALES, El Salvador – *Secretario* ^[*]
Antonio ACOSTA RODRÍGUEZ, España
Milka CASTRO LUCIC, Chile ^[*]
Horacio CERUTTI GULDBERG, México ^[*]
Kees DEN BOER, Países Bajos ^[*]
John R. FISHER, Reino Unido ^[*]
Enrique FLORESCANO MAYET, México
Jorge R. GONZÁLEZ MARMOLEJO, México ^[*]
Adolfo L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, España
Martina KALLER, Austria ^[*]
Jacques LAFAYE, Francia
María Luisa LAVIANA CUETOS, España ^[*]
Miguel LEÓN PORTILLA, México
Catalina MACHUCA, El Salvador ^[*]
Elio MASFERRER KAN, México ^[*]
David MAYER, Austria ^[*]
Berthold MOLDEN, Austria ^[*]
Segundo E. MORENO YÁNEZ, Ecuador ^[*]
Nohra REY DE MARULANDA, Colombia
Rafael RIVAS POSADA, Colombia
Ramón RIVAS, El Salvador ^[*]
Luis A. RIVEROS CORNEJO, Chile
Mariusz ZIÓLKOWSKI, Polonia ^[*]

Con asterisco ^[*] los miembros del CP-ICA que han asistido a, por lo menos, uno de los tres últimos Congresos:
53 ICA-2009, 54 ICA-2012, 55 ICA-2015.

∞ Comité Científico ∞

Antropología

Carmen Martínez-Novio, *University of Kentucky*
Pablo Palenzuela, *Universidad de Sevilla*
Arte y patrimonio cultural
Antonio Notario, *Universidad de Salamanca*

Arqueología

Chris Pool, *University of Kentucky*
Andrés Ciudad, *Universidad Complutense de Madrid*
Ciencias y medio ambiente

Barbara Hogenboom, *Centre for Latin American Research and Documentation – CEDLA / Universiteit van Amsterdam*
Alfredo Stein, *University of Manchester*

Comunicación y nuevas tecnologías

Ángel Badillo, *Universidad de Salamanca*
Delia Covi, *UNAM*

Cosmovisiones y sistemas religiosos

Elizabeth Díaz Brennis, *Escuela Nacional de Antropología e Historia*
Mercedes Saizar, *CONICET*

Educación

José M^a Hernández, *Universidad de Salamanca*
Pablo Gentili, *CLACSO*

Estudios culturales

Catherine Boyle, *King's College London*
Martina Kellar, *Universität Wien*

Estudios de género

Gioconda Herrera, *FLACSO-Ecuador*
Arantxa Elizondo, *Euskal Herriko Unibertsitatea / Universidad del País Vasco*

Estudios económicos

Diego Sánchez, *University of Oxford*
Andrés Rivarola, *Stockholms Universitet*

Estudios políticos

Scott Morgensten, *University of Pittsburg*
Gisella Sin, *University of Illinois*

Estudios sociales

Alberto Martín, *Instituto Mora*
Helene Renee Roux, *Institut de Recherche pour le Développement*

Filosofía y pensamiento

José Luis Molinuevo, *Universidad de Salamanca*
Horacio Cerutti Guldberg, *Universidad Nacional Autónoma de México*

Historia

María Luisa Laviana, *CSIC*
Ascensión Martínez Riaza, *Universidad Complutense*
Guillermo Mira Delli-Zotti, *Universidad de Salamanca*

Lingüística y literatura

Francisca Noguerol, *Universidad de Salamanca*
Carlos Franz, *Academia de Chile*

Migraciones

Alberto de Rey, *Universidad de Salamanca*
Christian Zolniski, *University of Texas at Arlington*

Movimientos sociales

Salvador Martí, *Universitat de Girona*
David Garibay, *Université de Lyon 2*

Relaciones Internacionales

Sergio Caballero, *Universidad de Deusto*
Detlef Nolte, *GIGA – German Institute of Global and Area Studies*

Simposios innovadores

Rodrigo Rodrigues, *Universidad de Salamanca*
Emerson Urizzi Cervi, *Universidade Federal do Paraná*

∞ Comité organizador local ∞

Presidente

Manuel Alcántara Sáez

Secretario General

Francisco Sánchez López

Vocales

Román Álvarez Rodríguez
Ignacio Berdugo Gómez de la Torre
Miguel Carrera Troyano
Ángel Baldomero Espina Barrio
Mercedes García Montero
José María Hernández Díaz
Guillermo Mira Delli-Zotti,
Francisca Noguerol Jiménez
Emilio Prieto de los Mozos
Antonio Notario
Julio Sánchez Gómez
José Manuel Santos

PRESENTACIÓN

Bienvenidos

El Comité Organizador del 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA) invita a la comunidad académica a participar en el encuentro que se celebrará en la Universidad de Salamanca el 15 al 20 de julio de 2018. Bajo el lema «Universalidad y particularismo en las Américas», esta edición del ICA llama a la reflexión sobre la dialéctica entre la universalidad y los particularismos en la producción de conocimiento, un diálogo en el que la necesidad de conocer los particularismos de los fenómenos sociales, políticos, artísticos y culturales obliga a formular nuevas hipótesis que enriquecen y replantean las grandes teorías generales de las ciencias y las humanidades.

El carácter interdisciplinario e inclusivo que ha caracterizado al ICA desde su inicio en 1875, como un congreso de estudios de área en sentido completo, hace aún más significativa esa dinámica de producción de conocimiento. Con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, ICA reúne a investigadores que estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultural, lenguas, historia y prehistoria. Así, el Comité Organizador les invita a presentar sus propuestas y participar en el análisis y la reflexión sobre las especificidades de las Américas y el Caribe con el objetivo de enriquecer las grandes teorías generales.

Bem-vindo

O Comitê Organizador do 56º Congresso Internacional de Americanistas (ICA) convida a comunidade acadêmica a participar do encontro que se celebrará na Universidade de Salamanca de 15 a 20 de julho de 2018. Sob o lema “Universalidade e particularismo nas Américas”, esta edição do ICA chama à reflexão sobre a dialética entre a universalidade e os particularismos na produção do conhecimento, um diálogo no qual a necessidade de conhecer os particularismos dos fenômenos sociais, políticos, artísticos e culturais obriga a formular novas hipóteses que enriquecem e reformulam as grandes teorias gerais das ciências e humanidades.

O caráter interdisciplinar e inclusivo que caracteriza o ICA desde o seu início em 1975, como um congresso de estudo de área no seu sentido completo, torna ainda mais significativa esta dinâmica de produção do conhecimento. Com um caráter interdisciplinar e inclusivo, o ICA reúne pesquisadores que estudam o continente americano, desde o Alaska até a Terra do Fogo, incluindo o território do Caribe, a partir da análise de sua política, economia, cultura, línguas, história e pré-história. O Comitê Organizador convida-lhes a apresentar suas propostas e participar na análise e na reflexão sobre as especificidades das Américas e do Caribe com o objetivo de enriquecer as grandes teorias gerais.

Welcome

The Organizing Committee of the 56th International Congress of Americanists (ICA) invites the scholarly community to participate in the congress that will take place in Salamanca from the 15th to the 20th of July of 2018. Under the motto “Universality and particularism in the Americas,” this edition of the ICA invites us to reflect on the relationship between universality and particularism in the production of knowledge, a dialogue in which the need to know the idiosyncrasies of social, political, artistic, and cultural phenomena, leads us to create new hypotheses in order to enrich and rethink grand social theories in the sciences and the humanities.

The multidisciplinary and inclusive character of ICA since its beginning in 1875 as an area congress underscores the importance of this dynamic in the production of knowledge. Based on an interdisciplinary and inclusive approach, ICA gathers together researchers who study the politics, the economics, the cultures, the languages, the history, and the prehistory of the Americas, from Alaska to the Caribbean and Tierra del Fuego. The congress welcomes contributions on the specificities of Latin America and the Caribbean. The goal is to enrich social general theories.

UNIVERSALIDAD Y PARTICULARISMO EN LAS AMÉRICAS

La Universidad de Salamanca, que conmemora en 2018 el VIII centenario de su creación, en sus últimos quinientos años no ha dejado de estar vinculada con América, con quien hoy mantiene una relación si cabe más estrecha. La enseñanza del español la emparenta con el mundo americano que se expresa en inglés y en portugués, así como en francés, mientras que la vocación latinoamericana se proyecta en las investigaciones y en la docencia que se lleva a cabo en sus aulas y laboratorios. El resultado es un flujo permanente de estudiantes y de docentes que circula entre ambos lados del Atlántico en sendas direcciones. Todo ello explica las razones por las que la Universidad de Salamanca fue agraciada para celebrar en su seno el 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA) durante los días 15 al 20 de julio de 2018.

Los textos que aquí se recogen constituyen un número relevante de las ponencias presentadas en el marco del referido Congreso. Abordan una realidad compleja e inmensamente heterogénea desde perspectivas epistemológicas muy diferentes y suponen una muestra excelente del estado del arte en el marco de disciplinas variopintas en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades. Por consiguiente, se trata de textos que, con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultura, lenguas, historia y prehistoria.

En un mundo en el que se cierran fronteras, se apuesta exclusivamente por lo vernáculo, se repudia el carácter multicultural de la humanidad y se privilegian formas identitarias excluyentes basadas en la raza, la lengua y la religión, América supone la evidencia de que otra visión de la realidad es posible. El mestizaje, la plurinacionalidad, los valores comunitarios de solidaridad, empatía e inclusión configuran el día a día de sus diversos pueblos con independencia del nivel de ingreso. Si algo es profundamente americano en el siglo XXI es precisamente su carácter mezclado, pues reúne en su espacio, como ningún otro componente, el potente legado originario al que se sumó el aportado por los pueblos europeos y africanos y, más recientemente, asiáticos. Un crisol social y cultural que ha logrado configurar sistemas políticos en los que la democracia se halla muy asentada afectando a la gran mayoría de sus habitantes, lo que supone la progresiva extensión de sus valores, así como la vigencia de los derechos humanos en su más amplia acepción.

El presente volumen contiene una muestra representativa de la producción académica sobre todo ello. Es, en este sentido, una excelente ventana a la que asomarse para tener una clara idea de los distintos dilemas a los que se enfrentan las Américas en el seno de las tensiones y efectos que está produciendo la globalización. Problemas que deben contemplarse desde una perspectiva comparada y que, por otra parte, requieren de un conocimiento de las claves específicas que se encuentran en sus orígenes.

La publicación de estas ponencias es fruto del compromiso institucional de la Universidad de Salamanca, contraído para la celebración del 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA). Asimismo refleja, exactamente y sin modificaciones por parte de los coordinadores de la obra, el texto enviado por cada uno de los ponentes que expresó su interés y dio su consentimiento para esta publicación. Esta obra no recoge, no obstante, todas las ponencias que se presentaron en el Congreso.

Salamanca, Julio de 2018

Manuel Alcántara Sáez
Mercedes García Montero
Francisco Sánchez López

NOTA EDITORIAL

Estas actas son el fruto del compromiso institucional de la Universidad de Salamanca, contraído para la celebración del *56.º Congreso Internacional de Americanistas (ICA)*, realizado en Salamanca en julio de 2018.

Las textos aquí publicados, son fruto de las descargas efectuadas a mediados de junio de 2018, a partir de las ponencias, previamente evaluadas por el comité científico, admitidas y gestionadas a través de la plataforma ConfTool Pro - Conference Management Tool, versión 2.6.117, creada por el Dr. Harald Weinreich. © 2001-2018 (Hamburgo/ Alemania).

Ediciones Universidad de Salamanca se ha encargado de compilar los artículos, cuya maquetación y corrección son responsabilidad exclusiva de los autores.

Son accesibles en conocimiento abierto en formato digital bajo  licencia Usted es libre de:

 **Compartir** — Copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

 **Reconocimiento** — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

 **NoComercial** — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

 **SinObraDerivada** — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

La obra se agrupa en 19 volúmenes distribuidos por las siguientes áreas temáticas:

1. Antropología
2. Arqueología
3. Arte
4. Ciencias y medio ambiente
5. Comunicación y nuevas tecnologías
6. Cosmovisiones y sistemas religiosos
7. Educación
8. Estudios culturales
9. Estudios de género
10. Estudios económicos
11. Estudios políticos
12. Estudios sociales
13. Filosofía y pensamiento
14. Historia y patrimonio cultural
15. Lingüística y literatura
16. Migraciones
17. Movimientos sociales
18. Relaciones internacionales
19. Simposios innovadores

ÍNDICE

- La construcción de identidad en el movimiento indígena. Una invitación al replanteamiento del concepto de “populismo” en Ecuador
MIGUEL PARADELA LÓPEZ, ALEXANDRA JIMA GONZÁLEZ
- Paulo Freire y el populismo de Brasil a mediados del siglo XX
MOROLLÓN DEL RÍO, DIEGO
- J. D. García Bacca: la valía parabólica de las metáforas
ALBERTO FERRER GARCÍA
- Identidade e representações em Lezama Lima contribuições ao pensamento caribenho e Leopoldo Zea à continentalidade
MARIA TERESA TORIBIO BRITTES LEMOS
- O direito e a nanotecnologia: o desafio da regulação frente a proteção dos direitos humanos
JULIANE ALTMANN BERWIG; WILSON ENGELMANN
- Autonomía de resistencia y arte comunitario en la construcción de anti-identidades colectivas: La dimensión estética y sociopolítica del muralismo comunitario en las localidades autónomas zapatistas de Chiapas. Reflexiones orientadoras para una investigación en proceso
DETLEF R. KEHRMANN
- Teoría crítica desde las Américas: oponer hoy la teoría crítica a la teoría tradicional
GANDLER, STEFAN
- “É nós memo!” - Favelês, a linguagem do gueto - A variação linguística como elemento humanístico do movimento hip-hop
BRUSA MACIEL, MARCELE
- Del hombrecillo jorobado y otros cuentos: Walter Benjamin y la literatura infantil
GUIDARELLI MATTIOLI GUTIÉRREZ, RITA
- La Corte Interamericana de Derechos Humanos ante la democratización de los Estados Partes: Una defensa de la deferencia debida
MARIANO C. MELERO DE LA TORRE
- La democracia deliberativa y participativa en Latinoamérica: una mirada desde la filosofía política habermesiana
ACEVEDO SUAREZ, AURYMAYERLY; BRAVO VESGA, ASTRID CAROLINA
- Romper con el silencio: Violencia sexual a presas políticas durante el terrorismo de Estado en Uruguay
ANA LAURA CAFARO MANGO
- El sujeto latinoamericano de los derechos humanos y los silencios de la Declaración Universal
AGUIRRE MARTÍNEZ, ORLANDO INOCENCIO
- Perspectiva crítica y acción social en contextos complejos
CORTEZ RUIZ, CARLOS

- El pensamiento transformador que permitió su desarrollo desde la localidad hasta el aperturismo comercial
XINIA CARRILLO SANCHEZ
- La universalidad de los derechos humanos en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos
GAJARDO FALCON, JAIME
- Derechos humanos y violencia de género
SALMERON GARCIA, HILDA BEATRIZ
- A delimitação ética do Direito à Memória: a memória dos próximos
DOS SANTOS, DAILOR
- La “dialéctica de lo ideal” en el paradigma de la comunicación de Bolívar Echeverría
BENÍTEZ DRUENNE, SIMÓN ISHAN
- Pensamientos en diálogo mudo: Arturo Andrés Roig y Henri Meschonnic
MONROY SÁNCHEZ, GRECIA
- Mercado, Estado-Nação, Universidade e classes populares na produção do pensamento social brasileiro
MARCO ANTONIO PERRUSO
- El pensamiento económico neoclásico en la sociedad contemporánea y la crítica sociológica de Theodor Adorno y Adolfo Sánchez Vázquez
LÓPEZ FORJAS, MANUEL
- La utopía como discurso y como práctica en las proposiciones de la filosofía latinoamericana contemporánea
DANTE RAMAGLIA
- El Enfoque de Capacidades de Martha Nussbaum y los Derechos Humanos
CAROLINA SANTOS SEGUNDO
- Fanon e o novo humanismo em os condenados da terra: entre sartre e a ancestralidade africana
ABEL RIBEIRO DOS SANTOS
- Del Sur al Norte: itinerarios en la filosofía latinoamericana
LUCÍA A. BELLORO
- El principio no identitario y el ethos barroco
KARLA SÁNCHEZ FÉLIX
- Puertas de acceso socioantropológico a regiones críticas del deseo
FERNANDO MATAMOROS PONCE
- Modernidad latinoamericana: ethos barroco y valor de uso
GARCÍA CONDE, GUSTAVO
- Notas aproximativas a la barbarie como concepto crítico
DANIELE CARGNELUTTI
- ¿Por qué no es tan “bello” Andrés Bello en Filosofía?
BOBENRIETH M., ANDRES
- Refundação de Direitos e Corte Interamericana de Direitos Humanos: Análise das políticas de memória e verdade na América Latina
MOURA DE AGUIAR, DAIANE
- Vasco de Quiroga: la utopía humanista en América
KLOCKER, DANTE EUGENIO

Epistemologías del sur: alternativas para pensar el conocimiento en contextos complejos

WHEELER, CRISTINA INÉS; AÑÑOS, DIEGO; SILVA, GUSTAVO

Extensión universitaria y la voz de los que no tienen voz

LINARES, RAÚL ALFREDO

Temporalidad utópica y “regreso a la naturaleza”. Arturo Roig, lector de Ignacio Ellacuría

OVIEDO, GERARDO GABRIEL

Industria Cultural y tecnologías de la información: un acercamiento a los modelos de educación en línea, el caso de América Latina

MARÍA ESTELA NAVARRO ROBLES

El uso persuasivo de los términos políticos: la polémica entre Hans Kelsen y Eric Voegelin sobre el concepto de representación política

SENDÍN MATEOS, JOSÉ ANTONIO

La relación entre narración y asociación desde una perspectiva evolucionista

LINA MARCELA CADAVID RAMÍREZ

Comissões de verdade: o caso da Comissão Nacional da Verdade brasileira como meio de afirmação do Direito à Verdade e à Memória no país

TAVARES, FERNANDO HORTA; DA TRINDADE, LARISSA MARIA

Técnicas de Neutralização utilizadas no cometimento de Crimes de Estado durante o regime ditatorial brasileiro: à luz da Justiça de Transição e do dever de rememoração

DE ANDRADE FONTES, JEAN; AYRES FRANÇA, LEANDRO

El pensamiento crítico en la educación a nivel universitario

VARELA ENRIQUEZ, AMILCAR MARCELO

La universidad pública latinoamericana y su papel social

MÉNDEZ FRAUSTRO, CARLOS JAIME

**LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD
EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA. UNA INVITACIÓN
AL REPLANTEAMIENTO DEL CONCEPTO
DE “POPULISMO” EN ECUADOR**

MIGUEL PARADELA LÓPEZ
JIMA GONZÁLEZ, ALEXANDRA

LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA. UNA INVITACIÓN AL REPLANTEAMIENTO DEL CONCEPTO DE “POPULISMO” EN ECUADOR

I. INTRODUCCIÓN

El populismo ha tendido a ser estudiado como un movimiento que diferencia entre “unos” y “otros”, limitando la aproximación académica a esos dos sujetos confrontados. Así, la identidad de cada uno de ellos se configuraba en contraposición al otro: mayorías contra minorías, pueblo contra “partidocracia”, “los de arriba” contra “los de abajo”, etc. A pesar de que la evidencia empírica observada a través del estudio de gobiernos de corte *populista* suele confirmar dicha confrontación, poco se ha estudiado la relevancia de diferentes actores antes de la conformación de los gobiernos populistas.

En este sentido, el presente estudio busca analizar el concepto de populismo a la luz de la emergencia del gobierno de la Revolución Ciudadana en Ecuador, tomando en consideración el papel del movimiento indígena, uno de los más fuertes y consolidados en América Latina. Dicho movimiento tuvo una gran importancia en la elección presidencial de 2006, especialmente en segunda vuelta, cuando apoyó explícitamente a Rafael Correa. Asimismo, se busca también comprender el papel que el movimiento indígena desarrolló dentro del gobierno de Alianza PAIS, estudiando los cambios que experimentó durante este tiempo a causa tanto del tipo de liderazgo que Correa implementó en sus años de mandato (2007-2010), como debido a la transformación ideológica y a los conflictos internos que la organización sufrió.

Específicamente, el movimiento indígena ecuatoriano sufrió un proceso de autodefinición en el que, incorporando parte del discurso de la Revolución Ciudadana, asumió una identidad que englobó y compatibilizó la identidad indígena junto con la identidad de miembro de Alianza PAIS. La llegada de Correa supuso la implementación de políticas que integraron al movimiento indígena dentro de las instituciones ecuatorianas y que asumieron su cultura e identidad como nacional, planteamiento que dista mucho de la atribución que se atribuye al populismo, de crear oposición entre bloques contrapuestos y enfrentados.

Este trabajo concluye exponiendo cómo, las particularidades de los movimientos del “Socialismo del siglo XXI”, y especialmente el caso de Ecuador, invitan a reconsiderar su carácter populista, en tanto que propusieron proyectos que reconocieron la legitimidad de una pluralidad de identidades e integraron dentro de las dinámicas nacionales a sectores de la población con una larga trayectoria de exclusión dentro de dichos Estados.

II. EL POPULISMO

Si bien el concepto de populismo no es para nada moderno, pues su existencia ha sido casi consustancial al desarrollo histórico del ser humano, sigue siendo objeto de acalorada discusión académica. Actualmente, la emergencia de movimientos con características denominadas como populistas es un fenómeno que se está experimentando en gobiernos tanto de posturas progresistas como conservadoras, lo que dificulta aún más la consolidación de un concepto definitivo que englobe una pluralidad tan grande de posturas y posiciones. “El populismo es, de hecho, un término de destino variable, que (...) aparece y desaparece del léxico político y del imaginario colectivo. (...) Es difícil, si no imposible, colocarlo a lo largo de un eje

ideológico derecha-izquierda y asignarle una base social precisa” (Zanatta, 2014: 18-19). De hecho, una primera discusión tiene que ver con la forma de estudiar el fenómeno del populismo: mientras que autores como Kurt Weyland (2001) consideran que se debe enfocar desde la perspectiva de la dominación, otros, como Aytç y Öniş (2014), sostienen que debe hacerse a través de la política económica. Incluso otros autores han llegado a acuñar el término “neopopulismo”, argumentando la necesidad de diferenciar los procesos contemporáneos y estudiarlos de manera diferenciada (Echeverría, 2007).

Centrados en la definición del concepto, según Robert R. Barr (2009) el populismo puede entenderse como un movimiento de masas liderado por un político ajeno a la élite política y que busca llegar y mantener el poder a través de una imagen anti-establishment y a través del contacto directo con el pueblo. Por otro lado, para Isaiah Berlin, el populismo tiene una serie de características particulares, destacando su carácter comunitario, su naturaleza anti-política, la búsqueda de la regeneración democrática y el vínculo directo del gobernante con el pueblo (Berlin *et al.* 1968). Cas Mudde (2007), por el contrario, ha reducido el populismo a tres principios generales: el anti-establishment, el líder carismático y el nativismo.

Según esta última teoría, los movimientos populistas podrían definirse como aquellos que tratan de apoyarse en el pueblo, en contraposición a una élite política que gobierna al margen de las necesidades generales. Del mismo modo, el populismo tiende a concentrar el poder en figuras carismáticas que representan la voluntad popular, acudiendo a menudo a mecanismos de democracia directa –referéndums, consultas, etc.– que tratan de involucrar al pueblo en la toma de decisiones políticas de la comunidad. Por último, el populismo tiende a entender al pueblo como un sujeto uniforme, lo que puede conducir a la exclusión de las minorías de la toma de decisiones políticas o, en el caso del populismo conservador, al rechazo a la migración (Inglehart y Norris, 2016).

Los gobiernos surgidos dentro de lo que se ha denominado como “Socialismo del Siglo XXI”, entre los que destacan Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia, Lula da Silva en Brasil y Rafael Correa en Ecuador, han sido frecuentemente tachados de desarrollar comportamientos o prácticas populistas. En el caso de Rafael Correa, algunos académicos han acusado a su gobierno de realizar políticas populistas, como son la utilización interesada de los procesos democráticos o el haber presionado a los medios de comunicación privados (Montúfar, 2013). Del mismo modo, se le ha atribuido un discurso basado en la diferenciación entre “nosotros” y “ellos”, por la cual enfrentaba al pueblo ecuatoriano con la élite política y económica, denominada como “partidocracia” (De la Torre, 2013). Este último punto es objeto de discusión en las páginas siguientes, analizando la relevancia que el movimiento indígena tuvo en la constitución del discurso de Alianza PAIS y cuestionando la afirmación de que el gobierno adoptó tal discurso “unos” contra “otros”.

III. ECUADOR: LA CONAIE Y LA LLEGADA DE RAFAEL CORREA AL PODER

III.1 *El surgimiento del movimiento indígena ecuatoriano*

El porcentaje de población indígena de Ecuador puede estimarse entre el 7 y el 40%, dependiendo del criterio de estimación (Becker, 2015: 5). A su vez, pueden distinguirse hasta catorce nacionalidades indígenas (Kichwa, Shuar, etc.), distribuidas en la Sierra, la Amazonía y la costa. Debido a esta separación territorial, los diferentes movimientos indígenas experimentaron

procesos políticos, históricos e incluso económicos particulares, que influyeron en la naturaleza de sus procesos de movilización política (Rice, 2011).

Desde la Ley de Comunas de 1937, donde se favoreció el acceso a la tierra y se reconoció el modelo social indígena, la población indígena pudo establecer comunas y desarrollar un proceso de empoderamiento comunitario. Posteriormente, estas comunas dieron paso a instituciones superiores, como son las parroquias, las federaciones cantonales y, finalmente, las provincias indígenas.

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) nació en 1986 como la alianza de las tres principales organizaciones de Ecuador: la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI), la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE) y la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE) (Becker, 2015). El propósito principal de esta alianza era constituir un frente común que facilitase la consecución de los objetivos de las asociaciones indígenas. Para ello, la CONAIE actuaría como un representante de todas las organizaciones indígenas integrantes, mostrando la voluntad general del movimiento indígena ecuatoriano (CONAIE, 2004).

Como resultado, la CONAIE llegó a incluir al 80% de las organizaciones indígenas del país, alcanzando un alto nivel de visibilización y movilización en torno a las reclamaciones sobre el reconocimiento de la identidad indígena, sobre la reforma agraria y sobre la oposición a las reformas neoliberales (Van Cott, 2005). Con respecto a la defensa de los valores culturales indígenas, la CONAIE se enfocó en el reconocimiento del carácter plurinacional del Estado ecuatoriano, una suerte de inclusión de la cultura y tradiciones indígenas como parte de la riqueza cultural ecuatoriana (CONAIE, 1994).

Uno de los principales elementos que consolidaron el movimiento indígena ecuatoriano fue su capacidad para presionar a las instituciones nacionales hasta el punto de constituirse en uno de los principales actores políticos de Ecuador (Yashar, 1999; Bernal, 2000). En el levantamiento *Inti Raymi* de 1990, la CONAIE paralizó el país a través de una huelga general que bloqueó las principales rutas de transporte. En años posteriores llegó incluso a provocar la dimisión de los presidentes Abdalá Bucaram, en 1996, y Jorge Jamil Mahuad, en el año 2000.

Por otro lado, si bien la defensa de sus elementos culturales fue siempre el objetivo principal del movimiento indígena, uno de los elementos que hicieron posible su consecución fue la implementación de un brazo político denominado *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik*– Nuevo País. A través de este, el movimiento indígena pudo lograr puestos de representación en las elecciones locales y nacionales, lo que permitió consolidar espacios de visibilización y reclamación para las comunidades indígenas del país.

III.2 La llegada de Alianza PAIS

La última década del siglo XX y los primeros años del siglo XXI se caracterizaron en Ecuador por una relevante inestabilidad política y por la implementación de políticas neoliberales, que a su vez generaron constantes protestas entre la población. La Presidencia de Lucio Gutiérrez, si bien contó en un inicio con el apoyo de los movimientos indígenas, pronto

fue rechazado por sus políticas de recorte en gasto público y, en última instancia, obligado a dimitir en los sucesos conocidos como “la rebelión de los forajidos” (Bonilla y Larrea, 2003)¹.

En tal contexto, Rafael Correa, antiguo Ministro de Economía, saltó a la arena política nacional con una nueva forma de hacer política bajo lo que él denominó como “Revolución Ciudadana”². En ella destacaba la ruptura con el poder de los partidos políticos clásicos (“partidocracia”) y la implementación de mecanismos de comunicación directa entre el pueblo ecuatoriano y los dirigentes (Larrea, 2009). El mecanismo para conseguir este cambio fue la organización política Alianza PAIS, que actuaría como organización social y como plataforma política para democratizar las instituciones públicas ecuatorianas.

Como parte de este proceso de renovación, tras la victoria en las elecciones presidenciales, Rafael Correa convocó una Asamblea Nacional Constituyente que redactó la Constitución Política de la República de Ecuador de 2008. Entre los cambios propuestos por esta *Carta Magna* destacan la consolidación de los derechos sociales, la recuperación de competencias políticas y económicas que el Estado había abandonado las décadas anteriores (Nolte and Schilling-Vacaflor, 2012). Del mismo modo, la Constitución incluyó en su artículo primero el carácter plurinacional del Estado, reconociendo la cultura indígena como parte de la riqueza nacional de Ecuador (Vanhulst and Beling, 2014). Si bien ya había existido un reconocimiento a la nacionalidad indígena en la Constitución de 1998, la del 2008 estableció toda una serie de derechos colectivos y culturales a las poblaciones indígenas: derecho a desarrollar su identidad, a conservar y fomentar su idioma, derecho de consulta previa, jurisdicción indígena, circunscripciones territoriales indígenas, etc.

Por tanto, la primera década del siglo XX supuso en Ecuador el surgimiento de dos fuerzas cuyos idearios políticos tenían importantes puntos en común. En este sentido, los primeros años del gobierno de Rafael Correa contaron con el apoyo del movimiento indígena, incorporando entre sus filas a un gran número de cargos de dicha organización. Del mismo modo, Alianza PAIS estableció relaciones con otras organizaciones indígenas representativas como fueron la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas y Negras del Ecuador (FENOCIN) o la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE) (Leon Trujillo, 2010).

IV. EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN LA REVOLUCIÓN CIUDADANA

La llegada de Rafael Correa a la presidencia de Ecuador en 2007, supuso el inicio de una nueva dinámica económica, política, social e institucional. De hecho, una de las apuestas del denominado gobierno de la “Revolución Ciudadana”, fue el de institucionalizar el Estado ecuatoriano, devolviéndole el protagonismo que había perdido tras las graves crisis económicas y políticas de los años anteriores (Lalander y Ospina, 2012).

Para lograr una comprensión de cómo el movimiento indígena configuró su relación con el gobierno de Rafael Correa, es necesario, en primer lugar, reconstruir su acercamiento hacia la propuesta de gobierno que Correa desarrolló durante la campaña presidencial del 2006. Antes

¹ Este punto se ha entendido también como un momento de crisis para la CONAIE, ya que al vincularse en la campaña presidencial de Lucio Gutiérrez, su caída supuso una crisis de legitimidad para el propio movimiento indígena (Caria and Domínguez, 2016).

² A Rafael Correa se le ha tendido a ubicar dentro de un grupo de políticos que entre los noventa y la primera década del siglo XXI comenzaron a implementar agendas políticas sociales de marcado carácter anti-neoliberal dentro de lo que se ha denominado como “Socialismo del Siglo XXI” (Weyland, 2009).

de que la figura de Rafael Correa emergiese como una fuerza *anti-establishment* capaz de derrotar a la “partidocracia”, el movimiento indígena ya tenía un historial de relaciones con otros gobiernos, muchos de ellos de marcado tinte neoliberal. En este sentido, podemos destacar su participación en el gobierno de Abdalá Bucaram en 1996, y en el de Lucio Gutiérrez en 2005 (Becker, 2015).

Si bien dicha participación supuso, en cierta medida, una pérdida de legitimidad del movimiento indígena frente a sus bases, permite observar cómo este movimiento social era capaz de forjar alianzas con sectores con los que tenía severas divergencias (Resina, 2015). Esto último tiene que ver con su naturaleza como movimiento social, que lo lleva a enfrentar el dilema de, o bien fomentar una institucionalización mediante la participación en la política o, por el contrario, mantenerse fiel a sus bases y establecerse como un mecanismo de control y desafío hacia el quehacer político tradicional. En determinados periodos, el movimiento se ha decantado por asentar su quehacer en la política institucional tradicional (por ejemplo, la creación del partido político *Pachakutik*), pero también ha optado en otras ocasiones por la aplicación de la “política de contención”, mediante el uso de paros y protestas como modo de acción colectiva.

El dilema previamente planteado es el elemento que determina la relación del movimiento indígena con Rafael Correa, pues dada la similitud programática de los dos actores, lo esperado era que el movimiento indígena y el gobierno de la Revolución Ciudadana estableciesen una alianza estratégica. Al inicio de la campaña presidencial del 2006, la alianza entre Correa y el sector indígena no era clara, pues un grupo importante del movimiento indígena prefirió lanzar su propio candidato, ya que, dada la reciente victoria de Evo Morales en Bolivia en 2005 (Maldonado y Jijón, 2011: 184), se preveía un posible escenario de victoria indígena en Ecuador:

El asunto se discutió en el movimiento indígena, en sus asambleas, en sus congresos, y a muchos no les gustó que nos inclináramos por Correa. Dijeron: “Pongamos un candidato propio”, entonces se hizo una preselección de precandidatos y salió el compañero Luis Macas (Blanca Chancoso, 2010). Entrevistada por Harnecker (2010).

Si bien en segunda vuelta los indígenas apoyaron a Correa, y Luis Macas no recibió el apoyo esperado por las bases del movimiento indígena, se evidenciaron posturas encontradas en torno a esta decisión, sobre todo después de que Correa empezara a marcar distancia de las reivindicaciones realizadas por el sector indígena:

El movimiento indígena decidió sin embargo apoyar a Correa, en la segunda vuelta electoral, sin pedir concesión alguna. Dijo: “Vamos a apoyar a Correa para derrotar a la oligarquía” porque “somos parte del proceso de cambio”. Por eso es inexplicable que el Presidente Correa, en una de sus primeras intervenciones en su programa radial-televisivo semanal, haya prácticamente agredido a la dirigencia indígena. No había ningún motivo, ningún elemento para justificar ese ataque verbal (Osvaldo León, 2010). Entrevistada por Harnecker (2010).

El apoyo que el sector indígena brindó a Rafael Correa en la segunda vuelta electoral permite inferir que el discurso de confrontación de Correa no se manifestó desde un inicio. Esto último tiene su explicación en la necesidad de Alianza PAIS de contar con el apoyo del movimiento indígena para poder ganar la contienda electoral en 2006. En un inicio, el discurso político de Correa se caracterizó por ser inclusivo, especialmente por su propuesta de devolver al “ciudadano” las competencias que le habían sido arrebatadas por la lógica de la corrupción de los anteriores gobiernos (Lalander y Ospina, 2012). En este sentido, el movimiento indígena no

fue catalogado como un enemigo del proyecto político de Correa, sino que, al contrario, se lo presentó como un aliado estratégico de marcado carácter individual, mediante la cooptación selectiva de ciertos líderes indígenas:

Es cierto que propuso a ministros indígenas, y no niego que haya indígenas que querían también aceptar las propuestas de Correa. Hasta ahora seguimos haciendo nuestras políticas de Estado en el marco de ese entendimiento de la agenda política. Pero, aunque existimos como movimiento, la respuesta del gobierno de Correa ha sido individualizarnos, habla de ciudadanos y como tal puede estar Blanca, puede estar Luis Macas, cualquiera, pero como individuos, como ciudadanos, no como movimiento. Nosotros no aceptamos eso. Queremos que se nos reconozca como pueblos, como nacionalidades indígenas, en esos términos de igualdad (Blanca Chancoso, 2010). Entrevistada por Harnecker (2010).

Como ya se mencionó, la relación entre Correa y el sector indígena se vería afectada por la centralidad del “ciudadano” en el proyecto político de Alianza PAIS. Ahora bien, la relación empezó a tornarse cada vez más problemática a la luz de los proyectos concernientes con la extracción de recursos naturales: si bien para Correa, recursos como el petróleo eran un medio útil para superar la pobreza, para el movimiento indígena la naturaleza tenía derechos inviolables, tal como había quedado plasmado en la Constitución de Montecristi en 2008. En este sentido, la economía extractivista planteada por Correa chocaba directamente con las nociones de *Sumak Kamsay* defendidas por las comunidades indígenas. Este último factor sería fue el determinante en la ruptura final de un gran sector del movimiento indígena y el gobierno de Correa.

Después de esta fractura, las confrontaciones entre ambos actores serían cada vez más fuertes, y el posicionamiento por parte de Correa sobre las posturas mantenidas por el movimiento indígena se tornó más evidente. En el clímax de esta pugna, Correa (2009) llegó a denominar como “infantilistas” a las líneas de acción política concebidas al interior de las diferentes organizaciones indígenas, estas líneas de acción que tenían que ver con la preservación de los recursos naturales y el respeto hacia los derechos colectivos de las comunidades. Dada esta situación y las múltiples protestas, paros y demostraciones, Correa empezaría a utilizar, abiertamente, la estrategia de apartar al movimiento mediante la creación de un discurso marcado por el rechazo hacia la política de contención y las estrategias corporativistas:

Ese proceso de construir la unidad es complejo, en el caso nuestro a veces, por no hablar mucho, se nos puede considerar que somos cerrados, circunscriptos al indigenismo o, como se nos dice, fundamentalistas, es decir, yo no quiero saber nada de lo que está fuera del indigenismo, pero la cuestión es otra. Los pueblos indígenas como tal, en el caso de mi país, ya no estamos para seguir como estábamos antes: los aliados y los peones, ya fuimos peones en la época de la hacienda, ya fuimos peones en la época de la colonia, ya fuimos peones en la época de la independencia. Hoy no queremos ser sirvientes ni esclavos de nadie, menos de la izquierda que está propugnando la igualdad (Blanca Chancoso, 2010). Entrevistada por Harnecker (2010).

De esta forma, la construcción del “otro” indígena en el gobierno de la Revolución Ciudadana fue un proceso progresivo, que se fue nutriendo de las necesidades estratégicas de Alianza PAIS. Asimismo, el movimiento indígena supo tomar ventaja de esta relación estratégica y logró incluir en la Constitución de Montecristi su demanda más importante: que Ecuador sea reconocido como un Estado Plurinacional (Hira y Pineau, 2010). Una vez que Correa llegase al poder, la relación de estos dos actores estaba destinada a la confrontación, ya que, a pesar de compartir una agenda política similar, proponían dos maneras divergentes de cómo implementarla.

V. CONCLUSIONES

El presente artículo tenía como propósito analizar el papel del movimiento indígena ecuatoriano en el gobierno de corte populista de Rafael Correa. Para ello, en primer lugar se revisó el concepto de populismo, se expuso el recorrido histórico del movimiento indígena ecuatoriano y se mostró la influencia de Alianza PAIS y cómo afectó al desarrollo del movimiento.

La investigación desarrollada demostró que el movimiento indígena ecuatoriano, en lugar de sumarse a la distinción de “unos” frente a “otros” bajo una lógica maniquea, experimentó un proceso más complejo por el que, si bien se unió a Alianza PAIS, a la vez mantuvo y defendió los rasgos culturales identitarios de la cultura indígena, llegando incluso a lograr el reconocimiento de Ecuador como un Estado Pluricultural, la reivindicación histórica más importante del movimiento indígena.

En este sentido, se ha reconstruido la relación entre el movimiento indígena y Rafael Correa, mostrando cómo, dada la importancia estratégica del sector indígena para asegurar la victoria electoral de Correa en 2006, su programa tuvo que afianzarse en el apoyo de este sector. Una vez en el poder, y dadas las divergentes visiones sobre el extractivismo y sobre la institucionalización del país, las relaciones entre estas dos organizaciones fueron derivando hacia la oposición y la confrontación política. Sin embargo, dentro de este proceso, el movimiento indígena no abandonó su agenda política, ya que estaba estrechamente relacionada con las ideas progresistas que el gobierno de Alianza PAIS promovía. Por tanto, el gobierno de Correa no se basó en una concepción clásica populista de “unos” contra “otros”, sino que promovió una concepción pluralista que, a la vez que se oponía a la élite política y económica clásica, promovía el reconocimiento y la inclusión de la población indígena ecuatoriana.

En definitiva, el artículo concluye que el populismo como concepto de análisis requiere un replanteamiento estructural ya que, como se evidenció en el caso ecuatoriano, las relaciones entre los diversos actores son mucho más complejas que la creación de un “otro” como sujeto diferenciador en la lógica del poder. Así, si bien Correa creó una diferenciación entre sujetos clásica del populismo, al mismo tiempo ensanchó y promovió la cohesión de la identidad ecuatoriana a través de la promoción de los valores culturales indígenas. Por tanto, resulta necesario analizar los sucesos concernientes a la llegada al poder de Alianza PAIS bajo una óptica local, que sea capaz de incluir a los actores más relevantes de cada contexto político en lugar de simplificarlos en categorías generales.

VI. REFERENCIAS

Aytaç, Erdem S. y Ziva Öniş. (2014) “Varieties of populism in a changing global context: The divergent paths of Erdogan and Kirchnerismo” *Comparative Politics* 47(1): 41-49.

Barr, Robert R. (2009) “Populists, Outsiders and Anti-establishment Politics” *Party Politics* 15: 29-48

Becker, Marc. 2015. *Pachakutik. Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*. Quito: Abya Yala

Berlin, Isaiah; Hofstadter, Richard; MacRae, Donald; Schapiro, Leonard; Seton-Watson, Hugh; Touraine, Alain; Walicki, Andrzej y Peter Worsley. To define populism. *Government and Opposition* 3(2): 137-179.

Bernal, Angélica. 2000. *De la exclusión a la participación: pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.

Bonilla, Ángel y Ana María Larrea. 2003. "La ficción democrática: paradojas en las trincheras del poder." *OSAL* 10: 131-138.

Caria, Sara and Rafael Domínguez. 2016. "Ecuador's Buen vivir. A New Ideology for Development." *Latin American Perspectives* 43 (1): 18–33.

Cas Mudde. 2007. *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

CONAIE. 2004. "¿Qué es la CONAIE?" CONAIE, July 17. Accessed 9 March 2018. <https://conaie.org/2014/07/19/que-es-la-conaie-2/>

1. Correa, Rafael. 2009. "Correa contra Lourdes Tibán". *Youtube*, January 26. Accessed February 14, 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=zvWBE4l9vM>

De la Torre, Carlos. (2013) "Technocratic Populism in Ecuador". *Journal of Democracy* 24(3): 33-46.

Echeverría, Julio (2007). "La democracia difícil: neopopulismo y antipolítica en Ecuador". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 27: 27-35.

Harnecker, Marta. 2010. Gobierno de Correa y Movimiento Indígena. Entrevistas a Osvaldo León, Ricardo Patiño, Alberto Acosta, Daniel Suárez, Miguel Llucio Y Ricardo Carrillo. Accessed February 14, 2018. <http://www.rebelion.org/docs/114792.pdf>

Hira, Anil and Pierre-Oliver Pineau. 2010. "Turning privatization upside down: Petrobras as an example of successful state capitalism." *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 35 (69): 231-258.

Inglehart, Ronald y Pippa Norris (2016). *Trump, Brexit, and the rise of populism: Economic have-nots and cultural backlash*. Working Paper.

Lalander, Richard y Ospina, Pablo. 2012. "Movimiento indígena y revolución ciudadana en Ecuador". *Cuestiones Políticas* 28 (48): 13-50

Larrea, Gustavo. 2009. *Revolución Ciudadana*. Quito: Planeta.

León Trujillo, Jorge. 2010. "Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa". *Revista Iconos* 37: 13-23

Maldonado, Luis and Jijón Victor. 2011. "Participación política y ejercicio de derechos en los pueblos indígenas del Ecuador". In *Participación Política Indígena y Políticas Públicas para Pueblos Indígenas en América Latina*, edited by Beatriz Cajías de la Vega, 171-212. La Paz: Konrad Adenauer Stiftung

Montúfar, César. (2013) "Rafael Correa and His Plebiscitary Citizens Revolution". En *Latin American Populism in the Twenty-First Century*, editado por Carlos de la Torre y Cynthia J. Arnson. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Nolte, Detlef and Almust Schilling-Vacaflor. 2012. *New Constitutionalism in Latin America. Promises and Practices*. Oxon: Routledge.

Resina, Jorge. 2015. *La transformación del Estado y el rol del movimiento indígena durante el Gobierno de Correa*. Quito: Abya Yala

Rice, Roberta. 2011. "From the ground up: The challenge of indigenous party consolidation in Latin America". *Party Politics* 17 (2): 171-188.

Van Cott, Donna Lee. 2005. *From Movements to Parties in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vanhulst, Julien y Adrian Beling. 2014. "Buen vivir: emergent discourse within or beyond sustainable development?" *Ecological Economics* 101: 54–63.

Weyland, Kurt. (2001) "Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics". *Comparative Politics* 34: 1-22.

Yashar, Deborah. 1999. "Democracy, Indigeno us Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America." *World Politics* 52: 1-46.

Zanatta, Loris. (2014) *El populismo*. Madrid: Katz Editores.

PAULO FREIRE Y EL POPULISMO DE BRASIL A MEDIADOS DEL SIGLO XX

MOROLLÓN DEL RÍO, DIEGO

PAULO FREIRE Y EL POPULISMO DE BRASIL A MEDIADOS DEL SIGLO XX

El pensamiento y la praxis de Paulo Freire estuvieron inmersos en procesos políticos que sobresalen continuamente en el estudio de sus textos. Su obra está vinculada a las transformaciones sociales en las cuales participó en diversa medida, se apoyaba en ellas repensándolas y poniendo en diálogo la teoría con la práctica. La pedagogía crítica freiriana se desenvuelve junto a implicaciones que articulan lo social, cultural, político, con lo educativo. En las primeras páginas de *Pedagogía del oprimido*, de hecho, escribe:

“Los movimientos de rebelión, sobre todo de los jóvenes en el mundo actual, que necesariamente revelan peculiaridades en los espacios donde se dan, manifiestan en su profundidad esta preocupación en torno al ser humano, como seres en el mundo y con el mundo. Y que tienen como centro lo que está sucediendo. Que cuestionan una 'civilización de consumo'; que denuncian burocracias de todos los matices; y que exigen la transformación de las universidades, [...] y de las realidades, que rechazan las viejas órdenes e instituciones establecidas buscando la afirmación de los seres humanos como sujetos de decisión” (Freire 2008, 31)

Una afirmación que a pesar de ser escrita en 1967 sigue siendo actual hoy. Dos ejemplos pueden adelantar brevemente lo que comentamos acerca de la vinculación entre Freire y estos movimientos sociales de su contexto:

En primer lugar, su experiencia en Brasil a comienzos de los 60 en donde participó en círculos culturales, los cuales se configuraban con otros sectores en el bloque social oprimido—pueblo (*povo*) en vocabulario freiriano. Ese entorno, de lucha de clases, social, tenía unas características políticas propias —como el auge del populismo o la conformación asamblearia del movimiento de base— donde desarrolló sus principales intuiciones.

Freire coordina el Programa Nacional de Alfabetización dentro del marco de reformas introducido por el gobierno de João Goulart. El país se hallaba en una transición hacia una socialización de los recursos y una mejor repartición de los mismos. En el principio de los 60 participa en la práctica social educativa como anteriormente lo había hecho en el Servicio Social de Industria (SESI), alfabetizando y poniendo sobre la praxis la enseñanza en el contexto político y social.

El segundo ejemplo de la vinculación de la propuesta freiriana con los movimientos sociales—aunque en este caso sería con toda la independencia de un país—, es su experiencia en São Tomé Príncipe y Guinea Bissau durante los 70. En este caso está inmerso, igualmente que en Brasil, tanto en la participación desde base como en la nueva administración educativa nacida de los procesos de independencia y descolonización en África. Donde tuvo como referencia al revolucionario Amílcar Cabral, a quien consideraría incluso como "educador-político" (Freire 1978, 6).

Ambos ejemplos son una muestra de cómo Freire utiliza la teoría para iluminar esos procesos históricos, en relación coherente con la práctica. Del primero saldrá su obra cumbre *Pedagogía del oprimido* (si bien tomando distancia en Chile —desde el exilio— de lo acontecido en Brasil). Del segundo, el libro *Cartas a Guinea Bissau*, redactado directamente como diálogo con la trayectoria del movimiento revolucionario de base que había conseguido la independencia y que en ese momento rehacía el país desde el punto de vista cultural, identitario y de planeación educativa.

A partir de estas cuestiones —y yendo a la actualidad de las mismas— observamos que el planteamiento freiriano tiene que ver con los procesos sociales y movimientos sociales en la medida en que éstos son aprendizaje. Dándose una trayectoria, un curso pedagógico, donde se

pasa de la toma de conciencia (la concientización) a la desembocadura de un transcurso político.

De todos los procesos con los que estuvo relacionado atenderemos a uno en concreto, al de Brasil a mediados de siglo XX. Nos interesa el análisis que el propio Freire hizo de su entorno —el cual, como veremos, fue adjetivado como nacional-populista—, y sobre el que Freire teorizó.

Esta intención encaja con el momento actual, que se caracteriza al menos desde la prensa y los medios, como el surgimiento de populismos: en Estados Unidos con Donald Trump, en Francia con Marine Le Pen, y en España (sin aceptar la comparación pero sí observando que la visión hegemónica de la prensa es así) con el partido Podemos. El objetivo está aquí puesto en este panorama, mostrando el tratamiento que se hizo de esos temas en un autor que estuvo íntimamente relacionado con la política cuando esta empezó, precisamente, a ser llamada populista.

¿Cómo afrontó "el populismo de su tiempo" una de las grandes figuras del pensamiento latinoamericano del siglo XX? Pretendemos responder a esa pregunta. Y lo hacemos también con una llamada indirecta a tratar el populismo desde una perspectiva latinoamericana. Ya que para abordarlo, según mi opinión, no se está teniendo en cuenta la gigante bibliografía que hay sobre el tema en diferentes escuelas en Latinoamérica y el debate, aparenta tener en cuenta algunos autores de América Latina pero en realidad hay todo un mundo de conocimiento en relación a estas temáticas que está completamente desconocido. Este libro pretende ser una colaboración para empezar a abrir una línea de comunicación en ese sentido.

Freire no tenía al populismo como una expresión política que beneficiara a su país (aunque se viera envuelto en el entusiasmo de su tiempo). Más bien se posicionará críticamente ante la masificación que producen los factores sociales, políticos, y principalmente económicos, que conducirían a nuevas expresiones políticas.

Esta masificación será el primer objeto de crítica para Freire dado que en la traducción política del fenómeno implica la imposibilidad de satisfacer una claridad en el discurso y acción de los gobiernos. O dicho llanamente "es complicado contentar a todo el mundo". Por principio político la sociedad está segmentada y el trabajo participativo, en este caso para Freire, debe hacerse más bien desde los colectivos y no en la multitud dirigida. Para nuestro autor en ese horizonte la hoja de ruta del populismo nos da como resultado una ambigüedad entre lo que se promete y lo que se hace. Siguiendo el análisis histórico y conceptual del filósofo Enrique Dussel, podríamos decir que:

"La manifestación multitudinaria, la presencia del líder y su pueblo, es el lugar del 'manejo' semántico por excelencia. El fervor, el grito, el paroxismo de tocar ya con la mano la utopía [...]. El universo semántico del discurso en acto permite la obnubilación de la decodificación. Hay como una transferencia de la multitud en el líder; se acepta, como si hubiera cometido una ligera falta, que el contenido semántico x sea arrastrado hacia y [otro lugar que no es el referente]. El proceso de decodificación está hábilmente entorpecido. El canto, la aclamación, el estribillo, los carteles, la fiesta permite este equívoco, esta equivocación." (Dussel 2007: 435-505).

Por ello, ante esa consecuencia básica y esencial del populismo que es la masificación, en la que se fragua lo equívoco de su lenguaje, Freire primará el colectivo de base, la comunidad. La colectividad bien organizada, junto con muchas otras colectividades, sortean el obstáculo de inconformidad o incumplimiento de promesas que crea el populismo puesto que son la integración de una sociedad empoderada, en verdadera organización de los colectivos desde la base, los cuales inauguran una dialéctica "de abajo hacia arriba".

Por otro lado, Freire sabe por su experiencia *situada* desde Latinoamérica que aceptar el término, es decir, utilizarlo para favorecer la postura política propia (Liria, 2016) es defender en el contexto latinoamericano una especie de doctrina Monroe (donde en la ambigüedad de una "América para los americanos" subyacía un imperialismo). Perdemos la referencia de que fue Estados Unidos de América (EUA) el que utilizó ese término con la intención de descalificar a gobiernos como el de João Guolart en Brasil, pero también el de Lázaro Cardenas en México (por poner sólo dos ejemplos; hubo más con sus correspondientes análisis intelectuales en cada país), que manejaban transformaciones de la nación y que fueron tachados precisamente de populistas. Esa fue la estrategia discursiva del pentágono que desautorizaba a esos gobiernos —estrategia que acompañó finalmente a una cadena de golpes de Estado que afectará al mismo Brasil que analizamos en 1964— de manera que el uso de la palabra ya de algún modo da la razón a quien la inventó porque nos sitúa en su terreno.

La propuesta freiriana —ante las contradicciones ínsitas en el discurso populista— es la del colectivo, la conciencia crítica generada por el colectivo. Esa es la salida de facto que dio al problema no sólo Freire, sino la intelectualidad brasileña. Fue el debate sobre la conciencia crítica el que orientó la cuestión no tanto hacia cómo mantener una tensión social para transformar el malestar social, sino más bien al cómo mantener una concientización desde la organización, la base, las cuales no se vieron fosilizadas sino que mantuvieron el diálogo y la comunicación de abajo a arriba de todas las pequeñas y no tan pequeñas comunidades.

Según la inteligencia brasileña la participación colectiva consciente fue clave para mantener esa intencionalidad transformadora en lo social, y no ya la masificación o el mesianismo populista. Pero he ahí que para nuestro autor ese proceso comunitario político es también un proceso educativo. En la evolución del proceso de aprendizaje se dará la concientización del colectivo como opuesta a la masificación, la *slogamización*.

"Las élites dominadoras, en su actuación política, son eficientes en su uso de la concepción "bancaria" (...) porque, en la medida en que esta desenvuelve una acción pasivizante, coincide con el estado de "inmersión" de la conciencia oprimida. Aprovechando esta "inmersión" de la conciencia oprimida, estas élites van transformándola en una "vasija", poniendo en ella *slogans* que la hacen más temerosa todavía de la libertad" (Freire 2008, 40-50).

Desde mi perspectiva Freire va trazando paralelismos entre la educación y la política. La distinción entre educación bancaria y educación liberadora es un buen ejemplo para comprender esta parte de su pensamiento. La educación bancaria es la del sistema como totalidad, la que reproduce el status a-histórico del conocimiento auto-referente del sistema, sin "el otro" ni "la otra" (los que se quedan marginados por la educación hegemónica¹). La educación bancaria tanto en su forma como en su contenido es extensión del sistema como tal. En su contenido se presenta como "neutral", y lo hace sin examinar ni problematizar lo que enseña, sino dejándolo tal cual al no ir a sus consecuencias político-prácticas.

Por otro lado, en su forma se introduce en la conciencia desde una estructura política jerárquica negando la participación, lo cual prolonga el modelo de poder de dominación, sin contar con aquellos y aquellas que reciben el "conocimiento" como un depósito en un banco. Al respecto menciona Freire:

"La concepción bancaria del saber, es en el fondo (...) [una] concepción "digestiva" o alimenticia del saber. Éste es como si fuese el "alimento" que el educador va introduciendo en los educandos, en una especie de dieta para engordar" (Freire 2008, 20-30).

Vamos a ir viendo qué semejanzas tienen estas afirmaciones con lo político en sí ¿será la jerarquización en la escuela algo parecido a la jerarquización en la política? De paso Freire argumenta que este procedimiento de llenar con contenidos o información es ya de por sí algo

¹ Veíamos estos días la oportunidad que daban a un niño gitano de preguntarle al Ministro de Educación en España el por qué no se aludía a la historia del pueblo gitano en el currículo de enseñanza secundaria.

contradictorio, ya que en el ser humano, como auto-consciente, todo “depósito” en su conciencia será “meta-evaluado”. “Ser consciente es la forma radical de los seres humanos, en cuanto seres que conocen” —diría nuestro autor— esto abre la posibilidad hacia un nuevo conocimiento que yendo más allá de los límites del anterior, desvela la razón de ser de los hechos, desmitificando así, las falsas interpretaciones de los mismos. Es decir, que el ser humano no puede dejar de examinar el contenido de su conciencia de manera dialéctica, intencional, y por tanto ética y políticamente, con relación a sí mismo y al otro y la otra.

En realidad el contenido de una lección para Freire, es más bien lo que media (lo que está en medio) en el proceso y praxis política que se da inmanente en la enseñanza. Las temáticas en la pedagogía freiriana son un medio para transformar la realidad, tanto dentro como fuera del aula:

“Es un objeto de conocimiento que, en la mediatización del educador y el educando, se da su desvelamiento (...). Al decodificar la codificación, con la participación del educador y los campesinos, analizan su realidad y la expresan. En su discurso aparecen los niveles de percepción de sí mismos en relación con la objetividad. Revela los condicionamientos ideológicos que los sometían en su experiencia dentro de la 'cultura del silencio'” (Freire 1970, 2-3).

El objeto de estudio en la pedagogía ² de Freire es la realidad de los oprimidos, sobre la cual se reflexiona comunitariamente, prácticamente, para actuar sobre ella. Es la mediación por la cual se da la praxis pedagógica —donde intervienen el educador y el educando en diálogo y sin una jerarquía que imponga el conocimiento, sino más bien dando pie a una organización del mismo para enfocar a la práctica.

Los temas de Freire en este sentido son cruciales para repensar lo educativo de forma distinta. La pedagogía del oprimido; la contraposición entre educación bancaria/educación liberadora; la perspectiva comunitaria a la hora de pensar el objeto y transformarlo; la concientización o pronunciamiento del mundo; son fundamentos educativos que establecen un nuevo paradigma político-educativo ante las formas de masificación o exclusión.

Volviendo de nuevo al contexto, el debate sobre lo educativo en el horizonte político brasileño fue fundamental, estuvo marcado por la aparición de toda una *Escuela Nueva* en pedagogía, la cual acompañaba políticamente a esas transformaciones. Es de obligado cuestionamiento si en los procesos actuales denominados populistas está ocurriendo eso mismo, y si no ocurre esa reflexión en profundidad sobre lo educativo habríamos de preguntarnos el por qué. Los cuestionamientos acerca de cómo se vive toda una revolución digital en las aulas en la actualidad, o de cómo la última ley de educación en España se centra simplemente en el cumplimiento mecánico de una serie de estándares, en vez de convertir el propio proceso educativo en una reflexión sobre lo que se hace tanto dentro del aula como fuera de ella. ¿Se está tomando en cuenta a la comunidad educativa ante estos cambios o simplemente se imponen unas reformas sin diálogo?

Teniendo en cuenta lo dicho intentaremos más bien recrear las ideas de nuestro autor y sus relaciones con otros autores, quienes influyeron en su obra. Estas influencias estarán expuestas para profundizar los planteamientos de Paulo Freire.

Por un lado veremos cómo la presencia de la obra de Frantz Fanon activará la empoderación cultural, o dicho de otro modo, cómo para la realización del conocimiento colectivo es necesario el reconocimiento de la identidad como primer paso para el fortalecimiento del colectivo.

Por otro lado descubrimos la influencia de Eduardo Nicol en nuestro autor. Quien transterrado por la Guerra Civil Española, recaló en México y allí escribe *Principios de la ciencia*,

² En el texto vemos cómo en el colectivo no se da el equívoco del populismo gracias a una decodificación diferente. Nuestro estudio sobre la concientización en esta obra versará principalmente sobre esta cuestión.

obra que edifica el conocimiento científico sobre la comunidad. Freire lo lee con entusiasmo y encuentra semejanzas con sus ideas para fundamentar el conocimiento dialógico.

Estas dos fuentes serán una profundización en el concepto de *concientización* en Freire, el cual se establece dentro del colectivo como alternativa al nacional-populismo de su época.

Por último, pero por ello no menos importante, es oportuno referirnos al apartado de críticas a Freire. Al menos en lo que respecta a la que creemos como principal. Ésta es sin duda el diálogo que mantuvo Freire con el feminismo después de escribir *Pedagogía del oprimido*. En principio la crítica se basaba en no tener un lenguaje incluyente y con ello no referir al género.

“Hablar un poco del lenguaje, del gusto de las metáforas, y de la marca machista con la que escribí *Pedagogía del oprimido*, y antes de ella, *Educación como práctica de la libertad*, me parece no sólo importante sino necesario (...) exactamente por el lenguaje machista que marca todo el libro y mi deuda a un sin número de mujeres norte-americanas que, de diferentes partes de Estados Unidos, me escribieron entre finales de 1970 y comienzos de 1971”. (Freire, 1997: 34)

Freire asimila y corrige gradualmente su postura. Sin embargo era necesario aludir también a esto ya que en nuestra exposición se ha tenido en cuenta esa modificación, o la modificación de ese aspecto en su obra. En el sentido de que hemos intentado reinventar a Freire, en nuestra interpretación, para comentar de forma distinta –en este aspecto– a nuestro autor ya con esa crítica que se le hizo desde el feminismo.

BIBLIOGRAFÍA

Liria, Carlos Fernández (2016): *En defensa del populismo*, Madrid, Catarata.

Dussel, Enrique (2007): *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta.
Freire, Paulo (1970): *Os camponeses e seus textos de leitura*, México, Cidoc.

---- (1978): *Cartas à Guiné-Bissau. Registros de uma experiencia em processo*, Brasil, Paz e Terra, 3ª edição.

---- Paulo Freire (1997) *Pedagogia da esperança, um reencontro com a Pedagogia do oprimido*, Brasil, Paz e Terra.

---- (2008): *Pedagogia do oprimido*, Brasil, Paz e Terra, 47 edição.

J. D. GARCÍA BACCA:
LA VALÍA PARABÓLICA DE LAS METÁFORAS

ALBERTO FERRER GARCÍA

J. D. GARCÍA BACCA: LA VALÍA PARABÓLICA DE LAS METÁFORAS

Juan David García Bacca llega a Quito en 1938, tras su salida de España en 1937 «por motivos de conciencia democrática» (García Bacca 2000: 118). El pequeño intervalo lo había pasado en París –quizá el período más desconocido de su vida para quienes nos hemos acercado a su vasta producción. Contratado por la Embajada del Ecuador en Francia, García Bacca llega a la Universidad Central del Ecuador por cuatro años.

Ya se había difundido la noticia de que yo, profesor, había llegado a Quito. [...] Entre los que se me presentaron, uno, al parecer tres o cuatro años menor de edad que yo, se me presentó dándome su nombre: Alfredo Gangotena. [...] Comenzamos nuestras tertulias. Echados en alfombras de alpaca, deliciosas al tacto. Los dos sentados a lo budista. Escuchábamos música rusa y francesa. [...] El día que los nazis entraron a París, lloramos de rabia impotente. Escuchábamos a Shostakovich, a Debussy. Y volvíamos a nuestros problemas. [...] Durante el día atendía a sus negocios. Yo, a los de la universidad e instituto pedagógico. Por la noche reanudábamos nuestras charlas y conciertos. [...] Sus conocimientos de matemáticas eran superiores a los míos. Yo tenía que pasar de aficionado técnico. [...] Teníamos material para largas y sutiles conversaciones, días y días. Según el temple diario. Mas el poeta reclamaba sus derechos contra el oficio agrimensor: la vocación contra el oficio. Alfredo había conseguido en París uno de los poquísimos ejemplares del poema de Mallarmé *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, publicado en *Cosmopolis*, en 1914. Y que el mismo Mallarmé no consiguió en vida ver. Era todo un tesoro. Para mí fue una revelación y provocación. A la que no resistí: publiqué en 1985 una obra, *Necesidad y azar*. Parménides y Mallarmé, cumpliendo la voluntad de Mallarmé de que al poema se le diera la forma de las partituras de los conciertos de música. Alfredo no pudo verla. (García Bacca 2000: 75-77)

Sí pudo ver la publicación de *Tipos históricos del filosofar físico* por la Universidad Nacional de Tucumán en 1941, que García Bacca –con fecha de marzo de 1939– le había dedicado: «A mi querido amigo Alfredo Gangotena, ejemplar raro de poeta y matemático en la flora intelectual de los Andes ecuatorianos, con el afecto sereno y radiante de las alturas quiteñas». El libro lo inician una serie de reflexiones sobre la vida y las metáforas en las que, a continuación, me detendré.

Gangotena le dedicaría, un año después, en 1940, su *Tempestad secreta*: «Para ti, profundamente. Para David García Bacca, esta “desvergüenza”». García Bacca ya se había tenido que «desvergonzar» un poco en su *Introducción al filosofar* –escrita en París, entre la primavera de 1937 y el verano de 1938, pero publicada, también en Tucumán, un año después–, que «[d]esvergüenza y des-caro [...] [son] [v]irtudes propias del filosofo amante de la “verdad”!» (García Bacca 1939: 18). Me parece realmente significativa esta última dedicatoria en un poema en el que Gangotena, al fin, marca, por un lado, la superación y la transformación del sufrimiento visceral y destructor del abandono y la ausencia para encontrar, por otro lado, una compensación, un amparo, un solaz, únicamente en la palabra poética y la reconciliación con la lengua materna. La soledad del Ecuador de Gangotena saciará la ausencia de la España de un renacido García Bacca, unidos ambos por la maternidad del castellano después de que sus lenguas hubiesen sido, durante largo tiempo, el francés y el latín. Ahora, cada uno, al publicar su obra, le «trae sin gran cuidado el que sea verdadera o falsa. [Les] preocupa inquietadoramente si es hermosa o fea» (García Bacca 1939: 18). Tengamos también en mente este viraje de cariz estético que, también a continuación, ubicaremos en toda su significación.

Podríamos sacar mucho más jugo de esta relación que surgió de casual encuentro, pero me interesa ahora detenerme en esas primeras líneas que abren los *Tipos históricos del filosofar físico* y desarrollar de qué manera la compensación, el amparo, lo encuentra García Bacca, como

lo encontró Gangotena, en la palabra poética –lo de la lengua materna deberá quedar para otro momento.

«Toda vida finita, por ser finita, –dice García Bacca en aquellas primeras líneas de sus Tipos históricos del filosofar físico– tiene que expresarse y exteriorizarse en algo que no es ella. La vida es esencialmente creadora de metáforas. Metáfora significa etimológicamente trans-portamiento; sacar algo de su lugar y llevarlo a otro» (García Bacca 1941: 18). Las metáforas descolocan, de algún modo, la realidad.

La vida –por ser finita pero no estar sintiéndose tal– es en sí misma una metáfora y las cosas metáforas de esa vida. Las cosas son metáforas vitales, palabras de otra cosa: de la vida. Las cosas son el lugar de expresión de la existencia. Todo son metáforas, tanto las vivencias como sus conceptos –esas ideas metaforeadas, transportadas. «Todo objeto [...] es metáfora de la vida [...] y [...] todo sujeto [...] metáfora de sí mismo» (García Bacca 1941: 19). Y todo ello, continúa García Bacca, es algo accidental y contingente.

Cada tipo de vida, cada matiz íntimo de cada uno de los tipos de vida, puede llegar a tener «su» metáfora ideal. [...] El contenido de tales metáforas ideales cambiará con la evolución de la vida a lo largo de la historia y con los materiales ideales «de hecho» presentes en cada momento de una época vital.

En estos casos, el aspecto objetivo de la metáfora vital cambiará, pero podrá ser el mismo aspecto subjetivo: la vida habrá hecho dos o más metáforas objetivas de la misma metáfora subjetiva, del mismo aspecto íntimo; a la manera como el poeta puede hallar para el mismo objeto dos o más metáforas distintas. (García Bacca 1941: 20)

Y «el plural de sabores es preferible a la unidad de sabor» (García Bacca 1964: 6). Por ello la vida mental puede –y debe– hacer metafísica con poesía o, al revés, poesía con metafísica; filosofía con literatura o literatura con filosofía. Que una conduzca a la otra, a través de ese llevar que es un decir –no un mero hablar–, no implica que una de ellas deba hacer de «Fin» último: «El procedimiento metafórico permite explicar una cosa mediante otra, conservando ambas su carácter concreto» (García Bacca 1964: 15).

Pocos años más tarde de aquellas líneas primigenias, García Bacca había apuntado en su Sobre estética griega (1943), que por más que el hombre trate de de-finir, la Infinitud se presentará siempre como in-definida. Es por ello que, ya en Aristóteles, queda alrededor del núcleo de toda definición –logos apofántico– un halo de aquello que sólo es delimitable, aquello que se niega a ser definido por completo, aquello que sólo admite un marco, un lindero: lo metafórico. Y las obras estéticas –las cosas bellas–, de las que se ocupa en este breve folleto, son de este tipo: se constituyen por definiciones metafóricas. La estética, con sus metáforas, sería ese estadio a caballo entre el balbuceo mitológico primigenio y la proposición definitoria y definitiva.

Si las metáforas son vitalmente valiosísimas es porque ayudan a transportar, a cambiar el oficio de ciertas cosas convirtiéndolas en espejos –en lugares primeros y primarios de visión de aquellas otras cosas que ni directa ni primariamente habíamos visto. Las metáforas centran el universo; convierten a un puñado de cosas en privilegiadas, típicas, resplandecientes... Las «acomodan» a nuestro tipo de vida; se nos hacen visibles y nos hacen visible el resto.

El procedimiento metafórico resulta el más adecuado para cada tipo de vida, pues le permite elegir cosas-centro, las que le sean más proporcionadas y sugerentes, y desde ellas y por ellas aludir a las demás, sin tener que miraras, sin desperdigarse y perder su tipo original de conocer, de hablar, desinteresándose y desentendiéndose así de lo «otro», de lo que a cada tipo de vida no le importa ni le va nada, que es lo más de este universo en que nos hallamos o en que nos echaron. (García Bacca 1943: 18)

La verdad –al menos la de tipo apofántico– no interesa a nadie. Resulta triste, aburrida e insoportablemente pretenciosa. «Suerte –continúa García Bacca– tenemos del arte y de la belleza; y suerte de que, sin remedio, toda explicación filosófica tiene que incluir una parte de metáfora» (García Bacca 1943: 19). Suerte que tenemos «un dominio, el estético, o de lo bello, en que no es posible encerrar cada cosa en sí para que sea para sí, o definirla [...]. Sólo cabe trazar un marco o límites amplios [...], dejar constancia de que se trata de un universo aparte –rebelde al corral definitorio–, que habría de acotarse cual zona de peligro metafísico o cual cotos con caza salvaje» (García Bacca 1943: 19).

Y es que, lo natural, tal y como nos es dado, resulta invivible: necesitamos defendernos de su naturalidad. El exceso de realidad deviene ininteligibilidad. Sin darle sabor humano, condimento peculiar y propio, ese universo –impersonal y neutro– nos sería indigerible. La realidad no interesa a nadie. «Lo real, por muy determinado que esté en cuanto a significado, [...] está yermo de sentido, vacío de humanidad» (García Bacca 1964: 26). El hombre, en palabras de García Bacca, es el ser menos natural que hay; hace historia en la medida en que hace mundos –por decirlo en los términos de Nelson Goodman.

Empalabramiento es coajuste eficaz –que no correspondencia, ni adecuación– entre universo y mundo. Sin embargo, las palabras parecen sernos tan reacias como la naturaleza. Los nombres están huecos. A todos, desde nuestro primer balbuceo, nos había venido bien cómodo eso de la lengua materna, de la lengua natural –esas palabras enconceptuadas y esos conceptos empalabrados–, mas «al presentarse lenguajes artificiales [vgr. el musical o el algebraico], servidos de artefactos, se nota el encierro verbal, mental y eficiente que toda lengua natural impone al hombre» (García Bacca 1984: 37). Así, ese acomodamiento filogenético –obra de anatomía y fisiología– genera ahora un estridente retumbe en el hueco de esos nombres que, con continua tendencia y creído éxito, él mismo engendró. La lengua, dice García Bacca, no es lenguaje. Los lenguajes «no son ni legibles en voz alta ni pronunciables letra a letra; nota a nota; signo a signo. [...] No hablan, pero dicen. Y dicen maravillas» (García Bacca 1984: 35). Ciertas fórmulas matemáticas –incardinadas en lo real–, continúa García Bacca, atestiguan la eficiencia de un lenguaje que no habla; la eficiencia realverdadera del silencio, la valía de esos huecos, de esas nonadas. Y «estas “nonadas”, esas nada o privaciones para el metafísico clásico, las tiene que brindar al poeta» (García Bacca 1970: 119).

El artista, [...] trastornador del ser [...] por la metáfora [...], en compensación, nos regala un universo en que vivir, ser y sentirnos liberados de la hosca y envarada realidad de dogmas, teoremas, leyes...

Por algo los griegos clásicos llamaron al artista poeta: poietés, creador. Quien es artista es poeta, es creador; y lo que hace no son efectos; son creaciones, novedades en ser. (García Bacca 1970: 109)

Hay que brindar esos huecos –de los nombres, y de todo– al poeta –y no al metafísico clásico– porque él trastorna el ser por la metáfora regalándonos un universo vivo y en el que vivir –con realidad no envarada en dogmas. Las cosas son metáforas, palabras de otras cosas. Metáforas que ponen en tono poético –que no en forma; no en articulación sino en vibración– lo real desencarnado, lo real inerte. «A la naturaleza [...] se la vence masturbándola» (García Bacca 1968: 163). La metáfora es masturbación; que nadie «puede vivir, mental y sentimentalmente, sin respiraderos y escapes hacia infinidad, verdad, creación, novedad, sobrenatural» (García Bacca 1970: 110). «Infinidad», «verdad», «creación», «novedad», «sobrenatural» son palabras de otras cosas; cosas que han sido sacadas de su lugar para ser locadas –no colocadas sin escape– en otro: de la interioridad a la exterioridad.

Las metáforas, en definitiva, nos evitan caer en la aburrida monotonía de decirlo todo. La perfecta aclaración, el íntegro desenmarañamiento, la absoluta explicitación, son indeseables e insoportables. Con las metáforas «nos escapamos de los dominios y cárcel de la ontología, de esa

ciencia tremebunda que pretende decir de cada cosa ni más ni menos que lo que ella es» (García Bacca 1964: 16). Con las metáforas hacemos metafísica: no nos quedamos anclados en el ser de las cosas, en su ontología —en el ser que son. «Metáfora y metafísica son, en el fondo y raíz, una sola función: poner a las cosas más allá (metá), plus ultra, de su incardinación, afincamiento, fijación en singulares, en cosas y casos» (García Bacca 1989: 52). Es dar, dice García Bacca, la palabra al viento: ponerla airosa, etérea, flotante. «Una buena metáfora refresca el entendimiento» (Wittgenstein 2013: 33), y el lenguaje.

Por la metáfora y la metafísica es posible dar rienda a la sugerencia wittgensteniana: «En vez de la regla podríamos imaginarnos raíles. Y a la aplicación ilimitada de la regla corresponden raíles infinitamente largos» (Wittgenstein 1988: 218). Las metáforas, como la metafísica, son «procedimientos de estilo parabólico» (García Bacca 1964: 17): raíles infinitos por los que el hombre da escape a su finitud.

BIBLIOGRAFÍA

García Bacca, Juan David (1939): Introducción al filosofar. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

—— (1941): Tipos históricos del filosofar físico. Tucumán: Universidad Nacional.

—— (1943): Sobre estética griega. México: UNAM.

—— (1964): Introducción literaria a la filosofía. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

—— (1968): Elogio de la técnica. Caracas: Monte Ávila.

—— (1970): Ensayos. Barcelona: Península.

—— (1984): Transfinitud e inmortalidad. Caracas: Josefina Bigott.

—— (1989): «Comentarios a la “Esencia de la poesía”». En: Heidegger, Martin: Hölderlin y la esencia de la poesía. Barcelona: Anthropos, pp. 41-85.

—— (2000): Confesiones. Barcelona–Caracas: Anthropos–UCV.

Wittgenstein, Ludwig (1988): Investigaciones filosóficas. Barcelona–México: Crítica–UNAM.

—— (2013): Aforismos. Barcelona: Austral.

**IDENTIDADE E REPRESENTAÇÕES EM LEZAMA
LIMA CONTRIBUIÇÕES AO PENSAMENTO
CARIBENHO E LEOPOLDO ZEA
À CONTINENTALIDADE**

MARIA TERESA TORIBIO BRITTES LEMOS

IDENTIDADE E REPRESENTAÇÕES EM LEZAMA LIMA CONTRIBUIÇÕES AO PENSAMENTO CARIBENHO E LEOPOLDO ZEA À CONTINENTALIDADE

José Lezama Lima, romancista, ensaísta e poeta cubano, é uma das figuras mais influentes da literatura e do pensamento caribenho. Filho de militar, seu pai era coronel e viveu os tempos turbulentos da história de Cuba. Sua vida transcorreu entre guerras e sangue, desde a ditadura de Gerardo Machado (1925-1933) à Fidel Castro. Esse clima de lutas internas, disputas de poder e transformações estruturais, além das conjunturais, marcou a sua vida literária. Hermético por natureza e devido à opção sexual, revelou-se ao mundo literário através de signos e representações simbólicas, oferecendo os mais profundos estudos sobre o enigma da humanidade, da barbárie e da identidade. É um autor emblemático!

Embora não tivesse viajado muito para o exterior, não se afastando de seu país, excetuando ocasiões quando visitou a Jamaica e o México, seus ensaios e romances inspiraram-se em imagens e idéias de diversas culturas e períodos históricos.

O estilo barroco e a influência de Góngora permitiram-lhe oferecer imagens singulares sobre barbárie e identidade em seus romances e poesia. Exemplo desse hermetismo literário encontra-se no poema intitulado "Muerte de Narciso", publicado quando ele tinha apenas vinte e sete anos. O estilo marcou a literatura contemporânea cubana e lhe trouxe fama inesperada. Entre suas obras destacam-se ensaios sobre figuras da literatura mundial como Mallarmé, Paul Valéry, Góngora e Rimbaud, bem como sobre a estética barroca Latinoamericana.

Faleceu muito jovem, mas mesmo assim seu estilo hermético e enigmático, perpassado por representações simbólicas, influenciou, na década de 1970, a geração de escritores cubanos e porto-riquenhos como Virgilio Piñera, Reinaldo Arenas, René Marqués e Giannina Braschi.

A universalidade e o humanismo de Lezama Lima encontram-se na sua perspectiva insular. Ele creditava à insularidade a forma mais adequada para a construção de uma cultura singular. Para ele, viver cercado de água por todos os lados, isolado, era um fato instigante que favorecia a singularidade da cultura cubana. E, enfatizava essa peculiaridade ao escrever sobre a situação de insularidade:

[...] se por um lado o fluir das ondas trouxe doenças para Cuba —sarampo, resfriado, lepra venérea, câncer de próstata, lepra hereditária e a lepra criadora—, por outro lado estas mesmas ondas trouxeram pedacinhos de nácar milimetricamente lustrados em outras épocas e latitudes, lá nos confins da terra. Lá onde, do oceano profundo, emerge a ilha dos Bem-aventurados, habitada por heróis afortunados de coração tranquilo". (In, Barreto, 1996, p.17).

Lezama Lima identificou em Cuba a possibilidade de mudar a forma de se autoconstruir, saindo dos postulados sagrados do eurocentrismo. Para ele, a verdadeira expressão americana estava *na profusão da cultura trazida pelas ondas, fruto do seu pensar poético, e na riqueza que dela emerge* (In, Barreto, idem, p.18).

O autor destaca que são os traços que identificam a cultura cubana através de símbolos e analogias relacionados com o passado das raízes pré-colombianas de mitos e deuses, a influência da cultura europeia e sua língua, a presença da cultura africana e das etnias vindas com a imigração, significando um cadinho em forma de ilha a ferver e produzir um *ser cubano*. Para ele, a situação geográfica de Cuba colabora eficazmente para que esses ingredientes entrem em

ebulição nas águas que circundam sua terra. A natureza, para Lezama, possui espiritualidade e o espaço americano propiciou o surgimento pleno da cultura nas Américas. Ele propunha uma visão histórica da América através de *um devir de uma paisagem* e, nesta visão, a natureza está incluída. (Lezama, 1988, p.23).

Os conceitos de barbárie e identidade em Lezama podem ser encontrados na sua construção literária sobre a paisagem e o domínio dos homens. Nesse momento, Lezama descreve poeticamente o que entende por barbárie insular.

[...] a paisagem é sempre diálogo com o homem, redução da natureza posta à altura do homem. [...]. A paisagem é a natureza amigada com o homem (idem). Prossegue, apoiado em Schelling:

[...] a natureza é o espírito visível e o espírito é a natureza invisível”, nos será fácil chegar à conclusão de que esse espírito que revela a natureza e o homem é a paisagem. Primeiro a natureza tem de ganhar o espírito; depois o homem marchará ao seu encontro. A mescla dessa revelação com sua coincidência com o homem é o que marca a soberania da paisagem (ibidem).

Lezama formula, hermeticamente, as representações de poder, barbárie e identidade cultural, contidas na simbiose homem-paisagem ou homem-natureza e busca na natureza a essência da cultura cubana. Lezama Lima percorre caminhos arquetípicos para construir novas formas de pensar o novo mundo, escapando das garras dominantes do eurocentrismo.

Na América, onde quer que surja a possibilidade de paisagem, tem de existir a possibilidade de cultura. O mais turbulento processo de miscigenação não se desenvolve se a paisagem que o acompanha não tem o seu espírito. E indaga: O vale do México, as coordenadas coincidentes na baía de Havana, a zona andina sobre a qual operou o barroco, isto é, a cultura cusquenha; e o pampa é paisagem ou natureza? A constituição da imagem em paisagem, linha que vai desde o calabouço de Francisco de Miranda até a morte de José Martí, são todas elas formas da paisagem; isto é, na luta da natureza com o homem constituiu-se em paisagem de cultura como triunfo do homem no tempo histórico (Lezama, idem). É a barbárie! Lezama prossegue em suas reflexões:

[...] depois do senhor barroco, bem instalado no centro do seu desfrute, a paisagem recupera uma imantação mais poderosa e demoníaca. O homem, deslocado do seu centro, volta a ele, mesmo que a sua paisagem se mostre irreconciliável, para sempre longínqua[...] sua paisagem tem já a força suficiente para que, em qualquer cenário onde se desempenhe abarcou um dos maiores da sua época, volte sobre ele, o retome e o coloque no centro do seu calabouço (ibidem)

Segundo Lezama, cada paisagem americana

[...] sempre se acompanhou de sementeira especial e de arborescência própria. A civilização pré-cortesiana fundamentava-se na “espiga vermelha”, no milho, inclusive a cultura maia é a cultura do milho, da peneira que cobre as estações. Gera um ócio tão refinado, como o que podiam desfrutar os gregos, ou o otium cum dignitate dos latinos (ibidem).

Lezama identifica que, na América, durante o processo de independência, somente o crioulo branco é prestigiado e assinala, paradoxalmente, que a fortaleza e a rigidez do negro desalojaram a passividade índia. Em relação às culturas negras, Lezama é indiferente. Assinala apenas a existência de um estado de inocência. Considera que a característica do continente negro é ser indomável, no sentido de que não é susceptível de desenvolvimento e educação.

Assim como Lezama, revisitar o pensamento latino americano é buscar em Leopoldo Zea o conceito de barbárie. Zea revela-se quando aponta questões cruciais para a filosofia latinoamericana, como a complexidade do homem e suas circunstâncias ¹, e Lezama Lima, ao se

¹ Influência de Ortega y Gasset e Jose Gaos.

referir à questão do temperamento insular na construção da identidade cultural e nas representações da fronteira imaginária e do espaço da ilha. Sem dúvida, esses dois intelectuais marcaram o pensamento latinoamericano do século XX aos dias atuais.

Contrariando a tendência da época, que considerava impossível a construção de uma filosofia autêntica e original na América Latina, Zea insistiu no poder transformador do pensamento sobre a realidade (Zea.2005,p.22). Para ele, o fundamental era entender que o pensamento surge de uma circunstância histórica e a transforma ao mesmo tempo. Para Zea, a América Latina deve adotar uma nova atitude filosófica que exige mudança da praxis com a finalidade de superar a dependência. Para isso, assinala, é necessário buscar elementos identitários nos fragmentos da ancestralidade da cultura nativa mexicana. Na barbárie centra-se a civilização. Ao incentivar a mexicanidade, Zea procura identificar e estabelecer os valores mexicas e contrapô-los à europeização.

O foco da filosofia de Zea são as circunstâncias. Estas constituem a situação vital do homem através da qual ele manifesta sua concretude e expressa sua liberdade. Ao escrever sobre Zea, Marcondes (2010, p.11) destaca o papel do homem concebido pelo autor, como

[...] um ente histórico que participa da tripla dimensão temporal (passado- presente-futuro) e constrói a história à medida que enfrenta os problemas apresentados pelas circunstância (idem).

Sob essa perspectiva, a autora conclui que a libertação do homem de seu estado de dependência sócio-cultural só é possível através da compreensão histórica e do seu auto-conhecimento.

As reflexões de Leopoldo Zea sobre o homem e suas circunstâncias fundamentaram suas obras e contribuíram para o desenvolvimento da Filosofia da Libertação, base do pensamento humanista latinoamericano. Ao apontar as peculiaridades históricas da humanidade e a consciência que o homem deve possuir de seu passado e do seu papel social, Zea rompeu com as barreiras do conservadorismo que dominava grande parte da intelectualidade latina. Assim, abriu caminhos para novas formas de pensar a realidade americana, inclusive com influências marxistas. Para ele, a história não é composta pelos acontecimentos puros, e sim a consciência que se tem deles (Zea, 1971). É necessário aos povos colonizados recuperar sua história para se atingir a maturidade. É preciso retornar à barbárie, através do conhecimento de suas próprias experiências, pois a assimilação construirá sua identidade.

O pensamento de Zea apresenta vertentes teóricas e especulativas vinculadas ao método histórico. Zea se aproxima de Dilthey, Ortega y Gasset e sobretudo de Jose Gaos, do qual é discípulo, ao tratar o homem como ente histórico, pois há consenso entre aqueles pensadores sobre a idéia de que a essência do humano é a história.

Por essa perspectiva histórica, a verdade para Zea adquire valor de espaço e tempo, destacando-se em suas reflexões o vínculo entre as idéias abstratas, a objetividade histórica e os demais saberes da cultura.

Zea contextualiza o discurso filosófico em suas obras e se preocupa em especificar e fazer convergir o concreto com o universal. A mesma preocupação amplia o campo da cultura. Por essa razão, analisa o problema da relação dialética entre convergência e especificidade, porém só a partir do específico, do peculiar e das diversas expressões culturais dos homens e povos que habitam este universo.

Em relação às questões sociais, Zea atentou para o fato de que os seres humanos são autores de idéias de diverso caráter, e não apenas filosóficas. Essa constatação acentua suas reflexões sobre os problemas sociais, tornando-se mais preocupante com as alterações no

contexto histórico latinoamericano, na década de sessenta e início de setenta, quando surgiram novas formas de lutas como a Filosofia da Libertação e o e a Teologia da Libertação (Zea, 1971, p.52).

Zea procurou ir além das circunstâncias históricas e do método de filosofar europeu. Propôs, de forma original, aproximar-se do humano. Foi um período marcante e desafiador do pensamento latinoamericano, que se concretizou na década de 1960, com a 1925-1933 marco da teologia da libertação. A luta contra as desigualdades e a exclusão social difundiu-se no continente, fazendo surgir novas formas de pensar e de aceitar a alteridade.

Durante a Guerra Fria, participou intensamente das discussões filosóficas e políticas, especialmente sobre questões que envolveram a Revolução Cubana e o papel de Fidel Castro que se desenhava no Caribe. Combateu ardentemente o imperialismo norte-americano e o bloqueio a Cuba, embora não fosse marxista, mas apenas simpatizante da causa cubana.

CONCLUSÕES

Representantes da continentalidade latinoamericana e da insularidade caribenha ², cada um, à sua maneira construiu novas formas de pensar a América Latina, marcada pelo combate às desigualdades sociais, exclusões e confrontos de poder. Críticos do eurocentrismo e do imperialismo norteamericano dominantes, nas primeiras décadas do século XX, apresentaram alternativas autóctones para superar a dependência européia e o avanço imperialista no Caribe e na América Central. Além disso, notabilizaram-se pela dignidade, sensibilidade, compreensão, dedicação e humildade em relação aos graves problemas que assolavam a América Latina recém independente.

ANEXO

ADMIRAÇÃO DOS CONTEMPORÂNEOS

Maior poeta cubano do século XX, autor de “Muerte de Narciso” (1937), “Enemigo rumor” (1941) e “La fijeza”, escreveu ensaios e fundou revistas literárias: “Espuela de Plata”, “Nadie Parecía”, “Orígenes”. O reconhecimento de seus companheiros de geração é unânime. As palavras definitivas de estímulo para se enfrentar o hermetismo do livro vêm de Cortázar, escritor formador de leitores: “Devemos ler Lezama nos entregando previamente àquilo que denominamos ‘destino’, assim como subimos no avião sem prestar atenção à cor dos olhos ou ao estado do fígado do piloto”. Boa viagem.

Ambas as traduções são de excelente nível. A da experiente Olga Savary, mais redonda. A de Josely Vianna Baptista, mais fiel às arestas da linguagem. À guisa de comparação, peguemos não ao acaso um exemplo. No texto de Lezama: “El solarete entrelazado a la rifosa casa del Vedado, produce una escasez de pinta sobresaltada, abundoso el parche se hace montura y se ramea com uma corbata Zulka (...)”. Em Josely: “O solarzinho, entrelaçado à turbulenta casa do Vedado, produz uma escassez de posudos sobressaltados, abundante o remendo remonta e se enrama com uma gravata Zulka (...)”. Em Olga: “O solarzinho entrelaçado à rixenta casa do Vedado, bairro de Havana, produz uma escassez de aparência sobressaltada, exuberante o

² Lezama nasceu em 1910 e Zea 1912.

remendo malfeito montado nas ramas com uma gravata Zulka (...). Neste último trecho, para explicitar a localização, há uma intromissão no original que resulta um pleonasma: “Paradiso” é La Habana.

Jornalista - Alvaro Costa e Silva As muitas chaves de ‘Paradiso’, uma joia redescoberta do cubano José Lezama Lima

“O romance escrito em espanhol na América Latina nos anos 1960 viveu sob o signo da ousadia. Acima de qualquer rótulo simplificador (“real maravilhoso”, “realismo mágico”) ou estratégia de promoção (o ensurdecido “boom”), tratou cada autor solitariamente de erguer suas catedrais. Alinhados no tempo, os livros não perfazem um corpus coerente. Cada um na sua, eles foram saindo e espantando os leitores: “O século das luzes”, do cubano Alejo Carpentier, e “A morte de Artemio Cruz”, do mexicano Carlos Fuentes, 1962; “O jogo da amarelinha”, do argentino Julio Cortázar, e “A cidade e os cachorros”, do peruano Mario Vargas Llosa, 1963; “Paradiso”, do cubano José Lezama Lima, 1966; “Cem anos de solidão”, do colombiano Gabriel García Márquez, e “Três tristes tigres”, do cubano Guillermo Cabrera Infante, 1967. Fechando o ciclo, “Eu, o supremo”, do paraguaio Augusto Roa Bastos, e “O obscuro pássaro da noite”, do chileno José Donoso, 1970.

Dentre todos, o mais enigmático é “Paradiso”, que, por artimanhas do destino, da disputa por direitos autorais e da rivalidade no mercado editorial, acaba de ganhar duas novas traduções no Brasil — sorte nossa. A da Martins Fontes encomendada a Olga Savary; a da Estação Liberdade a cargo de Josely Vianna Baptista, que já havia feito uma versão do livro para a Brasiliense, em 1987, mas resolveu partir do zero, refazendo palavra a palavra. Uma atitude incomum, louvável: se os escritores e os livros mudam com o tempo, por que não os tradutores?

A primeira fornada do romance, realizada sob os auspícios da Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba, teve cinco mil exemplares. Logo se esgotaram na esteira de um escândalo para o qual a Revolução Cubana não parecia preparada (demoraria mais de 20 anos para que saísse uma segunda edição na ilha). Trata-se do famoso capítulo 8. Uma espécie de “catecismo de Zéfiro” narrado em linguagem de puro barroco grotesco. São contos eróticos convertidos em lendas de colégio, três heterossexuais e duas homossexuais, envolvendo o adolescente Farraluque, “cara tristonha e cheia de olheiras, porém dotado de uma verga enorme”. Os episódios marcam a entrada do personagem principal do livro, José Cemí, no mundo adulto. É a trajetória de Cemí, poeta em formação, dos cinco aos 20 anos de idade, que “Paradiso” traça; de sua família, dos seus amigos, e daquele que será seu mestre literário, Oppiano Licario. Claro que Lezama pôs a própria existência na obra, que, mais do que autobiográfica, é um roman à clef. Muitas de suas chaves, apesar de objeto de mil estudos, continuam perdidas, quem sabe em que esconderijos da casa do escritor na Calle Trocadero 162, em Havana, onde o livro foi elaborado durante quase 20 anos. Homossexual discreto, Lezama nutria, segundo narra um seu discípulo, Reinaldo Arenas, na autobiografia “Antes que anoiteça”, “preferências helênicas”. Conta-se que encontrou, num sarau, belo efebo, louro, olhos azuis, com veleidades literárias, que sentou aos pés dele, elogiando-lhe as mãos: “São lindas, mestre”. Lezama entendeu como sinal verde e resolveu avançar com beijos. Foi repellido. Pior: tempos depois, teve o desprazer de ler o episódio revelado num conto, “O homem gordo”. Vingou-se publicando na revista “Orígenes” o texto embrionário de “Paradiso”, ao descrever a vida de um jovem de maneiras femininas chamado Martincillo, que morava com um pintor malaio, de cujo ventre, numa noite de tempestade, saía “uma minhoca, que feito uma astilha encaixou-se na molície do pré-rafaelita. De manhã Martincillo, incurável, com uma pinça tentava se livrar da possessiva minhoca”.

Lezama Lima foi gordo desde bebê: nasceu com mais de quatro quilos em 1910, em Havana. Seu apelido de infância era Bolín. Gostava de comer e de falar de comida: libro múltiplo,

em algumas páginas “Paradiso” funciona como manual da mais refinada culinária “criolla”. Com sete meses, sofreu os primeiros ataques de asma que lhe acompanhariam a vida inteira — e que lhe marcariam, também, o estilo. Cedo ficou órfão do pai, coronel do Exército e engenheiro, fato que rendeu tocantes cenas na primeira parte da obra. Aos nove anos, já lia Cervantes e fazia exercícios de oratória com os discursos de José Martí; aos 15, era íntimo de Platão. “Só o que é difícil é estimulante”, costumava dizer, dando a senha para se penetrar no futuro romance cuja matéria dos sonhos é alimentada pela sua enorme cultura” (Idem).

BIBLIOGRAFIA

BARRETO, Teresa Cristófani, 1996. A Libélula, a pitonisa – Revolução, homossexualismo e literatura em Virgílio Piñera. São Paulo: Iluminuras.

DIEGUES, Antonio Carlos, 1998. Ilhas e mares simbolismo e imaginário. São Paulo: Hucitec.

LEZAMA LIMA, José, 1988-A. A Expressão americana. Trad. Introd. e notas Irlemar Chiamp. São Paulo: Brasiliense.

_____, Fugados, 1993. Trad. e posfácio Josely V. Batista. São Paulo: Iluminuras.

_____, 1988, Muerte de Narciso – antologia poética. Seleção e prólogo David Huerta. Madrid: Alianza Editorial.

_____, Paradiso, 1985. Prefácio Heloísa Lezama Lima. Madrid: Ediciones Cátedra.

MARCONDES, Ofélia Maria Marcondes. 2010. Tese Mestrado, USP.

SAHLINS, Marshal, 1979. Ilhas da História. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

ZEA, LEOPOLDO – 2005. Discurso desde a Marginalização e a Barbárie. RJ. Garamond.

_____, 1971. La esencia de lo americano. Buenos Aires, Pleamar.

O DIREITO E A NANOTECNOLOGIA: O DESAFIO DA REGULAÇÃO FRENTE A PROTEÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

JULIANE ALTMANN BERWIG
ENGELMANN, WILSON

O DIREITO E A NANOTECNOLOGIA: O DESAFIO DA REGULAÇÃO FRENTE A PROTEÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

O presente trabalho inicia abordando a origem, evolução e as facetas dos Direitos Humanos. Diante dessa abordagem, se demonstrará a relação da terceira Dimensão ao desenvolvimento nanotecnológicos, objetivando construir ao Direito novos conceitos para a proteção dos seres humanos e meio ambiente diante dos riscos. Mensura-se que aproximadamente hoje existam no mercado 8.142 (Nanotechnology Products Database) produtos que contenham nanotecnologia, dos quais ainda não se tem certeza dos seus riscos, mas já em consumo.

Para tanto, este artigo objetiva, utilizando-se da pesquisa bibliográfica e matriz sistêmico-constructivista como metodologia, justificar a necessidade de observação pelo Direito dos riscos nanotecnológicos. Como hipótese de solução do problema se partirá para uma abordagem internacional, dada a globalização, fundamentada nos Direitos Humanos para a construção de diálogos que objetivem proteger os seres humanos e seu habitat, bem como uma quebra de paradigma do Direito para absorver as novas e dinâmicas informações da nanotecnologia, realizando diálogos entre as mais variadas disciplinas, acompanhando a dinamicidade do desenvolvimento tecnológico.

I. OS DIREITOS HUMANOS EM SUAS CARACTERÍSTICAS DIMENSIONAIS

Dworkin (2002: XV) menciona que antes mesmo da existência do direito escrito, os homens possuem um direito pré-existent e que por isso não dependem da legislação positivada para o seu respeito. Estes direitos são reconhecidos como Direitos Naturais, os quais nascem com a sociedade e merecem o devido atendimento para a vida em um ambiente comum. São direitos “inalienáveis e sagrados” dos indivíduos que se revelam diante de reivindicações históricas, sobretudo acerca da liberdade e da dignidade humana (Wolkmer, 2013: 01-30).

Todavia, este reconhecimento não existe desde “sempre”, ou melhor, desde que os relatos sobre a vida humana (*homo sapiens*). Wolkmer (2013: 01-30) menciona neste sentido, que as teses de que os homens possuem direitos naturais se fortaleceram no século XVIII com a Declaração de Virgínia (1.776) e com a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789). A Declaração Francesa, foi um importante marco que significou que a partir de então que a lei deveria se fundamentar no homem e não nos mandamentos de Deus e nos costumes históricos. (Limberger, 2013:32).

Foi após a 2ª Guerra Mundial, apesar do ressurgimento dos nacionalismos e de propostas excludentes, que a humanidade sentiu a necessidade de conceber valores e direitos das pessoas como garantias universais (sem distinções). Assim, após a segunda metade do século XX, ressurge o Direito Natural, mediante uma revalorização dos princípios éticos, que servem para justificar os mandatos legais e a sua eficácia. (Limberger, 2012: 277-294).

Os direitos humanos, instrumento de positivação do ideal dos Direitos Naturais, surgem em clima cultural ilustrado na Modernidade. Estes assim chamados de direitos, apesar de pré-existent, foram positivados mediante uma formulação de categoria para expressar exigências atemporais e perpétuas da natureza humana, como um conjunto de faculdades jurídicas e políticas de todos os homens em todos os tempos (Pérez Luño, 2012:13). Assim, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de positivada em 1948, objetiva proteger a pessoa humana, mediante princípios que devem servir para orientar em nível Internacional

os Estados, tais como: dignidade, proteção à vida, liberdade, igualdade dentre outros importantes direitos humanos básicos (ONU).

Sendo assim, a primeira dimensão dos Direitos Humanos é explicada como um movimento iniciado ao longo dos séculos XVIII e XIX como “expressão de um cenário histórico marcado pelo ideário do jusnaturalismo secularizado, do racionalismo iluminista, do contratualismo societário, do liberalismo individualista e do capitalismo concorrencial”. Nesta dimensão, os Direitos Humanos surgem em um contexto de: fortalecimento nacional do Direito, o constitucionalismo, que “sintetiza as teses do Estado Democrático de Direito, da teoria da tripartição dos poderes, do princípio da soberania popular e da doutrina da universalidade dos direitos e garantias individuais” (Wolkmer, 2013: 01-30).

Para tanto, eles nascem com uma notória missão de proteção dos direitos e direitos de defesa que exigem a limitação do poder público na esfera privada (Pérez Luño, 2012:16-17). Teubner assim dirá que estes direitos de primeira dimensão “protegem a autonomia dos discursos sociais, arte, ciência, religião - contra sua subjugação pelas tendências totalizadoras da matriz comunicativa” (Teubner, 2006).

Já a Segunda Dimensão dos Direitos Humanos é compreendida pelo exercício do Direito de participação nos direitos econômicos, sociais e culturais. Eles ao contrário dos Direitos de Primeira Geração tidos como direitos “negativos” exigem uma atuação ativa dos poderes públicos a fim de garantir a prestação dos serviços públicos (Pérez Luño, 2012:16-17). São, assim, direitos fundamentados no princípio de igualdade e com alcance positivo, pois “não são contra o Estado, mas ensejam sua garantia e concessão a todos os indivíduos por parte do poder público”. (Wolkmer, 2013: 01-30). Ou seja, exigem que o Poder Público implemente medidas para a proteção e garantia dos direitos tais como ao trabalho, saúde, educação, dentre outros.

Após a Segunda Dimensão, fala-se ainda em Direitos Humanos de Terceira, Pérez Luño menciona que estes Direitos estão fundamentados no direito à paz, aos consumidores, na biotecnologia em relação a manipulação genética, a qualidade de vida e a liberdade de informação. Estes novos desafios são denominados como “contaminação das liberdades”, pois setores sociais estão sendo agredidos pelas novas tecnologias (Pérez Luño, 2012:17). Ou seja, nesta dimensão o seu “titular não é mais o homem individual, mas agora dizem respeito a proteção de categoria ou grupos de pessoas (família, povo, nação), não se enquadra, nem no público, nem no privado” (Wolkmer, 2013: 01-30). São os limites negativos na comunicação social. Onde a integridade do corpo e da mente dos indivíduos está em perigo e os direitos humanos em *sentido estrito* protegem a integridade da mente e do corpo (Teubner, 2006).

Atualmente, a bioética e a biotecnologia possibilitaram um conhecimento mais radical do ser humano, da vida humana, do genoma e mapa genético. Estas novas tecnologias de importante interferência no ser humano demonstram a existência de um descompasso entre “os limites da ciência jurídica convencional para regulamentar e proteger com efetividade esses procedimentos” (Wolkmer, 2013: 01-30). Desta maneira, percebe-se que já existe uma discussão internacional e “acordos” firmados para a proteção dos seres humanos diante da tecnologia (Declaração sob o uso e o progresso científico e tecnológico no interesse da Paz e em benefício da Humanidade de 1975). A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos de 2006, define como prioridade sobre questões éticas das ciências aos seres humanos e suas dimensões na preservação da dignidade.

Todavia, mesmo diante das mesmas, percebe-se que o debate ainda é extremamente necessário. Visto que os atores do desenvolvimento tecnológico sequer estão percebendo que estão ou poderão estar infringindo a proteção dos Direitos Humanos com a inclusão no mercado de diversos produtos inovadores dos quais os riscos ainda não são conhecidos e

mensurados. Exige-se, portanto, uma atualização/adequação dos instrumentos de garantia dos direitos humanos diante dos novos desafios apresentados (Perez Luño, 2012:20). Para tanto, o tradicional Direito não consegue oferecer soluções corretas e compatíveis com os nossos fenômenos. É necessário transpor o modelo individualista, forma e dogmático no sentido de materiais novos direitos. Instrumentos mais flexíveis, ágeis e abrangentes (Wolkmer, 2013: 01-30).

II. A TERCEIRA DIMENSÃO DOS DIREITOS HUMANOS E SEUS DESAFIOS NA ERA DA NANOTECNOLOGIA¹ E DA GLOBALIZAÇÃO

Considerando os Direitos Humanos em três dimensões, na terceira dimensão, segundo a maioria dos autores estudiosos do tema, estão os desafios encontrados nas nanotecnologias para o seu desenvolvimento seguro em proteção aos seres humanos e ao meio ambiente. Conforme Engelmann, esta abordagem acerca dos Direitos Humanos não está vinculada apenas aos malefícios que as nanotecnologias possam causar aos seres humanos. “Pelo contrário, este fundamento deverá estar presente pelo fato dos efeitos – positivos ou negativos – serem sentidos diretamente pelo ser humano e o seu *habitat*, que é o meio ambiente” (Engelmann, 2011:297-336)

As possibilidades ensejadas pelos conhecimentos científicos conquistaram “nos últimos 100 anos dimensões nunca antes pensadas, ou mesmo imaginadas, pela inteligência humana”(Barreto, 2013:312-328). Inclusive, as nanotecnologias, são um importante elemento da configuração de uma nova Revolução Científica. (Engelmann, 2011:297-336). Seus efeitos são invisíveis e indeterminados pelos cientistas (Engelmann, 2014:339-359).

As expectativas científicas são de que as nanotecnologias permitirão revolucionar a qualidade e o desempenho de uma série de produtos, (Royal Society). Por outro lado, em razão do seu tamanho “nano” os materiais com nanotecnologias tem capacidade de permeabilidade através da pele, mucosas e membranas celulares, causando um efeito tóxico magnificado. Além disso, as nanopartículas, diferentemente da previsão *in vitro*, podem revelar diferentes propriedades e reações com o ambiente ou os organismos vivos (Paschoalino, 2010:421-430).

Inclusive, a potencialidade dos riscos nanotecnológicos podem ser ainda maiores, pois existem muitos riscos não identificados devido à falta de priorização na pesquisa. Ou seja, as agências não possuem ferramentas e mecanismos econômicos para detectar, medir, monitorar, controlar os nanomateriais fabricados, e muito menos os meios para removê-los do ambiente. Na mesma linha, a indústria tem protegido seus dados sobre os potenciais riscos, alegando tratar-se de informações confidenciais do seu negócio (ICTA, 2012).

Neste viés, a identificação e avaliação de perigos para os seres humanos e o meio ambiente devido à as propriedades particulares dos nanomateriais são geralmente mais complexas do que nos outros produtos químicos (Umweltbundesamt, 2012). Ou seja, as propriedades dos nanomateriais diferem significativamente das anteriores macroescalares, um exemplo é o ouro, sendo um metal praticamente inerte, mas que na forma de nanopartículas se torna altamente reativo (Paschoalino, 2010:421-430).

¹ A aceção do prefixo “nano” vem do grego “nânos”, que significa anão, muito pequeno. Assim, a “área do conhecimento que estuda os princípios fundamentais de moléculas e estruturas, nas quais pelo menos uma das dimensões está compreendida entre cerca de 1 e 100 nanômetros é a nanotecnologia. O nanômetro, representado pela abreviação “nm” é a bilionésima parte do metro, ou seja: 10⁻⁹ do metro. Também pode ser explicado dividindo o número 1/1.000.000.000, ou, 0,000000001m, ou que o nanômetro é nove ordens de grandeza menor que o metro. Logo, a nanotecnologia é a aplicação destas nanoestruturas em dispositivos nanoescalares utilizáveis. In: Alves, 2004, p. 30-31

Neste diálogo, diversos doutrinadores questionam a moral e a ética do desenvolvimento tecnológico. Frosini (1996: 87-97), inclusive interroga se “o progresso tecnológico e científico está sendo seguido por um progresso moral e social? A técnica tem modificado consideravelmente o meio ambiente que rodeia o homem e provocando uma regressão moral”. Com toda razão, pois até então está ocorrendo uma revolução da técnica, sem que esta esteja sincronizada com a ética, com o cuidado, com a preservação humana e ambiental. Engelmann, neste sentido menciona que devem ser seguidos determinados “pressupostos para o desenvolvimento de uma ética adequada”, ou seja, “considerar o devido “cuidado” com o gênero humano e o meio ambiente”. Esta preocupação justamente decorre do grau de perigo e vulnerabilidade a que está sendo exposta a geração atual e também as gerações futuras diante da revolução nanotecnológica (Engelmann 2011: 297-336). Pérez Luño (1996:11-52) assim retoma o discurso sobre os Direitos Humanos e a tecnologia mencionando que: “*Sólo cuando los derechos humanos se hallan inscritos en la consciencia cívica de los hombres y de los pueblos actúan como instancias para la conducta a las que se puede recurrir*”.

Diante dos riscos tecnológicos, somente uma discussão em nível global pode ser a chave para um futuro de proteção humana e ambiental. Em um cenário de globalização, dissertar unicamente sobre uma legislação nacional sobre a gestão dos riscos nanotecnológicos, é fracassar. Hoje muitos dos produtos, materiais, tecnologias, alimentos, medicamentos, são objeto de transações internacionais. Logo, um produto produzido nos Estados Unidos e que estaria submetido apenas a legislação deste talvez poderia estar negligenciando uma legislação brasileira, e, por este motivo, não poderia ser adquirido pelo mercado brasileiro. Por esta via, no cenário da globalização, cada vez mais dinâmico e interativo, é essencial que se parta de uma discussão da segurança do desenvolvimento das nanotecnologias via enfoque internacional. Assim, os “acontecimentos transcendem as fronteiras dos países, e os fenômenos não ocorrem mais isoladamente, mas globalmente”(Limberger, 2012: 277-294).

Castells explica que a revolução tecnológica, baseada inclusive na informação, começou a “remodelar a base material da sociedade em ritmo acelerado. Desta forma, as economias de todo o mundo passaram a manter uma interdependência global, incorrendo assim, numa nova forma de “relação entre economia, o Estado e a sociedade de um sistema de geometria variável” (Castells, 2013:61).

Por conta disso, o caminho da refundação dos Direitos Humanos, especialmente, conforme a maioria dos doutrinados, a Terceira Dimensão deste parece ser frutífero, dadas as ameaças importantes desta nova tecnologia aos seres humanos e meio ambiente em nível global. Isso significa “trazer para o centro das considerações a preocupação com os Direitos dos Humanos, notadamente por meio dos Direitos Humanos” (Engelmann 2011: 297-336).

A informação transmitida velozmente dá notícia de outros níveis de proteção jurídica. Limberger assim dirá que “o novo paradigma teórico das fontes do direito implica a superação do velho modelo construído, a partir de fontes jurídicas nacionais”. Logo, os juristas do século XXI são enfrentados a superar a regulação territorial dos Estados Nacionais e partir para uma discussão em nível global dos sistemas normativos (Limberger, 2012:277-294).

Teubner menciona que o modelo de direitos fundamentais orientado para a política e o Estado, “só funciona enquanto o Estado pode ser identificado com a sociedade, ou pelo menos, o Estado é considerado como forma de organização da sociedade e política em coordenação hierárquica dos meios de comunicação”. No entanto, na medida em que o dinheiro, o conhecimento, o direito, a medicina, a tecnologia, ganham autonomia, este modelo perde a sua plausibilidade (Teubner,2006).

Isso remete, justamente, ao cenário atual de fragmentação da sociedade tema central da discussão sobre os Direitos Humanos e Fundamentais na Era da Transnacionalização. Teubner assim questiona a aplicação dos Direitos Humanos e decorrentes Fundamentais não apenas entre indivíduo e Estado, mas também em relação aos demais atores transnacionais. Os direitos humanos alcançam a justiça para com os seres humanos somente na medida em que transcendem os limites da comunicação simultaneamente impossível e necessária (Teubner, 2006).

Assim, os direitos humanos não podem ser limitados à relação entre Estado e indivíduo. É necessário desenvolver novos tipos de garantia para limitar o potencial destrutivo de comunicação fora da instituição política contra o corpo e a mente. Isso decorre justamente da aceleração exponencial da aquisição de conhecimento e técnicas que, com toda certeza permitem benefícios inegáveis, mas o progresso das novas tecnologias pode causar novas formas de opressão e exigem vigilância (Teubner, 2006). Neste sentido, verifica-se que a necessária abordagem dos Direitos Humanos sob a ótica das novas tecnologias, especialmente a nanotecnologia, tendo em conta o cenário da globalização em que os produtos e os danos são transterritoriais.

III. UM NOVO DIREITO TRANSNACIONAL PARA A REGULAÇÃO DA NANOTECNOLOGIA E SEGURANÇA DOS DIREITOS HUMANOS

Vive-se, portanto, em um mundo global e de revolução tecnológica, que está exigindo novos modelos regulatórios que permitam a comunicação e integração internacional e ao mesmo tempo a proteção aos seres humanos e meio ambiente para a manutenção da vida no Planeta. Este novo sistema de comunicação deve falar cada vez mais uma língua universal pois o entendimento de uma transformação global requer uma perspectiva mais global possível (Castells, 2016:41).

Portanto, as novas condições globais e tecnológicas “têm propiciado novos comportamentos, que estão originando novos modelos legislativos (Frosini, 1996:87-97). A velha teoria jurídica formalista, instrumental e individualista vem tendo suas predeterminações desafiadas e questionadas pelas “múltiplas transformações tecnocientíficas, das práticas de vida diferenciadas, da complexidade crescente de bens valorados e de necessidades básicas, bem como da emergência de atores sociais, portadores de novas subjetividades (individuais e coletivas)” (Wolkmer, 2013:01-30).

Atualmente o Direito está atravessando uma fase teórica denominada de autopoietica, apontando avanços para a racionalidade do Direito e da sociedade diante das concepções de risco e de paradoxo. Neste viés a pesquisa jurídica precisa dirigir-se para uma nova ótica da sociedade fundada no risco para que seja possível a sua observação. O Risco é inevitável na atual sociedade (Rocha, 2016:57).

É necessário desenvolver os novos conceitos para conjugar a economia e direitos do homem para inventar um direito comum realmente pluralista (Delmas-Marty, 2003:04). Pois, as necessidades, “os conflitos e os novos problemas colocados pela sociedade engendram também “novas” formas de direitos que desafiam e põem em dificuldade a dogmática jurídica tradicional, seus institutos formais e materiais e suas modalidades individualistas de tutela” (Wolkmer, 2013:01-30). Portanto, exige “o surgimento de novos direitos e os seus correlatos novos deveres a partir das descobertas e produções realizadas pelas nanotecnologias” (Engelmann, 2016:435-461).

Portanto, é fundamental equacionar o rápido avanço no desenvolvimento nanotecnologia com o incremento de testes cientificamente aceitáveis e confiáveis sobre os efeitos que as nanopartículas causam ao ser humano e ao meio ambiente. Aí está o

nascedouro estrutural do “novo direito” (Engelmann, 2016:435-461). Ou seja, um direito que opere de forma antecipatória e não fundado em preceitos pretéritos, condenando apenas o ressarcimento de danos. Além disso, estes novos preceitos devem estar vinculados às experiências transdisciplinares sobre esta nova tecnologia seja em escala nacional e internacional.

Isso justamente remete a uma quebra de paradigma do Direito, em que ele deixa de estar fundamentado apenas no texto da lei, mas, passa a ser parte de um sistema transdisciplinar, plural, flexível, dinâmico objetivando respostas que resguardem a proteção e ao mesmo tempo acompanhem o desenvolvimento veloz das novas tecnologias. Ultrapassar os abismos disciplinares elaborando ao invés destas “pontes” possibilita um avanço qualitativo, em que “a ciência se abre para receber os reflexos de diversos valores, humanamente peculiares, e oriundos de diversos saberes humanos”(Engelmann, 2010: 249-265).

Assim, as deliberações oriundas dos estudos transdisciplinares devem “levar em consideração a razoabilidade prática, a fim de apontar decisões adequadas e outras que não deverão ser praticadas, posto contrárias ao pleno florescimento humano, dentro do espaço privilegiado formado pelos Direitos Humanos” (Engelmann, 2010: 249-265). Este Direito deve estar “norteado pelos princípios lastreados a partir do ser humano, que se materializam nos direitos (dos) humanos – no plano internacional – e nos direitos fundamentais e na dignidade da pessoa humana – no plano interno” (Engelmann, 2014: 339-359).

Estes princípios servem para manter o diálogo e até certa medida um discurso uníssono em nível global com as mínimas proteções necessárias. Este patamar pode servir para a construção de uma estrutura global que permita os diálogos sobre os riscos descobertos dos nanomateriais. Este diálogo poderá incorrer na elaboração de um acordo internacional sobre a segurança dos avanços nas pesquisas, desenvolvimento, fabricação, comercialização e disposição final ambientalmente adequada dos produtos que contenham nanotecnologia.

Importante também que estes patamares decisórios levem em consideração os aprendizados que demonstraram a capacidade destrutiva das novas tecnologias seus danos transtemporalidade e transterritoriais, tendo em conta a fragilidade do meio ambiente, espécie humana e dos efeitos sistêmicos decorrentes da globalização. Portanto, “a nanotecnociência deverá inspirar-se nos limites humanamente construídos a partir da experiência, para avaliar os benefícios e os riscos dos resultados produzidos”. Não seguindo este Norte a humanidade poderá experimentar novamente os desastres já causados pela tecnologia (Bombas atômicas, Chernobyl, Fukushima, dentre tantos outros), um caminho perigoso em que os humanos são os destinatários das suas descobertas positivas ou negativas (Engelmann, 2010:249-265).

Nesta nova forma social é de extrema relevância seja considerada a visão transnacional, sendo ela a união de dois polos espaciais inconciliáveis na lógica tradicional: o local e o universal. Ademais, na linguagem tradicional o Direito é um sistema operativamente fechado e cognitivamente aberto. Sua tendência neste novo modelo de sociedade é tornar-se um sistema aberto. “A complexidade da produção de sentido do Direito como paradoxo torna-se, assim, uma condição para a observação da comunicação do Direito, uma vez que essa constitui numa das mais importantes características da nova forma de sociedade” (Rocha, 2016:57-59). Para tanto o Direito precisa livrar-se dos seus impedimentos clássicos para adequar-se à evolução continuada e agora hiperdinâmica da sociedade de risco.

Portanto, diante dos riscos e incertezas globais das possíveis consequências da nanotecnologia é necessário um diálogo e a construção de um pacto internacional que objetive proteger os Direitos Humanos. Ademais, exige-se uma quebra de paradigmas do

Direito fundado unicamente na legislação, para migrar para um Direito sob novos conceitos. Um Direito flexível, dinâmico e que permita cambiar informações com as mais diversas disciplinas (transdisciplinaridade) para aí então desenhar respostas que acompanhem o desenvolvimento nanotecnológico de forma segura em proteção aos seres humanos e meio ambiente.

IV. CONCLUSÃO

Conforme explanado no artigo, a nanotecnologia é uma importante evolução científica que promete muitas transformações positivas na sociedade. Todavia, ao mesmo tempo esconde uma série de riscos, muitos conhecidos. Apesar desta evidência muitos produtos já estão sendo desenvolvidos e comercializados em nível nacional e internacional. Diante dos riscos humanos e ambientais é que se faz necessária a abordagem da proteção dos Direitos Humanos frente a atual forma de funcionamento da sociedade complexa, de risco e global.

Todavia, a proteção dos Direitos Humanos deve partir de uma discussão internacional e não interna, isolada nacionalmente, uma vez que a atual sociedade é global e interligada. Portanto, as novas condições globais e tecnológicas têm propiciado e exigido novos modelos legislativos aos Direitos Humanos na sua Terceira Dimensão, quando os atuais sistemas não se demonstram eficazes às novidades tecnológicas e globalizantes.

Em finalização, este artigo a hipótese de solução do problema apresentado restou confirmada, pois a partir das abordagens realizadas concluiu-se que o modelo do atual Direito não é capaz de absorver os desafios da dinamicidade e globalização dos acontecimentos que circundam a nanotecnologia. Para tanto, exige-se um novo modelo de Direito, um modelo alicerçado internacionalmente nos Direitos Humanos e parte de um sistema transdisciplinar, flexível e global.

V. REFERÊNCIAS

ALEMANHA. UMWELTBUNDESAMT. Nanotechnologie - Gesundheits- und Umweltrisiken von Nanomaterialien, 2013.

ALVES, Oswaldo. Nanotecnologia, nanociência e nanomateriais: quando a distância entre presente e futuro não é apenas questão de tempo. Revista Parcerias Estratégicas, Brasília, n. 18, 2004.

BARRETTO, Vicente de Paulo. Biopoder e os limites éticos da sociedade tecnocientífica. In: O Fetiche dos Direitos Humanos e outros Temas. 2. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

BARRETTO, Vicente de Paulo. O “admirável mundo novo” e a teoria da responsabilidade. IN: TEPEDINO, Gustavo e FACHIN, Luiz Edson (Coords.). O Direito e o Tempo: embates jurídicos e utopias contemporâneas. Estudos em homenagem ao Professor Ricardo Pereira Lira. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede. Tradução Roneide Venancio Majer. 18 ed. rev. ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

DELMAS-MARTY, Mireille. Três desafios para um direito mundial. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003.

DENNINGER, Erhard. Racionalidad tecnológica, responsabilidad ética y derecho posmoderno. In: PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique (Org.). Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio. Madrid: Marcial Pons, 1996.

DWORKIN, Ronald. Levando os Direitos a Sério. Tradução: Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENGELMANN, Wilson. A Nanotecnociência como uma Revolução Científica: os Direitos Humanos e uma (nova) filosofia na Ciência. IN: STRECK, Lenio Luiz e MORAIS, José Luis Bolzan de. (Orgs.). Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

ENGELMANN, Wilson. As Nanotecnologias e a Gestão Transdisciplinar da Inovação. In: ENGELMANN, Wilson (Org.). As Novas Tecnologias e os Direitos Humanos: os desafios e as possibilidades para construir uma perspectiva transdisciplinar. Pinhais: Honoris Causa, 2011.

ENGELMANN, Wilson. O direito das nanotecnologias e a (necessária) reconstrução dos elementos estruturantes da categoria do “direito subjetivo” In: STRECK, Lenio Luiz; ROCHA, Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson (Orgs.). Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

ENGELMANN, Wilson. O Direito face as Nanotecnologias: novos desafios para a teoria jurídica no século XXI In: WOLKMER, Antonio Carlos e LEITE, José Rubens Morato (Orgs.). Os “Novos” Direitos no Brasil: natureza e perspectivas. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

ENGELMANN, Wilson; WILLIG, Júnior Roberto. Inovação no Brasil: entre os riscos e o marco regulatório. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

FAUNCE, Thomas Alured. Nanotechnology in Global Medicine and Human Biosecurity: Private Interests, Policy Dilemmas and the Calibration of Public Health Law (December 18, 2007). Journal of Law, Medicine and Ethics (US), Vol. 35, No. 4.

FROSINI, Vittorio. Los derechos humanos en la era tecnológica. IN: PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique (Org.). Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio. Madrid: Marcial Pons, 1996.

INTERNATIONAL CENTER FOR TECHNOLOGY ASSESSMENT (ICTA). NANOACTION PROJECT. Principles for the Oversight of Nanotechnologies and Nanomaterials, 2012.

LIMBERGER, Têmis. Estado, administração, novas tecnologias e direitos humanos: como compatibilizá-los? IN: STRECK, Lenio Luiz; ROCHA, Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson (Orgs.). Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012, n. 9.

LIMBERGER, Têmis; BUNCHART, Maria Eugenia. Novas Tecnologias, esfera pública e minorias vulneráveis. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2016.

MARTINS, Paulo Roberto; ENGELMANN, Wilson. A questão ambiental e suas implicações sociais: algumas considerações sociológico-jurídicas. In: ROSSI, Alexandre; CRESTANA, Silvio; CASTELLANO, Elisabete Gabriela (editores técnicos). Direito Ambiental, Brasília: Embrapa, 2015, v.2: Direitos fundamentais e o direito ambiental.

NANOTECHNOLOGY PRODUCTS DATABASE.

PASCHOALINO, Matheus et al. Os nanomateriais e a questão ambiental. Revista Química Nova, v. 33, n.2, p.421-430, 2010.

PÉREZ LUÑO, Antonio- Enrique. Los derechos humanos en la sociedade tecnológica. Madrid: Universitas, 2012.

PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. Derechos humanos y constitucionalismo en la actualidad: continuidad o cambio de paradigma? IN: PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique (Org.). Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio. Madrid: Marcial Pons, 1996.

ROCHA, Leonel Severo; MARTINI, Sandra Regina. Teoria e prática dos sistemas sociais e direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2016.

TEUBNER, Gunther. The anonymous matrix: human rights violations by 'private' transnational actors. The Modern Law Review, Vol. 69, p. 327–346, 2006.

THE ROYAL SOCIETY & THE ROYAL ACADEMY OF ENGINEERING (ROYAL SOCIETY). Nanoscience and nanotechnologies: opportunities and uncertainties.

WOLKMER, Antonio Carlos. Introdução aos Fundamentos de uma Teoria Geral dos “novos” Direitos. IN: WOLKMER, Antonio Carlos e LEITE, José Rubens Morato (Orgs.). Os “Novos” Direitos no Brasil: natureza e perspectivas: uma nova visão básica das novas conflituosidades jurídicas. São Paulo: Saraiva, 2013.

**AUTONOMÍA DE RESISTENCIA Y ARTE
COMUNITARIO EN LA CONSTRUCCIÓN
DE ANTI-IDENTIDADES COLECTIVAS:
LA DIMENSIÓN ESTÉTICA Y SOCIOPOLÍTICA
DEL MURALISMO COMUNITARIO
EN LAS LOCALIDADES AUTÓNOMAS ZAPATISTAS
DE CHIAPAS. REFLEXIONES ORIENTADORAS
PARA UNA INVESTIGACIÓN EN PROCESO**

DETLEF R. KEHRMANN

AUTONOMÍA DE RESISTENCIA Y ARTE COMUNITARIO EN LA CONSTRUCCIÓN DE ANTI-IDENTIDADES COLECTIVAS: LA DIMENSIÓN ESTÉTICA Y SOCIOPOLÍTICA DEL MURALISMO COMUNITARIO EN LAS LOCALIDADES AUTÓNOMAS ZAPATISTAS DE CHIAPAS. REFLEXIONES ORIENTADORAS PARA UNA INVESTIGACIÓN EN PROCESO

Un ejemplo del arte comunitario en México lo representan las experiencias del muralismo comunitario en las regiones autónomas zapatistas en Chiapas, México.

Desde 1994 hasta la fecha los (neo)zapatistas se han convertido en uno de los movimientos sociales del mundo que más atención han llamado. Al oponerse a los modos tradicionales de la política, han proporcionado fundamentos de un modelo de convivencia social alternativo, para el cual la autonomía de las comunidades es una clave central. La relación entre esa autonomía y el muralismo comunitario constituye el tema de una investigación para la cual, en lo siguiente, se presentan algunas reflexiones orientadoras.

I. HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LAS IMÁGENES

Parece evidente que la discusión de obras artísticas visuales no está en el centro de la Teoría Crítica. Eso, en el caso de Adorno, contrasta con la gran cantidad de sus escritos sobre música y literatura; y su posición escéptica ante la cultura visual culmina en la evocación secularizada del motivo teológico de la prohibición de imágenes en el Antiguo Testamento (Tränkle 2013).

Hay que resaltar que tal problematización de la imagen está dirigida hacia su salvación en cuanto a su potencial utópico, evitando tanto la iconoclastia como la iconodulia (González Ávila 2013: 386). Es en este sentido que, de acuerdo con la distinción programática de Horkheimer, de 1937, entre teoría tradicional y teoría crítica (Horkheimer 2000), la Teoría Crítica se debe plantear también la tarea de ser crítica de las imágenes y, a la vez, debe abrirse para la crítica por las imágenes (Didi-Huberman 2015: 380-381), puesto que el cuestionamiento del pensamiento conceptual asociado a la dominación de la racionalidad subjetiva e instrumental, la búsqueda de ir a través del concepto más allá del mismo requiere de una “imaginación filosófica” cuya potencia crítica se vislumbra en categorías benjaminianas y adornianas como “imágenes dialécticas” (Benjamin 2005) o “imágenes mentales” (*Denkbilder*) (Adorno 2003a: 661) En tales categorías se reconoce la conexión entre la imagen y el concepto, la sensualidad y el intelecto, no por una síntesis sino por una “dialéctica negativa” que no cae en la tentación ni de “conceptos vacíos de contenidos” ni de “intuiciones ciegas” (Kant 2007).

El arte no es mera copia de lo visto, hace visible lo no visto; así una pintura es producto no sólo de lo que el pintor ha visto sino también del cómo lo ha visto. La mirada del artista no es vacía sino dirigida: selectiva, orientadora y valorativa, así que la obra artística visual revela algo sobre el sujeto de esta mirada (Schweppenhäuser 2009: 25). Para la interpretación de tales obras hay que considerar que, si bien son apariencia, “fenómeno” y no “noumeno” en el sentido kantiano (Kant, 2007), no obstante, son legibles, racionalmente descifrables en sus signos.

El potencial epistémico del arte se basa en una racionalidad contemplativo-estética, denominada por Horkheimer “razón objetiva” a diferencia de la “razón instrumental o subjetiva” (Horkheimer 2002) y es considerado por Adorno como salvación de la filosofía (Adorno y Mann 2002: 60). Según él, la auténtica obra de arte es aquello que aún resiste a la mala realidad, que huye de la cosificación, que se opone a la identificación, que no es la esfera de diversión o de consuelo, sino el lugar de una verdad que se encuentra negada en todas demás esferas de la realidad moderna.

“Arte y filosofía son convergentes en el contenido de verdad” (Adorno, 2004: 197), puesto que las auténticas obras de arte son enigmáticas en cuanto a su contenido de verdad al que sólo se le puede llegar por medio de la comprensión filosófica o sea su interpretación crítica, conjugando dialécticamente mimesis y racionalidad, lo no conceptual y lo conceptual para revelar una verdad social distinta, lo otro de la razón. La obra de arte se genera a través del impulso mimético, donde se plasma por un lado lo distinto al artista, el objeto, y por el otro lo asumido por él, el sujeto. Ese impulso se da dentro de una reflexión crítica requerida y realizada por el mismo objeto, una “construcción racional”. De esta manera la obra de arte absorbe ambos momentos, el impulso mimético y su crítica, su racionalidad, los cuales deben mantenerse irreconciliables para producir una imagen de verdad (Barahona Arriaza 2004; Gómez 1999)¹.

En su *Teoría estética*, Adorno se opone a la contraposición o separación entre forma y contenido de la obra de arte. Teniendo en consideración la exaltación de la forma artística en el arte occidental moderno, rechaza una estética marxista arraigada sólo en la concepción realista, mimético-tradicional del arte y defiende el fuerte entrelazamiento entre forma y contenido, sin caer en la trampa del formalismo. Sostiene que el contenido no puede expresarse sin su formalización, así que la forma es contenido social que escapa a la intención subjetiva del artista.

Más allá del lenguaje artístico, según Adorno, la relación forma-contenido es central para la reflexión acerca del lenguaje en general. Critica tanto la concepción semiótica-formal del lenguaje con su estricta separación entre significante y significado, por olvidarse de la relación entre lenguaje e historia, como su cristalización en “jerga de autenticidad” que establece una identidad inmutable, ontológica entre palabra y cosa. Por el contrario, la “constelación” como elemento central del estilo expositivo del pensamiento de Adorno, agrupando “de manera concéntrica”, no sistemática las reflexiones acerca de la cosa a conocer (Adorno 2004: 482) busca superar la supremacía del concepto y recuperar el valor expresivo del lenguaje, la “dignidad estética de las palabras” (Adorno 2010: 338) como sede de la verdad, abriéndose hacia la trascendencia de la cosa, hacia lo que pretende más allá de lo que es, hacia lo no idéntico como “la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (Adorno 2005: 156).

En este sentido el lenguaje artístico representa un esfuerzo de ir más allá de un mero medio de comunicación que se limita a nombrar las cosas como son; es “resultado de una simbolización” (Belting 2007: 14), un lenguaje simbólico, cuya interpretación requiere de patrones metodológicos caracterizados como dialécticos. Haciendo referencia a la indagación de la *epistémé simboliké* del lenguaje artístico visual, la Teoría Crítica debería tomar en consideración su afinidad con la iconología como ciencia crítica de la imagen, desarrollada desde principios del siglo XX en sus elementos fundamentales por el Círculo Warburg. La interpretación de los

¹ Esta interpretación del pensamiento estético de Adorno, la que compartimos, se opone a la de la llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt, en particular Habermas y Wellmer, que critican la Teoría estética de Adorno como una caída en un esteticismo irracional y tratan de transformarla en estética comunicativa, orientada a la pragmática del lenguaje (Habermas 1987: 497; Wellmer 1993).

símbolos artísticos en la cultura occidental por Aby Warburg y sus discípulos a partir de raíces mitológicas y mágico-religiosas, cuya pervivencia indica “la coexistencia de la civilización lógica con una causalidad fantástico-mágica” (Warburg 2004: 27), encuentra su analogía en el desentrañamiento de la dialéctica mito-ilustración en la Teoría Crítica de los años 40 y 50 que se resume en la sentencia: “El mito es ya Ilustración, la Ilustración recae en mitología” (Horkheimer y Adorno 1998: 56). Igual que para la Teoría Crítica, “la búsqueda de la conexión entre las formas estéticas y los contenidos” es central para las interpretaciones del arte visual por el Círculo Warburg (Adorno 2004: 14), cuyo procedimiento experimental además es comparable con el pensamiento en constelaciones propuesto por Adorno (Schweppenhäuser 2015: 14).

II. LO OTRO DEL LENGUAJE SIMBÓLICO DEL ARTE INDÍGENA

El arte indígena se nos presenta, a primera vista, como lenguaje simbólico de una cultura diferente de la occidental capitalista. Debido a esta diferencia hay que considerar que los modelos de comprensión estética arraigados en la cultura occidental no son trasladables sin más a otra cultura como es la indígena

La cuestión de las diferencias culturales no está desligada de la constitución de la conciencia subjetiva y de los problemas prácticos del entendimiento intersubjetivo, mutuo, posible en muchos casos sólo aproximativamente debido a límites de entendimiento poco superables, como se muestra claramente en la falta de equivalencia completa de traducciones de conceptos a diferentes idiomas, etc. (Ricoeur 2005: 23-24). De las diferencias en relación a algunos individuos en cuanto a criterios y formas compartidos con otros para el ordenamiento, la interpretación y la priorización de nuestras percepciones y acciones nacen los dos campos de la identidad: la identidad colectiva o “identidad como nosotros” (Elias 1990: 180-211), en la que el “nosotros” es una comunidad delimitada, y la identidad individual, denominada también “identidad como yo” (ibid.), “identidad del yo” (Giddens 1997: 93-104) o “identidad personal” (Berger y Luckmann 1997: 44.). Así la cultura como propia se presenta desde la perspectiva subjetiva del individuo como otorgada de “sentido y significación” (Weber 1982: 70), como “un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas” (Geertz 1987: 88). Cultura en este sentido es siempre colectiva y a la vez individual: marco de referencia y orientación para las acciones de los individuos y a la vez objetivación de estas.

A la “dialéctica negativa” en el sentido adorniano como crítica inmanente del pensamiento identitario, para que se libere lo no-idéntico, lo otro, y se reconozca no sólo como alienación bajo la perspectiva de la apropiación en el sentido hegeliano, sino como anti-identidad, como “identidad de lo no idéntico” (Schippling 2007: 71), se acerca una ética en relación a lo culturalmente diferente, “extraño” que resiste a su apropiación y no se define desde lo propio sino desde lo ajeno. Según tal ética, llamada por Waldenfels “ética responsiva” (Waldenfels 1992), nuestra respuesta a una pretensión extraña no debe empezar desde nosotros sino siempre desde lo extraño. Es una respuesta que nos obliga, en el plano individual o en el colectivo, a cuestionar cualquier superación de lo ajeno en la forma de un centrismo como es el eurocentrismo u occidentalismo que representa las pretensiones universalistas del mundo de vida occidental-europeo como modelo único y hegemónico para el resto del mundo (Lazo Briones 2010: 157).

Por ende, una aproximación al muralismo comunitario zapatista debe entenderse como diálogo intercultural dispuesto a renunciar a pretensiones universalistas de la estética occidental. El arte autónomo del mundo indígena rebelde requiere para su comprensión de categorías estéticas propias, autónomas con relación al mundo occidental capitalista

En su investigación sobre “el razonamiento simbólico” a través del arte de danzas de indígenas norteamericanos, Aby Warburg considera que éstos se encuentran en un “estado de hibridación y transición”, porque “viven entre el mundo de la lógica y el de la magia, y su instrumento de orientación es el símbolo” (Warburg 2004: 27). En este sentido podemos entender el arte indígena como interconexión simbólica de estos dos mundos, o sea como “memoria social” de comunidades insertadas en una modernidad capitalista occidental con respecto a su pasado remoto, ancestral y precapitalista. De ahí que sería muy erróneo considerar – de una manera etnocéntrica – el arte indígena como meramente “primitivo” (Boas 1947), vestigio de un pasado remoto; más bien como conexión entre pasado y presente sus creaciones “son al mismo tiempo un arte ‘a secas’ contemporáneo, incluso moderno” (Araiza y Kindl 2015: 33), lo que pone en entredicho también aquellas interpretaciones “que ven en las formas expresivas de los indígenas, arte popular o artesanía, pero no arte” (Díaz Cruz/Guzmán 2011: 179).

Teniendo en consideración la crítica adorniana a la popularización de un arte instrumentalizado como mercancía por la “industria cultural” (Horkheimer y Adorno 1998: 165-212), proponemos entender lo “popular” – concepto generalmente usado en forma muy ambigua – del arte indígena en un sentido auténtico, de lo creado por y para el pueblo, como expresión cultural de los dominados (Scott 2000), el otro arte o “arte otro” (Tapié 1952) diferente y opuesto a la cultura impuesta por los dominantes (Bajtin 1998: último cap.).

En este contexto se plantea la importancia de la “dimensión pragmática” del lenguaje usado por los pueblos originarios en cuanto a la forma en que se relacionan sus palabras con las condiciones sociales y culturales de los mismos. Las lenguas de los indígenas zapatistas, que en su gran mayoría son de descendencia maya – tojolabales, choles, tzeltales y tzotziles – son lenguas de “hombres verdaderos” (Lenkersdorf 1996). Podemos resaltar, según Lenkersdorf, en particular una diferencia fundamental de estas lenguas con las del mundo occidental: su forma no-monológica sino dialógica entre múltiples, por lo menos dos, sujetos. Sus oraciones no siguen la estructura sintáctica familiar para las lenguas occidentales “sujeto – verbo – objeto”, sino carecen del objeto gramatical, al disponer de diferentes tipos de sujetos y verbos de carácter semántico tanto agencial como vivencial. De esta manera las dimensiones sintáctica y semántica del lenguaje indígena se encuentran subordinadas a una praxis comunitaria en la cual la subsistencia de un individuo no es posible sin la de los demás, de la comunidad en su conjunto, las relaciones sociales por ende se conciben como relaciones “nosótricas” entre personas igualitarias y no reductibles a relaciones entre cosas (Bustamante 2013).

III. ARTE INDÍGENA Y RESISTENCIA POLÍTICA: EL EJEMPLO DEL MURALISMO COMUNITARIO ZAPATISTA

En los últimos años se puede observar, a partir del estudio de los movimientos y luchas sociales en Latinoamérica, una revitalización de la noción de lo popular en combinación con la de lo comunitario, “en una doble dimensión: como un horizonte de transformación social y, al mismo tiempo, como una práctica cotidiana de lucha”, alumbrando ambas dimensiones “a una forma no enajenada de ejercicio de lo político” (Linsalata 2016: 19-20) protagonizado por “entramados sociales comunitarios” (Gutiérrez Aguilar 2015: 19).

Teniendo en consideración lo comunitario-popular como rasgo central del activismo político de los movimientos indígenas, se podría pensar que el lenguaje simbólico de los mismos debería encontrar su forma más idónea en un arte realizado no en forma individual, sino colectivamente. De hecho, el arte comunitario o arte de la comunidad (*community art*) implica una

redefinición de los conceptos de artista y de obra de arte: la negación del papel del artista como agente aislado, delegando gran parte de sus funciones tradicionales al grupo comunitario; la negación de una obra de arte distanciada de la realidad social, transformándose la obra en un proceso de interacción social. Sin embargo, hay que señalar un problema importante del arte comunitario. Considerándose este mismo en su inicio como un movimiento radical alejado de la institución arte, con el tiempo ha adquirido un carácter muy diferente al convertirse en una parte integral de las políticas de instituciones culturales y sociales oficiales o en un objeto de enseñanza en centros de arte, perdiéndose con tal instrumentalización el carácter crítico de esta práctica artística (Bishop 2012).

Como arte comunitario no instrumentalizado se nos presenta el muralismo zapatista, el cual – a diferencia del movimiento muralista histórico (principios del siglo XX hasta los años 50) – no se funda sobre trabajos de pintores individuales, sino es resultado más bien de procesos artísticos colectivos, y la responsabilidad de la promoción e impulso de la pintura mural ya no cae en el Estado sino en la autogestión de la respectiva comunidad (Hijar González 2013). El muralismo comunitario zapatista forma parte de una cotidianidad de la resistencia sociopolítica en forma participativa. Esa resistencia se logra en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas en Chiapas, agrupados desde 2003 en cinco centros regionales, llamados “Caracoles”, cuyo funcionamiento político-administrativo está a cargo de gobiernos participativos, “Consejos autónomos municipales” y “Juntas de Buen Gobierno” dentro de los cinco “caracoles” que agrupan varios municipios – de acuerdo al lema de “mandar obedeciendo” y sus principios de “servir y no servirse”, “representar y no suplantar”, “construir y no destruir”, “obedecer y no mandar”, “proponer y no imponer”, “convencer y no vencer”, “bajar y no subir” –, un sistema democrático radical que supera la separación entre lo político, lo social, lo económico y lo cultural y que ha llegado a ser modelo para otros movimientos de emancipación en el mundo (Zimmering 2010). De acuerdo con los principios “caminar al paso del más *lento*, para ir todos juntos” y “preguntando caminamos”, los zapatistas someten a prueba sus ideas de autonomía y las ajustan sobre la marcha de su implementación práctica. Eso tiene como consecuencia que puede haber diferencias entre las comunidades en cuanto a sus formas de vivir su autonomía, jugando las diferentes tradiciones indígenas un papel importante, en congruencia con el objetivo zapatista de crear “un mundo en que quepan muchos mundos”. Autonomía, en este sentido, promueve la participación de todos en la (re)construcción, “desde abajo”, de sus propias identidades colectivas en vez de identificar y absolutizar de manera esencialista “desde arriba” una imagen dominante de identidad. Son identidades que se definen en forma dinámica continuamente de nuevo, como procesos permanentes, teniendo en consideración la no exclusión de otros indicada por el principio zapatista “para todos todo, para nosotros nada”, el cual implica una pretensión universal de incluir a la lucha zapatista, más allá de “nosotros”, a todo aquel que se sienta “abajo y a la izquierda”. Con la consolidación de los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno se ha ido formalizando la resistencia zapatista a la “hidra capitalista” y al gobierno mexicano, una resistencia que implica una “ruptura epistémica” (Mignolo 2010) con los modos tradicionales de la política. Se busca una política independiente del Estado y distanciada a partidos políticos, orientándose a la idea de “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway 2002).

El tomar distancia de formas de organización tradicionales de la emancipación social es un problema muy difícil de resolver, que obliga a expresar algo que no es parte de la experiencia sensible y requiere de nuevos códigos de comunicación entre los hombres acerca de la interpretación de la realidad en la que viven y de un mundo diferente que deseen. Así, aparte de la invención zapatista de neologismos y simbolismos, el enfoque estético juega un papel decisivo

en la apertura de nuevas perspectivas del pensamiento revolucionario. Podemos hablar de una autonomía estética que complementa y es parte de la autonomía política zapatista. A través de obras de arte independientes de y opuestos a los cánones del lenguaje artístico ligados a un sistema de arte contemporáneo mercantil, se expresa una “estética de resistencia” (Weiss 2012), descolonizada con raíces indígenas premodernas, i. e. precapitalistas, como subversión del monopolio simbólico del mundo capitalista. Las paredes de los edificios públicos y de muchas casas privadas en las comunidades están pintadas con murales. Este muralismo es parecido al sistema político-administrativo de los municipios autónomos zapatistas, donde todos los miembros comunitarios toman las decisiones a través de asambleas por el principio “mandar obedeciendo”, siendo todos los murales autorizados por la comunidad. En la mayoría de los casos los mismos comunitarios participan en la elaboración de las pinturas, apoyados por facilitadores nacionales y extranjeros, y acompañados técnicamente por artistas profesionales (Hijar González 2013, Martínez Genis 2015).

IV. MEMORIA SOCIAL, UTOPIA Y CONSTRUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES DE RESISTENCIA COLECTIVAS.

La “memoria social” es una noción central en el pensamiento de Benjamin, donde su diferencia con el “recuerdo” está relacionada con la distinción entre la “experiencia” y la “vivencia”. Mientras que la vivencia (*Erlebnis*), dominante en la modernidad capitalista, se refiere a lo efímeramente novedoso y sensacional percibido por individuos, la experiencia (*Erfahrung*) se desplaza del ámbito del sujeto individual hacia lo colectivamente compartido en cuanto a la vinculación sensorial, emotiva y cognitiva con lo que permanece. Así para Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de la historia* la rememoración del pasado, la mirada hacia lo que ha sido, debe ser lectura de la historia “a contrapelo”, no mera evocación del pasado, simple nostalgia o recuerdo, sino su resignificación, movilización y transformación, iluminándolo mediante “imágenes dialécticas” que lo sincronicen con el presente, lo hagan legible en el presente y éste en el pasado, rompiendo como “tiempo ahora” la continuidad y homogeneidad de la temporalidad abstracta derivada del trabajo abstracto impuesto por el capitalismo bajo el lema de “progreso”, posibilitando un “salto de tigre en el pasado” (Tischler 2010, Löwy 2003: 128).

Volviendo al muralismo comunitario zapatista, sostenemos que su lenguaje visual significa el esfuerzo de ir más allá de un mero medio de comunicación que se limite a nombrar la cosa como dato inmediato. Su forma trasciende un “realismo” en cuanto a la situación actual de las comunidades zapatistas, expresando la experiencia de estas en el sentido enfático en que Benjamin usa este concepto. Su carácter simbólico, ahora lo podemos entender como apertura del mundo presente hacia la memoria colectiva de experiencias históricas relacionadas con un mundo pasado remoto aún no reprimido por la vivencia capitalista y con los conflictos y luchas con el mundo presente. Tal apertura posibilita experimentar la “simultaneidad de lo no simultáneo” (Bloch 1985), percibir el universo como “multiverso” (Bodei 1979) o sea – en lenguaje zapatista – como un mundo donde “quepan todos los mundos que resisten” (EZLN 2005).

La imaginación de otro mundo posible que rompa con el “desencantamiento del mundo” (Max Weber) basado en la subordinación del trabajo vivo bajo el trabajo abstracto, reclamando el fin del “tiempo de reificación” y el comienzo del “tiempo de insubordinación” (Tischler 2004), hace valer, a partir del no como “grito de horror y rechazo” (Holloway 2002), la “utopía del valor de uso” (Echeverría 1998) frente a la continua homogeneización y acumulación del valor de cambio como capital. La creación de un mundo de representaciones indirectas, i. e. no visibles,

es producto del “trayecto antropológico” constante (Durand 2004) entre subjetividades y su medio cósmico y social y llega a nosotros como imágenes simbólicas, que en su conjunto conforman los “imaginarios en la génesis del neozapatismo” (Matamoros Ponce 2005). Fundamental para estos imaginarios es la actualización, a través de la memoria social, de “imágenes solidarias con metafísicas del pasado” (Matamoros Ponce 2016: 138), no en el sentido de imágenes de un mundo trascendental fuera del mundo vivido, sino como “imágenes dialécticas” inscritas en este mismo mundo, trascendentes por vislumbrar su otredad, su “todavía no”. Son imágenes de un futuro guiadas por la memoria comunitaria que ilumina experiencias de un pasado remoto y reciente: las luchas sociales y sus contradicciones, esperanzas frustradas al hacerse consciente la ausencia de algo, realidades posibles, en proceso de ser, anticipando la realidad presente. Son imágenes que abren una dimensión utópica en un sentido no abstracto sino concreto – “utopías concretas” o “sueños soñados despierto” (Bloch 1977 y 2007-2008) – al referirse a un horizonte histórico concreto.

Según Bloch, el arte es “una expedición a la utopía, a la utopía de nosotros mismos” (Bloch 1977: 164). El contenido de la utopía es la esperanza fundamentada en la actualización y reapropiación de las esperanzas del pasado y también en la conciencia y memoria de la desesperanza y de las condiciones reales de posibilidad de superarla, en palabras de Benjamin, huyendo de la barbarie nazi: “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza” (Marcuse 1968: 272). Para Adorno la utopía llega a ser distopía, utopía negativa, ya que insiste en la utopía como “cambio del todo”, lo que rebasa el mero encadenamiento de contenidos de esperanza (Adorno/Bloch 1975) y se fusiona con el pensamiento estético de Adorno, siendo el arte “lugarteniente” de la utopía como cambio del todo, es decir como *totum y ultimum*. De acuerdo a la *Teoría estética* de Adorno, el arte es “esa promesa de felicidad que se rompe” (Adorno 2004: 184), una promesa que debe entenderse no como consuelo sino como crítica de la vida alienada y falsa, la “vida dañada” (Adorno 2006); y es en el arte donde Adorno ve aún fuerza de resistencia contra la racionalización total del mundo, posibilidad de transformación social: “[...] sólo las auténticas obras de arte han podido sustraerse a la pura imitación de lo que ya existe” (Horkheimer/Adorno 1998: 72). Igual a Adorno, también los zapatistas depositan en el arte la utopía de un cambio del todo, de “salvación del mundo moderno” (Kehrmann 2013): Son las artes y no la política que “cavan en lo más profundo del ser humano y rescatan su esencia [...] el arte entonces no trata de reajustar o arreglar la máquina. Hace, en cambio, algo más subversivo e inquietante: muestra la posibilidad de otro mundo” (EZLN – Subcomandante Galeano 2016).

El muralismo comunitario es arte en resistencia. Formando parte de la cotidianidad de la resistencia zapatista en forma de la autonomía política de las comunidades zapatistas, está dirigido a “organizar la esperanza” (Dinerstein 2016: 351) desde las significaciones imaginarias abiertas por la memoria colectiva en contra del olvido. Fortalece como proceso y resultado la unión comunitaria y por ende la construcción de subjetividades colectivas emancipadoras, “antagónicas al ‘todo’ de la sociedad de clases”, del “nosotros revolucionario” (Dinerstein et al. 2013: 144 y 143) con sus valores fundamentales de la dignidad humana y la autonomía.

Desde la perspectiva del pensamiento estético de Adorno, el arte autónomo debe guardar algo como subjetividad. Esa no debe confundirse con la subjetividad del artista en que se reproduciría el problema del poder de disposición sobre el objeto a nivel de la producción de la obra de arte. La crítica de la estética del genio en la tradición del Romanticismo se articula en Adorno, partiendo de un replanteo de la concepción kantiana, como crítica de la idea de una expresión inmediata de la subjetividad del artista en la obra de arte. El arte moderno, según él, no puede mantenerse como un refugio irracional dentro de un mundo racional, un refugio fuera

de las mercancías. La autolimitación del artista es necesaria para que ya no se perciba la obra de arte “de acuerdo al modelo de la propiedad privada” (Adorno 2003: 118) como algo propio de quien la produjo, como objeto, sino más bien para que se la reconozca como sujeto. Al transponer el artista su subjetividad individual a la obra de arte, sometándose a las necesidades de esta, se salva la idea utópica de una subjetividad supraindividual y libre de pretensiones de dominio y el artista “se convierte en lugarteniente del sujeto total social” (ibid., 121-122).

El “nosotros” dentro de las comunidades zapatistas está abierto al “ustedes” (EZLN – Mayor Ana María 1998: 103), ya que rebasa la (re)construcción de una identidad indígena dentro de un entorno capitalista, puesto que si es cierto que “no cabe la vida justa en la vida falsa” (Adorno 2006: 44), es necesaria la lucha contra la vida falsa, la lucha anticapitalista como lucha por la humanidad. El movimiento zapatista en este sentido debe entenderse como “emergencia de una nueva constelación de lucha de clases” (Tischler y Navarro 2011: 67), como “movimiento en contra-y-más allá” (Holloway 2007: 92), como lucha anti-identitaria, ruptura de las identidades, construyendo anti-identidades colectivas. Por ello, como escribe Holloway, “los zapatistas no son un ‘ellos’ sino un ‘nosotros’ [...] Cuando nos sentimos emocionados por las palabras de los comunicados zapatistas, no es un ellos que nos emociona, somos nosotros que nos emocionamos [...] por nuestro propio rechazo a la desilusión” (Holloway 2000: 45). De ahí, la importancia que tiene el zapatismo y su arte para nosotros: construyendo cotidianamente una subjetividad contra y más allá de la dominación por el capital, nos muestra la potencialidad en nosotros mismos para descubrir nuestros deseos de liberarnos de la fantasmagoría que nos impone el fetichismo de mercancía en nuestra propia vida cotidiana, puesto que “todos somos zapatistas”, su lucha “es nuestra” (Holloway 1997: 40).

V. BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W. (2003a): “Dirección única, de Benjamin”. En: Adorno, Theodor W.: *Notas sobre literatura*. Obras completas, vol. 11. Madrid: Akal, pp. 661-666.

—— (2003b): “El artista como lugarteniente”. En: Adorno, Theodor W.: *Notas sobre literatura*. Obras completas, vol. 11, Madrid: Akal, pp. 111-122.

—— (2004): *Teoría estética*. Obras completas, vol. 7. Madrid: Akal.

—— (2005): “Dialéctica negativa”. En: Adorno, Theodor W.: *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad*, Obras completas, vol. 6. Madrid: Akal, pp. 9-391.

—— (2006): *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Obras completas, vol. 4. Madrid: Akal.

—— (2010): “Tesis sobre el lenguaje del filósofo”. En: Adorno, Theodor W.: *Escritos filosóficos tempranos*. Obras completas, vol. 1. Madrid: Akal, pp. 335-342.

Adorno, Theodor W./Bloch, Ernst (1975): “Möglichkeiten der Utopie heute”. En Traub, Harald/ Wieser, Rainer (eds.): *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 58-77.

Adorno, Theodor W./Mann, Thomas (2002): *Briefwechsel 1943-1955*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Araiza, Elizabeth/Kindl, Olivia (2015): “Performance y antropología del arte” En: *Revista Diario de Campo*, tercera época, nos. 6-7, pp. 32-41.

- Bajtin, Mijail (1998): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Barahona Arriaza, Esther (2004): *Teoría de la racionalidad y crítica social en Theodor W. Adorno. Utopía y razón dialéctico-estética en su filosofía*. Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense.
- Belting, Hans (2007): *Antropología de la imagen*, Buenos Aires: Katz.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, Walter (1989): “Tesis de filosofía de la historia”. En: Benjamin, Walter: *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires: Taurus, pp. 175-191.
- (2005): *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- (2007): “Experiencia y pobreza”. En: Benjamin, Walter: *Obras*, libro II/vol. I. Madrid: Abada, pp. 216-222.
- Bishop, Claire (2012): *Artificial bells. Participatory art and the politics of the spectatorship*. London: Verso.
- Bloch, Ernst (1977): *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1985): *Erbschaft dieser Zeit*, Werkausgabe Bd. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp,
- (2006-2007): *El principio esperanza*. 3 vols. Madrid: Trotta.
- Boas, Franz (1947): *El arte primitivo*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bodei, Remo (1979): *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch. Il confronto di Bloch con la tradizione filosofica da Platone a Heidegger*, Nápoles: Bibliopolis.
- Bustamante, Carlos A (2013): “Carlos Lenkersdorf. El tojolabal y la dimensión pragmática de los lenguajes”. En: *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, no 28, pp. 155-170.
- Díaz Cruz, Rodrigo/Guzmán, Adriana (2011): “Miradas posibles: los ojos múltiples del arte y del ritual”. En: *Antropología. Revista oficial del INAH*, no. 92, pp. 178-190.
- Didi-Hubermann, Georges (2015): “Imagen de la crítica”. En: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, no. 7, pp. 370- 386.
- Dinerstein, Ana Cecilia (2016): “Organizando la esperanza: Utopías concretas contra y más allá de la forma valor”. En: *Educ. Soc., Campinas*, no. 135, pp. 351-369.
- Dinerstein, Ana Cecilia et al. (2013): “¿Municipio libre o comunidades autónomas rebeldes? Los zapatistas y la construcción del ‘nosotros’ revolucionario”. En: Dinerstein, Ana Cecilia et al.: *Movimientos sociales y autonomía colectiva. La política de la esperanza en América Latina.*, Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013, pp. 117-146.
- Durand, Gilbert (2004): *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, Bolívar (1998): *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Elias, Norbert (1990): *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.

EZLN (2005): “Sexta declaración de la selva lacandona”. En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es> (5 de enero de 2018).

EZLN – Mayor Ana María (1998): “Discurso inaugural”. En: *Chiapas*, no. 3. México: Era.

EZLN – Subcomandante Galeano (2016): “Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo”. En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-originarios-y-los-sotanos-del-mundo/> (10 de diciembre de 2016).

Geertz, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giddens, Anthony (1997): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.

Gómez, Vicente (1999): *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Valencia: Cátedra.

González Ávila, Manuel (2013): “La Teoría Crítica ante la cultura visual (Actas de un reencuentro imaginario entre Horkheimer, Adorno, Benjamin y Marcuse)”. En: *Revista Signa*, no. 22, pp. 385-400.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2015): *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Bolivia: SOCEE/Autodeterminación.

Habermas, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.

Hijar González, Christina (2013): “Muralismo comunitario en Chiapas. Una tradición renovada”. En: *Nierika. Revista de estudios de arte*, año 2, no. 4, pp. 38-47.

Holloway, John (1997): “La revuelta de la dignidad”. *Chiapas*, no. 5. México: Era, pp. 7-40.

—— (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta, México: Universidad de Puebla.

—— (2007): “Autonomismo positivo y negativo”. 89-93 en Holloway, John et al. (eds.): *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires y México: Herramienta/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 89-93.

—— (2017): “El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina”, en: *Chiapas*, no. 10. México: Era, pp. 41-50.

Horkheimer, Max (2000): *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.

—— (2002): *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1998): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

Kant, Immanuel (2007): *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.

Kehrmann, Detlef R. (2013): “Arte y mito. Acerca de la utopía de salvar el mundo moderno a través del arte”. En: Parrilla Sotomayor, Eduardo E. (ed.), *La utopía posible: reflexiones y acercamientos*, vol. I, Monterrey: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 462-496.

Lazo Briones, Pablo (2010): *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad*. México: Plaza y Valdés.

Lenkersdorf, Carlos (1996): *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales: lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. México: Siglo XXI.

Linsalata, Lucía (2016): “Introducción. Leer las luchas en clave comunitario-popular. Reflexiones desde el México que no claudica”. En: Linsalata, Lucía (coord.): *Lo comunitario-popular en México: Desafíos, tensiones y posibilidades*. Puebla: BUAP, pp. 13-27.

Löwy, Michael (2003): *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marcuse, Herbert (1968): *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: Joaquín Mortiz.

Martínez Genis, María del Carmen (2015): *Arte, signo y resignificación de la palabra en el movimiento indígena de América Latina. Del movimiento zapatista a la resistencia mapuche*. Tesis doctoral. Granada: Universidad.

Matamoros Ponce, Fernando (2005): *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neo Zapatismo*. México: Universidad Veracruzana y BUAP.

——— (2016): “Lo que vale la pena de la experiencia mediada por violencia. Derecho y esperanza en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO)”. En: Linsalata, Lucía (coord.): *Lo comunitario-popular en México: Desafíos, tensiones y posibilidades*, Puebla: BUAP, pp. 119-142.

Mignolo, Walter (2010): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Ricoeur, Paul (2005): *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.

Schipping, Anne (2007): *Interkulturalität im Denken Theodor W. Adornos*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Schweppenhäuser, Hermann (2009): “Wahrbilder und Wahnbilder. Sensuelle und intellektive Konstituentien der Visualität”. En: Schweppenhäuser, Hermann: *Denkende Anschauung, anschauendes Denken: kritisch-ästhetische Studien über die Komplementarität sensativer und intellektiver Relationen*. Münster: LIT, pp. 20-30.

———. (2015): “El arte como memoria social e historiografía inconsciente. Sobre la iconología del Círculo Warburg y la teoría de la cultura de la Escuela de Fráncfort”. En: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, no. 7, pp. 3-19.

Scott, James C. (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.

Tapié, Michel (1952) : *Un art autre : où il s'agit de nouveaux dévidages du réel*. París: Gabriel-Giraud et fils.

Tischler, Sergio (2004): “Tiempo de reificación y tiempo de insubordinación”. En: *Bajo el volcán*, no. 7, pp. 121-137.

——— (2010): “La memoria ve hacia delante. A propósito de Walter Benjamin y las nuevas rebeldías sociales”. En: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, no. 2, pp. 38-60.

Tischler, Sergio y Navarro, Mina Lorena (2011): “Tiempo y memoria en las luchas socioambientales en México”. En: *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales en México*, no. 37, pp. 67-80.

Tränkle, Sebastian (2013): “Die materialistische Sehnsucht. Über das Bilderverbot in der Philosophie Theodor W. Adornos“. *Zeitschrift für Kritische Theorie*, no. 36/37, pp. 86-109.

Waldenfels, Bernhard (1992): “Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena”. *Revista Filosofía Univ. Costa Rica*, no. 71, pp. 1-6.

Warburg, Aby (2004): *El ritual de la serpiente*. México: Sexto Piso.

Weber, Max (1982) “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”. En: Weber, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 39-101.

Weiss, Peter (2012): *La estética de la resistencia*. Hondarribia: Hiru.

Wellmer, Albrecht (1993): *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor Distribuciones.

Zimmering, Raina (2010): *Zapatismus. Ein neues Paradigma emanzipatorischer Bewegungen*. Münster: Westfälisches Dampfboot Verlag.

**TEORÍA CRÍTICA DESDE LAS AMÉRICAS:
OPONER HOY LA TEORÍA CRÍTICA
A LA TEORÍA TRADICIONAL**

GANDLER, STEFAN

TEORÍA CRÍTICA DESDE LAS AMÉRICAS: OPONER HOY LA TEORÍA CRÍTICA A LA TEORÍA TRADICIONAL

La Teoría crítica surge originalmente en la ciudad de Frankfurt, sin embargo, esto no quiere decir que es originalmente una “típica teoría europea o alemana”, al contrario. Los fundadores intelectuales del proyecto científico, así como los financiadores privados (el entonces Estado alemán no lo hubiera sostenido por su posición crítica hacia las relaciones sociales existentes y tampoco por el hecho de que todos sus integrantes habían sido miembros de familias judías) habían sido marginalizados y excluidos de la estructura social alemana y de cierta manera también de la europea. Por ser descendientes de familias judías estos “frankfurtianos” no tenían un real lugar en esta ciudad. Los judíos de Frankfurt – independientemente de su posición social y económica estaban excluidos por ley de las decisiones políticas y marginalizados de la vida social dominante. Si hoy en día este aspecto de la historia del Institut für Sozialforschung está cada vez más a la merced del olvido generalizado, y existe el perverso intento de “renacionalizar” estos excluidos, es justamente para mejorar la fama de aquella parte de la sociedad que los excluyó y es hoy la única que sigue existiendo, ya que la exclusión de la República de Weimar ase transformó en la destrucción física de estos individuos y estas comunidades en el nacionalsocialismo alemán.

Si proponemos, hoy, en 2017, y desde las Américas, retomar el proyecto atascado de este único grupo de investigadores sociales, filósofos, historiadores, lingüistas, abogados, economistas, psicoanalistas y científicos del Estado y de la política, no lo hacemos en contra, o más allá del supuesto origen europeo o alemán de esta tradición socio científica, sino retomando el carácter de excluidos y marginalizados de esta tradición alemana y europea que no “tenía” realmente lugar para los integrantes del grupo, y tampoco para su pensamiento, su forma de analizar la realidad social de su época – o mejor dicho: no quería tener este lugar para ellos ni para su proyecto. Las Américas son, hasta hoy, un lugar tendencialmente subestimados (incluso por sus mismos habitantes y especialistas) para el desarrollo del pensamiento socio filosófico y socio teórico en general, y para el desarrollo de la Teoría crítica y su historia en particular. No se trata ahora –con espíritu combativo y antieuropeo o antialemán–, de comprobar una y otra vez, que también aquí abajo (como diría Kafka) se puede hacer algo, sino más bien, lo que está en el orden del día es simplemente retomar el carácter original, que mantuvo a lo largo de toda su historia, el proyecto de la Teoría crítica, como el que surgió y creció desde la perspectiva amplia, crítica y serena que sólo la posición del no involucrado en las redes de los poderes existentes puede realmente sostener.

El autor de estas líneas está profundamente convencido que Europa no tiene futuro. No tiene futuro en la medida que reniega sistemáticamente a ver con claridad su propia historia, que es, ante todo, una única historia de genocidios, realizados en sus propias tierras, o realizados en tierras ocupadas militarmente en las así llamadas colonias.

El pensamiento crítico que se desarrolló paralelamente a esta historia negada, también se encuentra en una historia de negación: Esta negación puede expresarse incluso en una falsa integración en el supuesto *pool* del pensamiento europeo o de cada nación europea. El ejemplo más llamativo es la Teoría crítica, que comenzó a desarrollarse dentro del Instituto de Investigación Social en la ciudad de Frankfurt/Main en los años veinte del siglo XX.

Esta teoría sólo puede seguir existiendo –a pesar de que *todos* sus autores fueron declarados como “exterminables” por el movimiento popular nacionalsocialista alemán que

había logrado llegar a ocupar el poder político en esta joven nación europea— porque decidieron *a tiempo* salirse, no solamente de Alemania, sino incluso del continente europeo mismo. Walter Benjamin, que pensaba por un tiempo que era suficiente vivir en París en vez de estar en Berlín, para no estar a *merced* de los genocidas nacionalsocialistas alemanes, pagó, con su vida, esta falsa separación radical entre la Alemania nacionalsocialista y otros países, que en este momento no estaban bajo el poder político fascista.

Sólo por haber salido a *América* (en el sentido pleno del término), los miembros de este proyecto único de colaboración científica pudieron seguir viviendo y trabajando. Realizaron esta colaboración científica más allá (e incluso en contra) de los límites disciplinarios establecidos en las universidades, con el fin de entender las raíces más largas y enredadas de las contradicciones de la actualmente reinante formación social.

Después del fin militar del nacionalsocialismo alemán y los otros fascismos europeos, la mayor parte de estos exiliados (como de los exiliados en general), decidieron *no* regresar a sus ciudades de origen. Tuvieron sus razones. Algunos regresaron, pero sin renunciar a lo aprendido en *América* y no sin la protección política y militar de aquellos que los invitaron a regresar. Así es el clásico ejemplo de Max Horkheimer, quien fue invitado por las autoridades militares de ocupación de la zona alemana bajo control militar de Estados Unidos, para refundar, con una orientación no —e incluso anti— fascista, la Universidad de Frankfurt. Theodor W. Adorno regresó en este contexto igualmente a esta su ciudad natal. Este *regreso* es, y esto no hay que olvidar aunque hoy en día se hace todo lo posible en Frankfurt para olvidarlo, sólo pensable y realizable por el apoyo y la protección que brindaba el gobierno de los Estados Unidos y las fuerzas de ocupación estadounidenses.

Resaltamos este aspecto no para festejar de manera ingenua un país y sus gobiernos — que además jugó un papel en la historia mexicana que podría, siendo muy cauteloso, llamarse, por lo menos, *contradictorio*—, sino para resaltar un aspecto central de la historia común que tienen la Teoría crítica de la sociedad así como sus representantes, con la historia de *América*, el continente que surge como moderno, en gran medida por la radical y seria lucha antifeudal, que tuvo como consecuencia la no proliferación masiva de la ideología y la estructura política fascista y nacionalsocialista.

Bajo estas premisas vamos a desarrollar el proyecto de investigación Teoría crítica desde las Américas, que tiene como objetivo resaltar el carácter *americano* de la Teoría crítica de la sociedad en su desarrollo histórico hasta hoy, así como, reanudar a este proyecto desde las Américas, no como una variante *extravagante* o *folclórica* de esta tradición teórica, sino como su expresión más congruente con su propio planteamiento original y el posicionamiento histórico de sus integrantes.

La Teoría crítica surge originalmente en la ciudad de Frankfurt, sin embargo, esto no quiere decir que es originalmente una “típica teoría europea o alemana”, al contrario. Los fundadores intelectuales del proyecto científico, así como los financiadores privados (el entonces Estado alemán no lo hubiera sostenido por su posición crítica hacia las relaciones sociales existentes y tampoco por el hecho de que todos sus integrantes habían sido miembros de familias judías) habían sido marginalizados y excluidos de la estructura social alemana y de cierta manera también de la europea. Por ser descendientes de familias judías estos “frankfurtianos” no tenían un lugar real en esta ciudad. Los judíos de Frankfurt — independientemente de su posición social y económica estaban excluidos por ley de las decisiones políticas y marginalizados de la vida social dominante. Si hoy en día este aspecto de la historia del *Institut für Sozialforschung* está cada vez más a la merced del olvido generalizado, y

existe el perverso intento de “renacionalizar” estos excluidos, es justamente para mejorar la fama de aquella parte de la sociedad que los excluyó y es hoy la única que sigue existiendo, ya que la exclusión de la República de Weimar se transformó en la destrucción física de estos individuos y estas comunidades en el nacionalsocialismo alemán.

Si proponemos, hoy, en 2018, y desde las Américas, retomar el proyecto atascado de este único grupo de investigadores sociales, filósofos, historiadores, lingüistas, abogados, economistas, psicoanalistas y científicos del Estado y de la política, no lo hacemos en contra, o más allá del supuesto *origen europeo o alemán* de esta tradición socio científica, sino retomando el carácter de excluidos y marginalizados de esta tradición alemana y europea que no “tenía” realmente lugar para los integrantes del grupo, y tampoco para su pensamiento y su forma de analizar la realidad social de su época: mejor dicho, no quería tener este lugar para ellos ni para su proyecto. Las Américas son, hasta hoy, un lugar tendencialmente subestimado (incluso por sus mismos habitantes y especialistas) para el desarrollo del pensamiento socio filosófico y socio teórico en general, y para el desarrollo de la Teoría crítica y su historia en particular. No se trata ahora –con espíritu combativo y antieuropeo o antialemán–, de comprobar una y otra vez, que *también aquí abajo* (como diría Kafka) se puede hacer algo, sino más bien, lo que está en el orden del día es simplemente retomar el carácter original, que mantuvo a lo largo de toda su historia, el proyecto de la Teoría crítica, como el que surgió y creció desde la perspectiva amplia, crítica y serena que sólo la posición del no involucrado en las redes de los poderes existentes puede realmente sostener.

La Escuela de Frankfurt ha muerto; y reconocer este hecho es la primera condición para poder ser capaz de retomar su proyecto único, en algún momento. Esta muerte prolongada por varios decenios empezó a más tardar en los años cuarenta y cincuenta con la desintegración de uno de los pocos proyectos exitosos en este siglo, de un grupo de investigaciones sociales no sólo multi sino también interdisciplinario y terminó con la muerte del último miembro o representante de esta escuela. Leo Löwenthal falleció en el año 1994 en Berkley California, donde trabajaba la mayor parte de su vida en la University of California al igual que su amigo y colega Herbert Marcuse. Aunque después de la continua desintegración los autores de esta escuela se desarrollaron cada vez más por su propia cuenta y camino, ninguno de ellos se podría entender sin tomar en cuenta éstos momentos únicos de fructífero intercambio desde finales de los años veinte hasta los cuarenta o cincuenta.

Tampoco se puede entender a estos Autores (los más conocidos son además de los ya mencionados Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Otto Kirchheimer y, con cierta distancia cada vez más grande, Erich Fromm y en una relación muy ambigua Walter Benjamin), sin tomar en cuenta el contexto histórico, social y político en que se desarrollaba la Escuela de Frankfurt. Nace en estos inolvidables años veinte, los cuales eran la última época en la cual el “viejo continente” merecía por última vez la fama –que hasta hoy tiene–, de ser una tierra fecunda para el desarrollo de la cultura y las formas de convivencia en general. Se pueden mencionar como ejemplos: el arte de vanguardia no solamente en el inicio de la Unión Soviética, las obras de teatro moderno (como, por ejemplo, el teatro del absurdo), en la música dodecafónica de Schönberg y Alban Berg, y los proyectos de un reformismo social que merecía ese nombre como por ejemplo en “das rote Wien – la Viena roja”, donde sin precedente se construyeron en pocos meses miles de viviendas para el proletariado y la clase media baja austriaca.)

Inmediatamente después de estos años siguió aquello que la Escuela de Frankfurt concibe como la “ruptura de civilización” y que es todavía mucho menos posible de olvidar que lo anterior, porque está hasta hoy presente en la vida cotidiana no sólo de Europa sino del

mundo entero (a pesar de que se suele negar este último aspecto). Esta ruptura no es Hiroshima o Nagasaki, tampoco es la Segunda Guerra Mundial en cuanto tal, sino es lo que uno de los herederos científicos de la Escuela de Frankfurt – tal vez el más importante – llama *La destrucción de los Judíos Europeos*¹. Raul Hilberg, quien logró escaparse del destino que se preveía para él en la Europa ocupada por la Alemania nacionalsocialista (nazi), dedicó toda su vida a estudiar y documentar este único proceso de una matanza completamente planeada, organizada y llevada a cabo usando los grandes descubrimientos de la ciencia y los métodos industriales más avanzados. Nunca antes y nunca después habría “fábricas de la muerte” más perfectas y más racionalizadas en términos de la “razón instrumental”. Este concepto clave de la Escuela de Frankfurt no se puede entender si no se entiende qué fue lo que pasó en Auschwitz, Treblinka, Majdanek, Sobibor, Bergen Belsen, Dachau, Mauthausen y los otros campos de exterminio y campos de concentración nacionalsocialistas.

Ningún otro concepto de la Escuela de Frankfurt se puede verdaderamente entender sin conocer a fondo – y no solamente de manera superficial – lo que fue este proceso casi completamente exitoso de convertir a Europa en “judenfrei” (“liberado” o “libre de judíos”) como dice la más típica e importante palabra de la LTI (*Linguae Tercii Imperii*).²

Cuando un autor de esta corriente teórica habla de “la desesperación” frente a la cual habría que establecer una “filosofía que pueda ser practicada responsablemente”³, no se refiere a una “desesperación” en general, o de un mundo *sin grandes proyectos*, un mundo donde la clase media tiende a aburrirse (mientras la crisis no la salva del aburrimiento). Se refiere a algo mucho más radical, más profundo, podría decirse, existencial. Se refiere a la desesperación que provoca el conocimiento no superficial del mencionado hecho único en la historia – la Shoah⁴ – en cualquier ser humano no completamente cínico y mucho más todavía en los que apenas se salvaron del “destino” que el movimiento popular nacionalsocialista les había previsto. Toda la Escuela de Frankfurt debería haber perecido en las cámaras de gas si la historia hubiera “cumplido su destino lógico” como después diría Horkheimer.

Pero la desesperación no es solamente la de un sobreviviente, quien siempre tiene familiares y amigos que no pudieron escapar de la “lógica de la historia”, sino también es una desesperación a nivel conceptual teórico. Es ahí donde la Escuela de Frankfurt tiene su principal ruptura con la izquierda clásica, el movimiento obrero y el marxismo tradicional, sobre todo el marxismo dogmático al estilo de la Unión Soviética (en la época de esta escuela cada vez más rígida y estalinista). Es la ruptura con la creencia segura en el papel progresista-revolucionario del proletariado, en la historia de la forma de producción capitalista. Es más todavía: la ruptura con un punto esencial en la percepción del mundo moderno que desarrollaba Karl Marx.

¹ Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*. Trad. Cristina Piña Aldao. Madrid, Akal, 2005. Original: *The destruction of the European Jews*. Ed. rev. y definitiva. New York, Holmes & Meier, 1985. 3 vols.

² Victor Klemperer, *LTI. Apuntes de un filólogo*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona, Minúscula, 2001, 410 pp. Original: *LTI. Die unbewältigte Sprache*. München, Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1969. 286 pp.

³ Theodor W. Adorno, *Mínima moralía: reflexiones desde la vida dañada*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Taurus, 1987, 255 pp., Colección Ensayistas, núm. 274, p. 247.

⁴ Véase al respecto la mejor obra cinematográfica sobre este tema de Claude Lanzmann: *Shoah*, una película de nueve horas, hecha sin ningún actor o material de archivo, sólo con entrevistas realizadas a sobrevivientes o ex guardias de los campos de exterminio nacionalsocialistas. (Desde 1998 existe una versión en español de esta película que fue estrenada en Francia en 1985.)

Mucho se ha criticado a este exiliado alemán de familia judía, pero extrañamente una de sus limitaciones más graves, de mayor transcendencia, casi nunca se menciona en los cientos o miles de textos de críticos de Marx – serios y auto denominados. Es exactamente el punto en que la Escuela de Frankfurt toma la más grande distancia del fundador del *socialismo científico*: esta limitación de Karl Marx *no* es lo que hoy en día se quiere hacernos creer, a saber que no ve suficientemente los aspectos “bondadosos” de la forma de producción capitalista, sino curiosamente es exactamente lo contrario: es su ingenuidad o mejor dicho, su ignorancia, hacia el grado de crueldad al cual puede llevar este sistema económico en una sociedad en la cual está vigente. Marx – en gran parte por la situación histórica en la que escribe – ve sobre todo la *explotación* como la razón del sufrimiento humano extremo que provoca esta formación social. Lo que ve de una manera sumamente limitada es el sufrimiento humano provocado *no* directamente por la lógica económica capitalista, sino inclusive en ocasiones en contra de esta lógica, pero como resultado de la *psicología social* o *de masas* que corresponde a este sistema de producción.

Esto Marx – a pesar de sus observaciones críticas sobre el *Carácter fetichista de la mercancía y su secreto*⁵, sus *Tesis sobre Feuerbach*⁶, y otros textos sobre la *cosificación* y la *enajenación*, partiendo de los cuales⁷ la Escuela de Frankfurt desarrolla su *crítica a la ideología* (*Ideologiekritik*) para tratar de dar explicaciones para la mencionada “ruptura de civilización” – no puede sospecharlo todavía: está fuera de su imaginación, porque en su época todavía es (por lo menos en Europa) inédito que la *maquinaria en sí* (*Maschinerie an sich*)⁸ se use en contra de los intereses de la humanidad, no porque se aplique de manera capitalista (*kapitalistisch angewandte Maschinerie*) sino porque se vuelve todavía más destructiva como fábrica de la muerte.⁹ Marx no podía imaginarse que los grandes capitalistas alemanes en el momento de ver “su” forma de producción amenazada por un fuerte movimiento obrero comunista y socialista opten por la vía de la destrucción generalizada, uniéndose y financiando a un movimiento sumamente antiburgués y – de primera vista – anticapitalista.

Marx se imaginaba mucho más fácil – demasiado fácil – la “muerte” del capitalismo, no podía saber que este sistema de reproducción en su agonía, podría optar por el irracionalismo absoluto, combinado con la razón instrumental altamente desarrollada, para salvarse como

⁵ Véase: Karl Marx, *El Capital. Libro primero. El proceso de producción de capital*. [Tomo I] Trad. Manuel Sacristán. México, Grijalbo, 1979. (Publicación de los primeros dos capítulos como *El Capital* 2) 64 pp., aquí: 4º párrafo del capítulo primero, sobre ‘La Mercancía’, titulado ‘El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto’ pp. 41-54. (Col. Textos Vivos, Coordinador de la Colección: Adolfo Sánchez Vázquez).

⁶ Karl Marx, ‘Tesis sobre Feuerbach’. En: Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana. Crítica de la filosofía alemana más reciente en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus distintos profetas*. Trad. Wenceslao Roces. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, pp. 633-635

⁷ La Escuela de Frankfurt retoma estas ideas Marxianas en parte por vía del texto de György Lukács: *Historia y conciencia de clase*, sobre todo el capítulo sobre ‘La cosificación y la conciencia de clase’. (György Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán. Madrid, Sarpe, 1985. Col. Los Grandes pensadores núm. 59.)

⁸ Véase: Karl Marx, *El Capital. Libro primero, loc. cit.*, capítulo 13.

⁹ Véase al respecto el mencionado estudio de Raul Hilberg o también la obra principal de su maestro académico Franz Neumann, en donde con muchos detalles se comprueba, cómo los nacionalsocialistas en muchas ocasiones violan la lógica capitalista y también la lógica militar para llevar a cabo lo más rápido posible su proyecto principal: el genocidio de los judíos y gitanos europeos. (Franz Neumann: *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional Socialismo*. Trad. Vicente Herrero y Javier Marqués. México, Fondo de Cultura Económica, 1943. 583 p. Col.: Sección de política. Reimpresiones: 1983 [FCE España], 2005 [FCE México].) Original: *Behemoth. The structure and practice of national socialism*. 2ª ed., aumentada por un apéndice sobre los años 1941-1943. New York, Octagon Books, 1943. La segunda edición, ampliada por un apéndice actualizado, ya no se tradujo al español. Un ejemplo es la política de trenes de los nacionalsocialistas: en el momento, cuando la guerra estaba casi perdida, pedía la comandancia del ejército alemán que se les dieran más trenes para fines militares. Esta solicitud se negaba porque se necesitaba una parte importante de los trenes para transportar judíos y gitanos de toda Europa a los campos de exterminio, en su mayoría dentro del territorio polaco ocupado. En términos económicos-capitalistas los campos de exterminio tampoco tenían sentido, sino solamente en el sentido del mencionado proyecto clave del nacionalsocialismo.

proyecto social y económico. Mucho menos todavía se podía imaginar en qué grado iba a participar una parte muy considerable del proletariado alemán y también europeo en este afán auto destructivo del proyecto de la ilustración, de una sociedad donde rigen las ideas de “liberté, égalité, fraternité”.

(Cabe mencionar aquí la gran excepción en Europa occidental de España, en donde la izquierda junto con una parte de la burguesía progresista, se enfrenta de manera armada al proyecto de extrema derecha de tipo franquista, llamando una última vez parcialmente de manera exitosa a la realización de la vieja idea del internacionalismo proletario.)¹⁰

Marx sabía de los posibles “dolores de parto” que podría llevar consigo el tránsito de la forma de producción capitalista a una pos capitalista (socialista o comunista como diría) y para hacer estos dolores más cortos escribió *El Capital* como dice en uno de los prólogos. Pero nunca se hubiera imaginado que este sistema económico, para salvarse, provocase las dos guerras más grandes de la historia y el genocidio más perfecto y rápido de la historia precedente, involucrando a gran parte de los (más) explotados y prácticamente a todos los Estados del mundo.¹¹

A partir de esto se puede explicar por qué la Escuela de Frankfurt siempre se ha visto como objeto de dos tipos de crítica o rechazo, sumamente distintos y hasta contradictorios.

La izquierda dogmática siempre la acusaba y acusa de ser muy floja y hasta burguesa, los llaman “Marxeólogos” por sus referencias (no acriticas) a Marx que no llevan a una glorificación de los movimientos realmente existentes de la izquierda (dogmática), sobre todo de los países del hoy desaparecido “socialismo real”.

La derecha y los conservadores siempre calificaban a la Escuela de Frankfurt de “Marxista”, lo que para ellos era lo mismo que estar en favor del llamado socialismo real.¹² Aunque esta posición es completamente falsa –porque no llega a percibir las muy importantes diferencias entre el marxismo soviético de corte dogmático y la Teoría crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt–, intuye al mismo tiempo algo correcto. En el rechazo de la derecha hacia esta escuela, que a veces llegó a ser más fuerte que su rechazo hacia el marxismo soviético (que por lo menos era una teoría del poder y de cómo defender el poder y con esto comprensible para las teorías conservadoras y derechistas) si intuyeron que la Escuela de Frankfurt es, en cierta manera, más radical en su crítica de la sociedad existente que el mismo Marx y mucho más todavía que el marxismo ortodoxo.

¹⁰ En Holanda también había importante resistencia en contra de los nacionalsocialistas, por ejemplo la huelga general en Ámsterdam en contra de deportaciones de los judíos de esta ciudad – acto único en toda Europa. Véase también el caso de Dinamarca.

En relación a Europa del este habría que mencionar la fuertísima resistencia en Polonia, la Unión Soviética y Yugoslavia. En este último país, a pesar de la ocupación, había una tercera parte del territorio que las tropas de la Alemania nacionalsocialista o de la Italia fascista nunca pudieron invadir por la fuerte presencia partisana. Este hecho nunca se ha perdonado a este país, como se pudo ver en el afán exitoso del gobierno alemán de apoyar la desintegración y finalmente la destrucción de este Estado multinacional.

¹¹ Un detalle: antes de terminar la segunda guerra mundial, en el momento de máxima “productividad” de las fábricas de la muerte – había días en verano de 1944 en los cuales se mataban sólo en Auschwitz veinte mil personas diariamente en las cámaras de gas – todos (!) los países del mundo habían ya cerrado completamente sus fronteras para refugiados judíos y se hicieron así todos cómplices de la Alemania nacionalsocialista. Según Héctor Aguilar Camín se negó, sólo durante el año 1939, la entrada a México a 104 judíos. (Héctor Aguilar Camín, *La frontera nómada. Sonora y la revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1979.)

¹² Otro detalle: en la época del terrorismo de izquierda de la “Fracción del Ejército Rojo (Rote Armee Fraktion)” en los años setenta y ochenta, a los integrantes de esta escuela se les acusaba en la RFA (República Federal de Alemania) de ser los “padres intelectuales” de este movimiento.

En la tradición de la Escuela de Frankfurt, el concepto clave para concebir la dinámica específica de la formación del conocimiento, parcialmente del inconsciente colectivo y de las formas espontáneas de organización de la vida cotidiana, es el de la *cosificación*, heredado de Georg Lukács en "Historia y consciencia de clase", sobre todo el texto: "La cosificación y la consciencia del proletariado". Este concepto tiene, a pesar de su gran relevancia para el entendimiento de la sociedad capitalista, el inconveniente de no poder describir la amplitud real de expresiones de formas de vida cotidiana bajo la forma de reproducción capitalista. De cierta manera, se puede considerar que el concepto de "cosificación" capta la forma específica predominante sobre todo en el noroeste de Europa, que Bolívar Echeverría concibe como "ethos realista". – Esto porque la cosificación implica la incapacidad de percibir las contradicciones de la forma social hoy en día reinante y las redefine como "cosas" incuestionables, eternas e imposibles de cambiar. El "ethos barroco", en cambio, implica la capacidad de percibir estas contradicciones de alguna manera y de vivir con ellos no negándolas, como el ethos realista, sino jugando con ellas, refuncionalizándolas. (De ahí surgen en el "ethos barroco" fenómenos sociales como la sospecha permanente de una posible corrupción, combinada con la convicción que sin ella muchos asuntos se complican demasiado, así como el doble lenguaje, el albur, etcétera.) Pero la forma que coexiste con el "ethos realista" en América Latina, sobre todo en México, a la que Echeverría denomina el "ethos barroco", no está suficientemente percibida en la clásica crítica a la ideología que se basa en el concepto de cosificación. Al mismo tiempo, la teoría de los ethe históricos de Echeverría paga cierto precio para llegar a nuevas aportaciones y recae en algunas limitaciones que habían sido superadas por el concepto crítico de ideología. Al respecto, pienso retomar en este proyecto, entre otras, la pregunta expuesta en el prólogo a mi libro *Marxismo crítico en México*, en dónde advierto:

"En el caso del segundo [Bolívar Echeverría], se debería investigar [...] si se han logrado sus intentos de fundamentación de una teoría no etnocentrista y a la vez universalista, o si él ha arribado a cierto relativismo, privándose a sí mismo, eventualmente, de los medios para una crítica radical de la sociedad y de la ideología. Formulado en términos más generales, se trata de preguntar ¿cuál es el precio de su esfuerzo por superar el universalismo abstracto falso ... ?" (Gandler, 2007: 42)

I. BREVE EXCURSUS: LOS CUATRO ETHE DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA, SEGÚN B. ECHEVERRÍA:

Para aclarar las reflexiones teóricas anteriores, incluimos la siguiente interpretación de una parte central de la teoría de Echeverría (cf. Gandler, 2007: 483-490).

El ethos realista, que hoy en día es el dominante a nivel mundial a partir de su preeminencia en los países del 'centro', niega simplemente esta contradicción y supone que con la creciente fijación en la producción de valores automáticamente también se rescatan y mejoran los valores de uso. Esta negación no es únicamente teórica y pensada, sino que se expresa en una actitud participativa, comprometida en favor de las relaciones sociales reinantes: es una "actitud de identificación afirmativa y militante, con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; con la pretensión de ésta no sólo de representar fielmente los intereses del proceso 'social-natural' de reproducción - intereses que en verdad reprime y deforma - sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo." (Echeverría, 1994: 19-20)

El ethos romántico es para Echeverría un "segundo modo de naturalizar lo capitalista, igual de militante que el anterior, pero completamente contrapuesto a él, implica también la

confusión de los dos términos, pero no dentro de una afirmación del valor sino justamente del valor de uso. En él, la 'valorización' aparece plenamente reducible a la 'forma natural.'" (Echeverría, 1994: 20) En este ethos se niega también la tendencia hacia la destrucción de los valores de uso pero no con una fijación en los valores de cambio como en el ethos realista, sino con la falsa idea de que la actual reproducción económica es organizada según las necesidades reales de los seres humanos, es decir, según la lógica de los valores de uso.

El ethos clásico se diferencia de los dos primeros por no negar la contradicción entre la lógica de la producción de los valores (de cambio) y los valores de uso, pero implica una resignación generalizada ante lo existente, es decir, el "cumplimiento trágico de la marcha de las cosas." (Echeverría, 1994: 20) Este ethos se encuentra acompañado del "distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico", (Echeverría, 1995: 165) toda "actitud en pro o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento" aparece aquí como "ilusa y superflua". (Echeverría, 1995: 165)

El ethos barroco, que en América Latina coexiste en general con el dominante ethos realista, consiste en una combinación paradójica de un sensato recato y un impulso desobediente. Hay en ello el intento - desde la perspectiva de los otros tres ethos *absurdo* - de rescatar el valor de uso *por medio de* su propia destrucción. En este modo de aguantar y percibir la forma de reproducción capitalista, persiste el incansable intento de saltar las barreras existentes para la felicidad humana *después* de haberlas claramente distinguido como insuperables bajo las condiciones actuales. Este ethos comparte con el clásico la capacidad de percibir sin vacilación la tendencia capitalista hacia la destrucción de los valores de uso y con esto de la felicidad humana; con el ethos realista, en cambio, comparte la profunda convicción de que sí se pueden salvar los valores de uso *dentro* de la sociedad reinante. Este ethos es para Bolívar Echeverría "una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil (...), pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza." (Echeverría, 1994: 26-27).

Existe aquí una "combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad". (Echeverría, 1994: 26) Es conservador, porque no se rebela abiertamente en contra del sistema capitalista y porque se opone a la destrucción completa de posibilidades de goce que antes había en parte debido a que son integrantes de una tradicional forma de vida. Es inconforme porque no se somete, completamente, a la lógica del capital, es decir, a la lógica del sacrificio de la calidad de vida de la mayoría de los seres humanos por el bien de las ganancias obtenidas por los propietarios de los medios de producción.

Se trata de realizar aportaciones teóricas para aumentar la capacidad explicativa de la Teoría crítica, para poder ser una herramienta más poderosa para el entendimiento de las crecientes -y cada vez más violentas- contradicciones de la sociedad mundial posguerra (posterior a la segunda guerra mundial). Por lo general se considera, falsamente, que estas aportaciones se hacen sobre todo desde Europa. Las Américas, a pesar de sus grandes diferencias sociales y económicas entre sur y norte, son consideradas en la mayoría de los casos, una tierra "infértil" para la reflexión teórica dentro de las ciencias sociales y la teoría (y filosofía) social. Al superar esta falsa limitación argumentativa, pueden ser liberadas grandes fuerzas productivas dentro de las ciencias sociales (y disciplinas vinculadas con ellas, como la filosofía social) y será posible reanudar el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad que fue iniciado por el grupo de Frankfurt en los años treinta del siglo XX. Este proyecto, en sentido estricto, no fue específicamente "de Frankfurt" (en dado caso fue "de esa ciudad" por la burguesía relativamente abierta, liberal y progresista que existía parcialmente en esta ciudad alemana), mucho menos "alemán" y tampoco "europeo". Esta teoría -y no solo porque sus

autores tenían que huir de la persecución nazi a los Estados Unidos de Norteamérica, es mucho más una teoría que tiene su "lugar" en las sociedades modernas, productoras de mercancías y organizadas socialmente alrededor de los grandes mercados y las respectivas ciudades. Esta modernidad mercantil, aún si existe por supuesto también en Europa y otros continentes, tiene una muy fuerte base histórica, económica, social y política en las Américas. Esto se expresó en los muy tempranos y decididos movimientos de independencia en los EEUU, así como en las colonias españolas en el sur, con sus (posteriores) movimientos de reforma y de laicismo. Esta modernidad mercantil no solamente es el punto central del análisis social y teórico que realiza la Teoría crítica, sino también es el lugar idóneo para realizarla.

Se trata entonces de hacer nuevamente visible, esta "hermandad" entre las Américas y la Teoría crítica, y, partiendo de ella y de las aquí existentes aportaciones, retomar el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad, pero esta vez desde deliberadamente (y no por una huida) desde las Américas.

II. BIBLIOGRAFÍA

- Abromeit, John (2011), *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. New York, NY, Cambridge Univ. Press, 441 pp.
- Adorno, Theodor W. (1975), *Dialéctica negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid, Taurus. 410 pp.
- Adorno, Theodor W. (1969), *Crítica cultural y sociedad*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona, Ariel. 203 pp.
- Adorno, Theodor W. Y Horkheimer, Max (1994), *Dialéctica de la ilustración*. Trad. J. Sánchez. Madrid, Trotta. 303 pp.
- Adorno, Theodor W. (2005), *Escritos sociológicos I. Obra completa. Tomo 8*. Trad. Agustín González Ruiz. 544 pp.
- Balakrishnan, Gopal (ed.) (2003), *Debating Empire*. London/New York, Verso. 172 pp.
- Benjamin, Walter (2002), *Dirección única*. Trad. J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. 95 pp. Madrid, Alfaguara.
- Benjamin, Walter (1994), *Discursos interrumpidos 1*. Prol., Tr. Jesús Aguirre. Madrid, Taurus. 206 pp.
- Benjamin, Walter (2004), *El autor como productor*. Trad. Bolívar Echeverría, México, Itaca. 60 pp.
- Benjamin, Walter (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, Itaca/UACM. 118 pp.
- Claussen, Detlev (2006), *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Trad. Vicente Gómez Ibáñez. València, Universidad de València - Granada. 450 pp.
- Davis, Angela Y. (1981), *Women, Race & Class*, New York, Random House. 271 pp.
- Díaz Polanco, Héctor (2007), *Elogio de la diversidad*. México, Siglo XXI. 224 pp.
- Echeverría, Bolívar (1994), "El *ethos* barroco". En: Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*. México, UNAM/El Equilibrista. 393 pp., pp. 13-36.

Echeverría, Bolívar (1995), *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista. 200 pp.

Echeverría, Bolívar (1998a), *La modernidad de lo barroco*. México, Era. 231 pp.

Echeverría, Bolívar (1998b), *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI. 197 pp.

Echeverría, Bolívar (2006), *Vuelta de siglo*. México, Era. 272 pp.

Gandler, Stefan (2007), *Marxismo crítico en México*. México, Fondo de Cultura Económica/UNAM/UAQ. 621 pp.

Gandler, Stefan (2009), *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica* México, Siglo XXI Editores/UAQ. 143 pp.

Gandler, Stefan (2013), *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México, Siglo XXI Editores/UAQ. 144 pp. ç

Gandler, Stefan (Coord.) (2016), *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*. México, Miguel Ángel Porrúa/UAQ. 256 pp.

Haraway, Donna (1990), *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. N.Y., Routledge.

Heller, Agnes (1993), *A philosophy of history in fragments*. Oxford/Cambridge, Blackwell, 1993. 276 pp.

Heller, Agnes (1999), *A theory of modernity*. Malden, Mass., Blackwell. 313 pp.

Horkheimer, Max (1969), *Crítica de la razón instrumental*. Trad. H. Musena, D. Vogelmann. Buenos Aires, Sur. 195 pp.

Horkheimer, Max (2005), *Sociedad, razón y libertad*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid, Trotta. 165 pp.

Horkheimer, Max (1990), *Teoría crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires, Amorrortu. 291 pp.

Horkheimer, Max (2000) *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona/México, Paidós Ibérica/U.A. Barcelona. 120 pp.

Juanes, Jorge (1984), *Los caprichos de occidente*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla. 267 pp.

Kirchheimer, Otto (1945), *En busca de la soberanía*. México, El Colegio de México. 57 pp.

Lezama Lima, José (1993), *La expresión americana*. México, Fondo de Cultura Económica. 183 pp.

Lezama Lima, José (2000), *Paradiso*. Madrid/México, Alianza Editorial/Era. 607 pp.

Löwy, Michael (1993), *On Changing the World*. New Jersey/London, Humanities Press.

Löwy, Michael (2001), Walter Benjamin. *Avertissement d'incendie*. Paris, Presses Universitaires de France.

Löwy, Michael (1993), "Messianisme et nature dans la culture juive romantique. Erich Fromm et Walter Benjamin". In: D. Hervieu-Leger (ed.), *Religion et Ecologie*, Paris, Cerf.

Löwy, Michael (1996), “Against the Grain’. The Dialectical conception of Culture in Walter Benjamin's Theses of 1940”. In: M. Steinberg (ed.), *Walter Benjamin and the Demands of History*, Ithaca, Cornell University, pp. 206-213.

Marcuse, Herbert (1971), *Para una teoría crítica de la sociedad. Ensayos*. Caracas, Tiempo nuevo. 214 pp.

Marcuse, Herbert (2003), *Razón y Revolución*: Trad. J. Fombona de Sucre. Madrid, Alianza. 462 pp.

Marcuse, Herbert (1969), *Un ensayo sobre la liberación*. México, Mortiz. 94 pp.

Marcuse, Herbert (1969), *Ética de la revolución*. Trad. Aurelio Álvarez Ramón. Madrid, Taurus. 180 pp.

Márkus, György (1986), *Language and Production. A Critique of the Paradigms*, Reidel, Dordrecht, Netherlands. 190 pp.

Márkus, György (2007), Sobre el paradigma de la producción..” In: *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 23, marzo-abril.

Neumann, Franz (2005), *Behemoth*. Trad. Herrero/Marquéz. México, Fondo de Cultura Económica. 583 pp.

O'Connor, James (1984), *Accumulation crisis*. New York, N.Y., B. Blackwell.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1980), *Filosofía de la praxis*. 2nd edition, revisada y ampliada, México, Grijalbo.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1999a), *Entre la realidad y la utopía*. México, Fondo de Cultura Económica. 329 pp.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1999b), *De Marx al marxismo en América Latina*. México/Puebla, Itaca/U.A.Puebla. 263 pp.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2007), *Ética y política*. México, Fondo de Cultura Económica.

Santos, Boaventura de S. (1998), “The Fall of the Angelus Novus”, in: *Current Sociology*, vol. 46, núm. 2, pp. 81-118.

Santos, Boaventura de Sousa, (ed) (2007), *Another Knowledge is Possible*. London, Verso.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do Tempo*. Oporto, Afrontamento.

Schmidt, Alfred (1976), *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. J. Ferrari, E. Prieto. México, Siglo XXI. 244 pp.

**“É NÓIS MEMO!” - FAVELÊS, A LINGUAGEM DO
GUETO - A VARIAÇÃO LINGUÍSTICA
COMO ELEMENTO HUMANÍSTICO DO MOVIMENTO
HIP-HOP**

BRUSA MACIEL, MARCELE

“É NÓIS MEMO!” FAVELÊS, A LINGUAGEM DO GUETO

Cuidado com nós, ôi, cê que num abre o zói, ôi
Essas memo, de um jeito ou de outro nós tamo vindo,
Essas memo, de cabeça erguida chegando lindo!
É esperar pra vê
Bem que nós queria saber falar direito
Mas de dez na favela é um Pasquale e nove seu
Creysson

O Rap é o troco (Inquérito)

I. O SURGIMENTO DO HIP-HOP

Nova York, assim como outras grandes cidades dos Estados Unidos, também foi tomada por conflitos étnicos, migração urbana e enfraquecimento da indústria nos anos 60. Durante a grande crise norte-americana, a superpopulação nas periferias fez com que os negros migrassem para o sul dos bairros, onde não havia infraestrutura adequada e nem moradia suficiente para todos. Sem escolas, trabalho e lazer, a população estava descontente e revoltada. Segundo Souza (2005), “essa realidade acentuou as diferenças sociais, elevou a discriminação racial e favoreceu o acesso à criminalidade e às drogas, propiciando a formação de gangues que começaram a lutar entre si no Bronx”.

Foi nesse contexto que jovens negros e pobres começaram a promover festas comunitárias como forma de lazer. Nessas festas eram realizadas as batalhas artísticas de dança e rima, que davam oportunidade para que eles se expressassem e demonstrassem o orgulho de suas origens. Eram os primeiros tempos do que viria a ser chamado de *hip-hop* (expressão que vem do inglês e que significa “mexer os quadris” ou “jogo de cintura”), manifestação que começou a se intensificar e instituir, por meio da arte, uma ligação entre elementos políticos e ideológicos, e uma forma de apresentar as experiências vividas nas periferias, como o preconceito, a drogadição e a criminalidade e o total desrespeito aos direitos humanos.

Foi África Bambaataa, *disk jockey* (DJ) criado no Bronx, quem organizou o movimento *hip-hop*. Foram definidos, então, os quatro elementos originais do *hip-hop*:

- 1º - DJ (*disc-jockey*): homem que fornece as batidas para o MC rimar.
- 2º - MC: mestre de cerimônias, o *rapper*, o cantor.
- 3º - B boy: quem dança *break*, dança de rua.
- 4º - Grafite: um gênero de expressão artística do *hip-hop*.

Para Michel De Certeau (1994), a cultura é “um sintoma da existência para onde refluem os problemas com os quais uma sociedade está em dívida, sem saber como tratá-los”. Bambaataa utilizou uma mistura de gravações de diferentes tipos de música para criar *Raps* – funk, som

eletrônico e canto falado, e com o *rap* como elemento musical do *hip-hop*, o jovem conseguiu verbalizar as suas vivências. Assim, o *rap* passa a representar não apenas um tipo de música, mas um estilo de vida. Daí o seu “sentido cultural”.

Um quinto elemento, chamado “conhecimento/consciência”, foi acrescentado ao *hip-hop* pela *Zulu Nation*, Organização Não Governamental (ONG) fundada por África Bambaataa em 1973. O objetivo da ONG é ajudar os jovens, principalmente tentando diminuir os índices de violência por meio da arte.

Nos anos 80, o *hip-hop* tornava-se um dos estilos mais fortes e lucrativos da indústria da música.

II. HIP HOP NO BRASIL

No Brasil, o *hip-hop* chegou nos anos 80. Na rua 24 de maio, em São Paulo, eram vendidas revistas e discos de *rap*. Alguns dos primeiros artistas a cantarem *rap* no Brasil foram *Os Jabaquara Breakers*, *Os Gêmeos*, *Os Metralhas*, *Nelson Triunfo*, *Thaíde & DJ Hum* e *MC/DJ Jack*. Porém, foi em 1997, com o álbum *Sobrevivendo no inferno* e com a música *Homem na Estrada*, dos *Racionais MCs*, que o *hip-hop* brasileiro se popularizou. Para Alves (2009), a banda conduziu a uma nova forma de se pensar o que ocorre nas favelas dos grandes centros urbanos do país. O *hip-hop* passa de uma simples manifestação artística de rua, a um fenômeno cultural de aglutinação de forças a serviço de uma juventude esquecida na periferia, que encontram uma forma de expressão cultural alternativa à criminalidade, uma visão otimizada da vida na favela”. Por aqui o *hip-hop* também tem a função social de representar a periferia. O MC procura, por meio de um vocabulário acessível, estabelecer um diálogo com os moradores para melhorar sua realidade. Ele vê seu papel dentro das comunidades como uma missão, uma luta, um compromisso. Seu trabalho é realizado por meio da música e também das oficinas de *hip-hop*.

Essas oficinas são desenvolvidas em todo o Brasil. Os integrantes da *Zulu Nation* Brasil, por exemplo, realizam ações em parceria com segmentos governamentais, não governamentais e privados, na construção de políticas culturais e sociais, que contribuem para a eliminação da exclusão social. Atuam na grande São Paulo desde 1992, com a coordenação do projeto *Rap... ensando a Educação*. Eles utilizam a cultura *hip-hop* como ferramenta na inclusão dos jovens da periferia no processo de construção do conhecimento com relação à arte, cultura, cidadania, participação e transformação social e política. Outro exemplo é o do grupo de *rap* paulista *Inquérito*. O líder do grupo, Renan Inquérito, realiza oficinas nas periferias, nas penitenciárias, em presídios de regime semiaberto, regime fechado e em presídio feminino. O Inquérito é conhecido por utilizar a música como ferramenta de transformação e interferência social. Além de MC e compositor, Renan Inquérito é professor (mestre em geografia pela Unicamp e doutorando em geografia pela Unesp). Em 2015, percorreu mais de 40 escolas com a *Parada Poética*, atividade em que faz shows e promove debates, também desenvolvidas em unidades da Fundação CASA (Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente), correspondente ao CASE (Centro de Atendimento Socioeducativo de Caxias do Sul).

Em Caxias do Sul existem dezenas de grupos e ativistas de todos os elementos do *hip-hop*. Um dos grupos de *rap* da cidade é o *Poetas Divilas*, que também segue a linha do quinto elemento do *rap*. Dois dos seus integrantes foram entrevistados para este estudo. O *Poetas Divilas* surgiu no ano de 1997, em Caxias do Sul, com o objetivo de levar informação a todas as comunidades de baixa renda e resgatar principalmente as crianças e os adolescentes da criminalidade. A participação em oficinas proporciona a esses jovens em situação de vulnerabilidade social a oportunidade de aprender um pouco da cultura *hip-hop*. O MC Chiquinho Divilas promove esse trabalho com os detentos da PICS (Penitenciária Industrial de Caxias do Sul), com crianças e adolescentes das

escolas do município, com os jovens do CASE, além de trabalhar com os participantes do POP-RUA, projeto da prefeitura que dá suporte a moradores de rua, e falou dele durante a entrevista:

(...) são mais de 20 anos de ativismo, ah eu preciso expor a minha ideia, não fico em cima do muro, entendo que o quinto elemento ele é, sim, o mais importante para a cultura e é com esse quinto elemento que a gente entra literalmente pela porta da frente das escolas, falando sobre a linguagem, sobre a autoestima, sobre a ressignificação da identidade do jovem pobre, e aí que nós conseguimos então injetar essa autoestima, né, nessa molecada, ou seja, eu nasci no gueto, eu não sou mais, mas eu não sou menos do que ninguém e através do estudo, através do trabalho, através de todas essas adversidades que existem, é que nós vamos vencer. (...)

III. A LINGUAGEM

Embora pertencentes à mesma realidade linguística, ou seja, falantes da língua portuguesa, quem desconhece as gírias se depara com um universo desconhecido ao estudar a linguagem do *rap*. No presente estudo, será usada expressão “linguagem do rap” como referência às suas gírias. Para a compreensão de tal realidade, dois foram os entrevistados do presente estudo:

Jankiel Francisco Cláudio (Chiquinho Divilas), 35 anos. Caxiense. Graduado em Relações Públicas, pós-graduado em Gestão Estratégica de Pessoas, Mestre em Diversidade Cultural e Inclusão Social pela Feevale. “Também sou graduado e pós-graduado nas ruas”, disse Jankiel durante a entrevista.

III.1 Marcelo Colaziol dos Santos (Marcelinho Paulista), 37 anos. Paulista. Graduado em Design Gráfico.

Inicialmente foi tratada junto aos entrevistados a questão da homogeneidade da linguagem. Segundo os entrevistados, a internet fez com que a linguagem do *rap*, com suas gírias, fosse “globalizada”. A mistura estabelece o que os entrevistados chamam de “dialeto do *rap*”. Não está sendo levado em consideração, neste estudo, a definição de dialeto de acordo com estudos linguísticos, considerando que o termo foi introduzido pelo entrevistado Marcelo Colaziol dos Santos, que lembra que o que ele chama aqui de dialeto, apelidado por ele e por Jankiel de “favelês”, é vivo e está sempre em transformação:

É uma metamorfose. A gíria sempre evolui. Então, por exemplo, gírias que nós usávamos lá no início do *hip-hop*, há vinte anos, a gente às vezes tem que readaptar pra realidade de hoje, né? (...) Modifica muito, até pela questão da internet com esses cruzamentos, com a galera do Rio, São Paulo, Porto Alegre, vem gíria dali, vem gíria de lá, a gurizada às vezes absorve um pouco daqui e vai pra lá. Então ele, ele é muito dinâmico, né. O favelês é muito dinâmico, assim que vai se transformando.

Segundo Mollica e Braga (2003), embora não se apliquem os julgamentos de valor, os padrões linguísticos estão sujeitos à avaliação social positiva e negativa e podem determinar o tipo de inserção do falante na escala social. Para Jankiel e Marcelo, essa questão direcionou o modo com que responderam aos questionamentos durante a entrevista. Os dois disseram que não usam a linguagem (gírias) do *rap* fora dos grupos de *rap*, fora da comunidade e fora das conversas virtuais com pessoas desses grupos, o que indica uma variedade diafásica (remete a situações de formalidade ou informalidade). Durante a entrevista, Jankiel citou a questão do uso da linguagem do *rap* durante uma entrevista de emprego:

Bom, assim como têm diversas línguas no estilo, profissionalmente, o mediquês, o juridiquês, né, o favelês é muito muito louco (...) Então se eu chegar na entrevista de emprego, porque eu preciso tramar, porque eu preciso sustentar a família, segurar toda a onda, né, se eu chegar na entrevista

de emprego, de boné, de brinco, e falando em favelês, a gente sabe que o cara vai, ah, vai agradecer, e quando tu entra na entrevista de emprego e eles dizem qualquer coisa a gente te liga, você já sabe que nunca mais vai te ligar, né? Então ali tem toda essa questão, né. Se eu chegar e falar “pode crer, é nós, to a fim desse trampo, aê véi, ta ligado, né?” Ah, possivelmente eu não vá conseguir.

Nesse sentido, Jankiel também falou da questão do preconceito linguístico.

(...) quando a gente sofre preconceito pela nossa forma de se comunicar, né, que a gente tenha essa autoestima e falar: não, é nós memo e o que é o nós memo, né? É nós memo. Professor de português certamente já iria nos corrigir, né, como um erro de concordância, mas não, é nós memo significa que esse é o Chiquinho do coletivo, esse é o Chiquinho e o Paulista, e serve para que a gente possa falar que esse é, é só o Chiquinho ali, mas ele ta representando um coletivo, então o *rap* ele mostra essa aproximação também mesmo que antagônica, às vezes até difícil de traduzir isso em união, mas “é nós memo” significa que a gente representa não só a cultura, mas também uma comunidade, o *gueto*, a periferia, seja como queiram falar, queiram expressar.

Para Bourdieu (1996),

“numa sociedade onde a diferença é cada vez mais acentuada, as palavras recebem significações as mais diferentes. O recurso a uma linguagem neutralizada se impõe sempre que se trata de estabelecer um consensus prático entre agentes ou grupos de agentes dotados de interesses parcial ou totalmente diferentes; quer dizer, evidentemente, em primeiro lugar, no campo da luta política legítima, mas também nas transações e interações da vida cotidiana”.

Nesse sentido, Jankiel usou algumas palavras usadas na linguagem do *rap* em momentos da entrevista, até mesmo explicando o significado delas. Já o entrevistado Marcelo, não usou a linguagem do *rap*, nem mesmo diante da tentativa de convergência da entrevistadora. O fato de estarem sendo entrevistados por estudiosa que não fala a linguagem do *rap* dificultou a fluência dos termos. A gravação das entrevistas reforçou esse comportamento. Para Alves (2009), “ainda que se preocupem em falar diretamente para os outros ‘manos’, e isso fica claro na linguagem escolhida na forma de vestir e ter atitude, eles compreendem a necessidade do diálogo com outros segmentos sociais”.

Segundo Bortoni-Ricardo (2009), “a entrevista difere de uma conversa espontânea porque está sujeita a regras mais rígidas de sequência. Obedece a um sistema pré-determinado de tomada de fala e se estrutura em pares adjacentes que consistem de elicitación e resposta”. Há dificuldade em transformar uma entrevista estruturada numa entrevista espontânea, descontraída, o que poderia ter ocorrido se a pesquisadora tivesse oportunidade de participar da comunidade como observadora. Algumas variações linguísticas características dos rappers, contudo, puderam ser observadas nos seguintes trechos da entrevista:

O teu trabalho social começou quando? Chiquinho: Esse trabalho, ele começou bem antes de surgir os Poetas Divilas, né. Assumimos isso em 97, eu e o Paulista, mas quando ele veio de São Paulo, literalmente com os discos de *rap* debaixo do braço, ele mostrou para a juventude ali da Zona Oeste. Daí então aquela música foi justamente uma bússola para que a gente pudesse seguir um rumo para nossa vida, né? Cercado de patifarias, cercado de tretas, de drogadição, criminalidade, nós precisávamos tomar um rumo, né. E foi exatamente os discos dos *Racionais*, *Sistema Negro*, *Bog*, *BNN*, que apontaram esse caminho.

(...) porque quem nasce no *gueto* já nasce nas treta, já nasce no rolo, já sabe qual é que é essa questão até quando falta um açúcar na casa do vizinho lá, para pedir uma xícara de açúcar, já sabe esse efeito até de coletividade, até tem um *rap* que fala, aqui meu irmão é cada um por si, mesmo se sei, não sei; se sei, digo não vi”. Então a gente nasce direta ou indiretamente envolvido com tudo isso, com a criminalidade, com a drogadição, tu sabe o irmão que passa o bagulho, tu sabe o irmão que ta envolvido na treta, já com os cano na cintura, tu sabe quem é o cabeça de lata que se diz que é bandido, mas não tem 20 reais pra comer um xis, infelizmente, ele paga até mesmo com a própria

vida, por ser um linha de frente, mas tem outra galera por trás muito mais forte, muitas vezes nem no centro da banda, nem na quebrada anda, e não se sabe quem é.

Em outros momentos, os próprios entrevistados falaram da questão da linguagem. Para isso, foi necessária interferência da entrevistadora. Trata-se de questões metalinguísticas propostas ao final da entrevista.

Cara, hip-hop nós traduzimos, isso é balançar quadril, mexer quadril. Mas a gente prefere fazer uma tradução, mais objetiva, e também mais não somente para o segmento do hip-hop, hip-hop significa jogo de cintura, e pra que a gente pudesse chegar até aqui hoje, a gente usou muito jogo de cintura. Não só o que tem a vida no rap, mas a dona Maria, o metalúrgico, todos que trabalham, que têm dois, três filhos pra sustentar, chega em casa e é recepcionado pelo cheiro horrível, pela falta de saneamento básico, pelas frestas quando entra o vento no inverno, né. Então todos nós, da periferia, o trabalhador, a trabalhadora, têm, e é necessário esse jogo de cintura.

(...) Então essa forma de se comunicar, tu nasce com isso, então o rap dentro das nossas próprias letras vocês podem acompanhar a gente faz um jogo de cintura, que tem a gíria, nós temos o que muitas vezes a gente fala, né, entre o intelectual, entre o menestrel, entre o ambulante, entre o acadêmico, pra que a gente possa conseguir atingir o maior público. Mas é claro que nós somos enraizados no gueto.

Além das entrevistas, foram utilizadas letras de músicas para o entendimento da linguagem do rap. Em alguns casos, as expressões são conhecidas ou passíveis de entendimento. Em outros, foi necessária ajuda dos entrevistados para o entendimento completo.

DIA DOS PAIS (INQUÉRITO):

Meti uma peita preta vesti uma luva escura (peita: camiseta)

Juntei uns troco pra floricultura.

Queria te dar outro presente, oh pai, uma beca

Uma camisa do timão, um cd, sei lá, do Zeca

Mas fazer o que, né?

O senhor que escolheu, preferiu o crime do que a família e deu no que deu.

Pôs no peito dos gambezinho medalha de bronze (gambezinho: policial / medalha de bronze: medalha que o policial ganha quando mata um bandido)

Passou a fazer aniversário 2/11.

Meteu os ferro, roubou que roubou até umas hora, hein!!! (meteu os ferro: roubou / até umas horas: muito)

E onde cê tá morando agora?

A sete palmos, longe da mãe, de mim e da Roberta

JESUS CHOROU (RACIONAIS MCS):

Uma fita me abalou na noite anterior (uma fita: alguma coisa, uma “cena”)

- Alô!

- Aí, dorme, em doidão, mil fita acontecendo e cê aí (muitas coisas acontecendo e você aí...)

- Que horas são??

- Meio dia e vinte ó

A fita é o seguinte ó (“a cena” é a seguinte)

Não é esqueirando não (esqueirando: aumentando)

Fita de mil grau (“fita quente”)

Ontem eu tava ali de CB, no pião (CB: moto, pião: dando “uma volta”)

Com um truta firmeção (truta firmeção: cara legal, amigo)

Cê tem que conhecer

Se pam, cê liga ele vai saber de repente (se pam (se pa ou se pum são variações) – de repente)

Ele fazia até um *rup* num passado recente

- Uhum

- ...vai vendo a fita

Cê não acredita

Quando tem que se é Jão, (hã) pres'tenção (Jão: pessoa)

Vai vendo: parei pra fumar um de remédio (parou de fumar maconha para se sentir bem)

Com uns muleque lá e pá, trafica nos prédios

Um que chegou depois, pediu pra dar uns 2 (dar uns 2: fumar maconha)

Qual, um patrício ó, novão e os carái (patrício, novão: amigo)

Fumaça vai, fumaça vem ele chapou o coco

Se abriu que nem uma flor, ficou louco

Tava eu, mais dois truta e uma mina

Num Tempra prata, show, filmado, ouvindo Guina (Guina: música do Racionais MCs)

Ih, o bico se atacou ó, falou uma pá do cê (o bico: as pessoas que estavam com ele / uma pá: muitas coisas)

- Tipo o quê?

- Esse Brown aí é cheio de querer ser

Deixa ele moscar e cantar na quebrada

Vamo ver se é isso tudo quando ver as quadrada (quadrada: arma, pistola)

Periferia nada, só pensa nele mesmo

Montado no dinheiro e cês aí no veneno (veneno: dificuldade)

E eu? Só registrei né, não era de lá (só registrei: só ouvi)

CAXIAS VAI TREMER (POETAS DIVILAS)

Tá tudo em casa, Marechal Floriano!

Rapaziada cem por cento, eu não me engano!

Se a fita é essa nego, é só chegar!

Mas se for parasita, da esquina pra lá!! (parasita: pessoa que “não quer vencer” e se apoia nos outros / da esquina pra lá: longe)

Tin tin! firma um brinde pros parceiros!

Dos campos a rs, um salve pros guerreiros! (salve: cumprimento dos rappers)

A falta de concordância entre termos das orações é outro aspecto observado nas músicas que não ocorreu nas entrevistas, porém, foi citado pelos entrevistados. Considerando que um dos entrevistados tem curso superior e outro é mestre, não era esperado esse evento de fala que é comum nas letras das músicas, configurando uma variação linguística. Veja alguns exemplos:

“Minha diversão era os campinho sem grama

as trave de bambu, as guerrinha de mamona”

(Meu Super Herói – Inquérito)

“Duvido que eles nunca ouviu Racionais

Poucas palavras, tio, vou ser breve

Se a história é nossa

Deixa que nóis escreve” (Poucas Palavras – Inquérito)

Segundo Mollica e Braga (2003), um exemplo de variação linguística é a concordância entre o verbo e o sujeito, pois se realiza através de duas variantes, duas alternativas possíveis e semanticamente equivalentes: a marca da concordância ou ausência no verbo. Para Pierre Bourdieu (1996), “linguagens são construídas em conformidade com a disposição de capitais; culturais, econômicos, sociais e simbólicos”. Nesse sentido, já existem na internet inúmeros sites que trazem “dicionários do hip-hop”. Entre eles, este que segue, retirado do Portal das gírias:

Abraça – Acredita

Açúcar – Covarde

Aviãozinho - Pessoa que leva e traz coisas

Banca a minha - Pagar a conta

Beat - A batida, vítima (duplo sentido)

Beatbox - Imitar diversos sons com a boca.

Beck, Baseado, Bagulho - Cigarro de maconha

Boca de ferro – Arma

Cama de gato - Armadilha, cilada

Canela seca – Arma

Cata louco – ônibus

Caixinha – Polícia

Chapado - Dá hora, legal, maneiro ou drogado

Chegado – Amigo

Cliáca - Detentos que sofrem abusos sexuais de outros detentos

Colar o brinco – Bater

Crew - Grupo de DJ'S, MC'S ou dançarinos de Break

Dá a letra - Contar a história
 Da hora – Legal
 Dar um tiro - Cheirar uma farinha (Cocaína)
 Deu chapéu - Enganar, enrolar
 Deu milho – Vacilou
 Disavessa – Confusão
 Dois palito - Ser rápido
 É o que liga - Bom, melhor
 Embaçado - Demorado, perigoso, chato
 Entrar numas erradas - Ir para o mundo do crime
 Esquema "X" - coisa certa
 Fazer a correria - Realizar um projeto
 Ficou pequeno - Não tem perdão
 Firmeza - Com certeza
 Fita forte – Roubo
 Gaiola - Cadeia, cela
 Gambé – Polícia
 Gega - Cama de cadeia
 Goma – Casa
 Guardado – Preso
 Loqui - Otário, bobo
 Mandar um salve - Mandar lembranças
 Mano - Maluco, cara, parceiro (duplo sentido cumprimento ou ofensa)
 Marreco - 1 Real
 Marcou – Vacilou
 Miliano - Muito tempo
 1000 (mil) Grau - Muito Legal, muito Louco
 Mina – Mulher
 Nó no sapato - Se matar, cometer suicídio
 Nóia – Viciado
 Os zome – Polícia
 Paletó de madeira – Caixão
 Papel - Farinha (cocaína)
 Passar um pano - Dar uma olhada
 Pavilinho - Filho, mascote
 Pedreira - Nóia ou DJ ruim
 Perreio - Muita vontade

Q.S.L - Entendeu, entende
 Qual é o pó? - O que está pegando?, O que foi?
 Quebrada – Lugar
 Rodou - Foi preso, foi pego
 Sangue bom - Chegado, pessoa legal, gente fina
 Sentar o dedo - Matar, atirar
 Sentar a madeira - Matar, atirar
 Tá tirando?- Tá me zuando
 Toy - Pessoa que se insere no movimento só para ganhar dinheiro, aproveitador
 Treta - Confusão, briga
 Trinca testa - Maconha, canabis, baseado
 Trampo – Trabalho
 Truta - Parceiro, amigo
 Uma-f - No caso uma farinha (Cocaína)
 Uma-p - Uma pedra (Crack)
 Vacilão - Bobo, a quem os outros enganam facilmente
 Vai subir - Vai morrer
 Você vai cair!- Vai morrer
 Veneno - Dificuldade

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O movimento *hip-hop* abarca uma situação de linguagem verbal e não verbal no sentido de demonstração de ideologia, por meio de modos de vestir, de desenhar, de se expressar. O *rap*, como forma escrita e musicada dessa linguagem, se expande com gírias que perpassam o “gueto”, local de nascimento do *hip-hop* e se alastra por meio de programas de televisão aberta que atingem milhares de telespectadores. Porém, como constatado em entrevista com os falantes do “favelês”, que consideraram importante traçar um paralelo com a palavra “dialeto” para explicar seu modo de se comunicar (possivelmente pela familiaridade de conviver com um dialeto, neste caso o dialeto da região de imigração italiana no sul do Brasil, onde vivem), ainda há preconceito em relação ao modo de falar comum entre os rappers. Iniciam, então, uma série de tentativas de convergências para que haja aceitação em situações de uso comum da língua, como em uma entrevista de emprego. Tais convergências escancaram a questão latente do preconceito linguístico, a ponto de ser considerado inapto o candidato à vaga que usar determinadas gírias comuns na periferia e, conseqüentemente, usadas pelos rappers. O desconhecimento do que são as variações linguísticas faz com que haja esse tipo de pré-julgamento. A aceitação das diferenças e a compreensão da língua como organismo vivo e, por isso, em transformação, é uma possibilidade clara de abertura ao diferente, à diversidade, como forma de negação ao preconceito. Os relatos explicitados pelos marginalizados em letras de *rap* constituem uma fonte rica e transformadora para entendimento da realidade de quem clama pelos direitos sociais desde a década de 70, em diferentes partes do mundo. Quando se trata de trazer à tona, à vista da sociedade, questões que constituem claro desrespeito aos direitos humanos, o uso da gramática convencional não pode ser, de forma alguma, basilar. O contato com os falantes do favelês propiciou, ademais, a incipiência de sensibilidade e a expansão

de horizontes linguísticos, obtidos por meio de um contato que, conquanto breve e limitado pelas circunstâncias, demonstrou-se extremamente valioso e produtivo. A premência da efetivação de um saber linguístico alicerçado na heterogeneidade, na diversidade e na abrangência reclama, não obstante os inestimáveis avanços empreendidos por diversos, renomados e aclarados linguistas, ainda hoje, concreção. É dever do professor da língua, enquanto profundo estudioso de suas especificidades, engajar-se nesta empreitada, buscando, na riqueza diversa e incomensurável do fenômeno linguístico, os instrumentos necessários para a sua realização: a desconstrução de preconceitos, hoje e sempre recorrentes, só se perfaz por meio do reconhecimento de que somente a real pluralidade, e não a rígida e fossilizada unidade, possibilita a verdadeira emancipação e plena realização do homem enquanto tal. Um salve, pois, à diversidade.

V. REFERÊNCIAS

ALVES, Adjair. *O Rap é uma guerra e eu sou gladiador: um estudo etnográfico sobre as práticas sociais dos jovens hoppers e suas representações sobre a violência e a criminalidade*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 2009.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. *Problemas de comunicação interdialeto*. Tempo Brasileiro. Jul-dez 1984.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 1995. Campinas: Papirus. Coleção Travessia do século. 1994.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MOLLICA, Maria Cecília; BRAGA, Maria Luiza. *Introdução à sociolinguística: o tratamento da variação*. São Paulo: Contexto, 2003.

SOUZA, Jusamara Vieira; FIALHO, Vânia Malagutti; ARALDI, Juciane. *Hip hop da rua para a escola*. Sulina: Porto Alegre, 2005.

Sites:

<http://www.zulunationbrasil.com.br/zulu/quemsomos.html>

<http://portaldasgurias.blogspot.com.br/2010/05/gurias-de-hip-hop.html>

<http://www.raisonsoficial.com.br>

<http://www.rapnacional.com.br>

<http://www.capao.com.br/diaeto.asp?letra=A>

**DEL HOMBRECILLO JOROBADO
Y OTROS CUENTOS: WALTER BENJAMIN
Y LA LITERATURA INFANTIL**

GUIDARELLI MATTIOLI GUTIÉRREZ, RITA

DEL HOMBRECILLO JOROBADO Y OTROS CUENTOS: WALTER BENJAMIN Y LA LITERATURA INFANTIL

I. PRIMERA PARTE: DE CUENTOS DE HADAS Y OTROS RELATOS

Dice Bruno Bettelheim que en los cuentos de hadas el bosque es un lugar extraordinario. La heroína/el héroe del relato se interna entre los árboles oscuros para perderse y, tras vivir una serie de aventuras y superar varias pruebas (con frecuencia tres), sale del bosque como una persona completa, fortalecida por todo aquello que aprendió durante el extravío y con recursos internos que ignoraba tener. “En los cuentos de hadas —escribe el psicoanalista alemán—, el perderse en el bosque significa, no la necesidad de ser encontrado, sino, más bien, la urgencia de encontrarse a sí mismo” (Bettelheim 2013: 295).

Siguiendo a J.R.R. Tolkien, filólogo inglés y emblemático autor de literatura fantástica, Bettelheim define los cuentos de hadas en términos amplios. No se trata en exclusiva, aunque sí primordialmente, de relatos transmitidos de boca en boca como parte del folklor de pueblos diversos. Y es que ni siquiera todos estos cuentos pertenecen de manera estricta a aquel género de historias. Los cuentos de hadas —*fairytale*s en inglés, *contes des fées* en francés, *fiabe* en italiano y en alemán *Märchen*—, lejos de lo que su nombre castellano indica, no consisten en relatos donde por doquier florezcan hadas. En contraste, son historias que podrían haberle ocurrido a cualquier persona en cualquier lugar; aunque, eso sí, quizá no en cualquier tiempo, pues se ubican casi siempre en un espacio temporal *muy, muy lejano*. Los cuentos de hadas, piensa Italo Calvino, son “una explicación general de la vida, nacida en tiempos remotos y conservada en el lento rumiar de las conciencias campesinas hasta llegar a nosotros” (Calvino 2001: xv).

En una conferencia de 1939 sobre los cuentos de hadas, Tolkien explica que la fantasía es uno de sus principales componentes. Mas no se trata de algo que pueda confundirse con el sueño, las alucinaciones o el delirio, como hacen quienes la miran con ojos desaprobadores. Pues la fantasía:

“es una actividad connatural al hombre [...] que ni destruye ni ofende a la Razón. [...] Al contrario. Cuanto más aguda y más clara sea la razón, más cerca se encontrará de la Fantasía. [...] Porque la Fantasía creativa se basa en el amargo reconocimiento de que las cosas del mundo son tal cual se muestran bajo el sol; en el reconocimiento de una realidad, pero no en la esclavitud a ella” (Tolkien 1997: 69).

Y es gracias a la fantasía que los cuentos de hadas ofrecen a quien los lee, o, mejor, a quien los escucha, otros tres elementos: renovación, evasión, consuelo (Tolkien 1966: 67).

Renovación tiene que ver, a juicio de Tolkien, con la posibilidad de recuperar una mirada clara, no que permita ver las cosas tal como éstas son, sino como objetos ajenos a nosotros, libres de la trivialidad de lo familiar y lo cotidiano, así como de nuestro afán de poseerlas (Tolkien 1966: 77). Evasión, en lugar de referirse a la huida del desertor, alude en los cuentos de hadas al deseo de escapar del tiempo presente y las miserias de la vida creadas por el obrar humano; expresa el rechazo a los productos del progreso, a todas esas cosas que parecen naturales e inevitables (inexorables, dirá el filólogo) (Tolkien 1966: 81-83). Consuelo es, por fin, lo que brinda la *enclatástrofe*, “el repentino y gozoso ‘giro’” de los acontecimientos

que posibilita el final feliz, algo que todos estos cuentos —casi se atreve a decir Tolkien— han de tener. (Tolkien 1966: 85)¹

Arcaísmo, renovación de la mirada, crítica al progreso —estrella polar de la modernidad—, esperanza. Estos son algunos de los componentes de los cuentos de hadas. Pero ¿qué tendrán que ver estos relatos con Walter Benjamin? ¿Qué relación podrá existir entre estas obras de la literatura llamada *infantil* y el pensamiento filosófico de aquel autor?

Los estudiosos de la vida y obra de Benjamin saben, por testimonios de amigos y palabras del propio filósofo, que los cuentos de hadas integraban una de las fracciones más importantes de su biblioteca: la “Colección Walter Benjamin de libros para niños” (Schiavoni 1989: 19). Junto con algunos textos escritos por enfermos mentales, aquellos ejemplares se contaban entre los predilectos del pensador alemán.

¿Qué de aquellos cuentos habrá llamado tanto la atención del berlinés? Quizá las siguientes palabras de Tolkien nos sean de ayuda:

Las colecciones de cuentos de hadas no son por naturaleza sino desvanes y trasteros. Sólo una costumbre local o accidental las convierte en cuartos de niños. Están llenas de cosas en desorden y muchas veces maltrechas, un revoltijo de fechas, intenciones y gustos; pero entre ellas puede hallarse de vez en cuando algo de valor permanente: una antigua obra de arte no demasiado estropeada, que sólo por estupidez habría quedado allí almacenada (Tolkien 1997: 48).

No ha de extrañarnos entonces que Walter Benjamin, con su fama de coleccionista, se interesara en rescatar libros viejos e historias antiguas. Algunos han adoptado el sobrenombre de “infantiles” por haber perdido el atractivo ante la mirada adulta. Eso ocurrió justamente, en opinión de Tolkien, con los cuentos de hadas, que no estaban destinados propiamente a la infancia, y que no gustan más a los pequeños escuchas o lectores que a los adultos cuyo amor se vuelca a esta clase de relatos:

En nuestro mundo moderno e ilustrado —dice el filólogo—, los cuentos de hadas han sido relegados al ‘cuarto de los niños’, de la misma forma que un mueble destartado y pasado de moda queda relegado al cuarto de [juegos] en razón sobre todo de que los adultos ya no lo quieren y no les importa que lo maltraten” (Tolkien 1997: 46).

Y así lo percibe también Benjamin, quien tiene claro que los cuentos de hadas son “un producto de desecho que emerge del nacimiento y la decadencia de la saga” (Benjamin 2004: 408), y que haberlos relegado a las actividades infantiles muestra que lectura y juego pertenecen al mismo orden de cosas, por lo menos en la experiencia que del mundo hacen los niños. Razón de más para que un filósofo de lo pasado de moda y en desuso posara su mirada en ellos.

II. SEGUNDA PARTE: EL HOMBRECILLO JOROBADO

En 1968, Hanna Arendt escribió un retrato de cuerpo entero de Walter Benjamin. Allí hace eco de las palabras del filósofo y resalta la mala suerte que parecía acompañarlo. Aquel infortunio que lo llevó al suicidio en 1940 sería, desde esa perspectiva, el mismo que años antes le impidiera obtener la habilitación para integrarse a la academia alemana, o que le haría imposible conseguir un ingreso estable que le permitiera vivir con holgura.

¹ *Ibid.*, p. 85.

Aunque algunos autores han cuestionado aquel destino funesto, reevaluando esos episodios de indefensión como producto de un posicionamiento deliberado,² no es inadecuado afirmar que el propio Benjamin se veía a sí mismo como condenado a la mala fortuna. Lo decía en sus conversaciones, lo escribía en su correspondencia y lo expresaba mediante bromas y pseudónimos chuscos que usaba entre amigos cercanos. Uno de ellos era Dr. Nebbich, palabra yiddish con la que en ocasiones firmaba algunas cartas y cuyo significado puede traducirse como “lastimoso” o “miserable” (Tackels 2012: 111).

Mas ¿cuál sería la fuente de toda esa mala fortuna? La pista se halla, según Benjamin, en una frase que su madre solía repetirle de niño: “El Torpe’ te envía saludos” (Benjamin 1982: 137).³ ¿A quién se refería ella con esa expresión? ¿Y en qué circunstancias el portador de ese sobrenombre mandaba saludar al pequeño Walter?

“El Torpe” (*Ungeschick*) era la expresión que Johana Schönflies usaba para nombrar a un personaje de una rima infantil: “*Das bücklichte Männlein*” (“El hombrecillo jorobado”). Allí se cuentan las torpezas y los accidentes sufridos por una joven mujer a causa de un enano corcovado que ronda su hogar. Él es responsable de que se derrame la sopa del plato, de que se rompan los trastes, de que se caigan las ollas y se tropiecen los niños.

Así reproduce Benjamin unas cuantas estrofas en el último capítulo de su *Infancia en Berlín hacia 1900*:

Cuando me voy a mi sótano
para recoger mi vino,
me quita al punto la jarra
un jorobado hombrecillo.

Cuando voy a mi cocinita
a cocinar mi sopita,
un jorobado hombrecillo
viene y me rompe mi ollita.

Cuando voy a mi cuartito
y quiero desayunar,
un jorobado hombrecillo
se ha comido la mitad (Benjamin 2015a: 98-100).

² Al respecto, en la introducción a *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bolívar Echeverría argumenta que “esta inadecuación con los usos de su tiempo, con las costumbres de su ciudad, que da a Benjamin la apariencia de alguien anacrónico o excéntrico, no puede verse solamente como un vuelco autodestructivo de sus pulsiones. Se diría, más allá de esto, que es el resultado necesario de una vida que para afirmarse como tal tiene que cumplirse contra la corriente, en medio de una propuesta difusa pero incondicional de inadecuación con las condiciones en las que debe desenvolverse. En este sentido su indefensión es activa, no pasiva; no es una indefensión sufrida sino provocada por él mismo” (Echeverría 2008: 16-17). Bolívar Echeverría, “Introducción”, en Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM – Itaca, 2008, pp. 16-17.

³ En alemán: “Ungeschickt läßt grüßen”. “Berliner Kindheit um Neunzehnhundert”, p. 303.

Estos versos, recuperados por el filósofo del *Libro de los niños alemanes* escrito por Georg Scherer, son parte de una canción popular que, como los cuentos de hadas y otros productos de la tradición oral, existe en varias versiones.⁴ En cualquier caso, la situación suele ser la misma: el hombrecillo destruye, come y roba cosas ajenas, ocasionando una serie de vicisitudes en las tareas cotidianas dentro y fuera de la casa; la principal víctima de sus fechorías es la jovencita que se encarga de llevarlas a cabo; encima, el travieso hombrecillo se burla de ella a carcajadas. En los versos finales de algunas versiones el enano giboso le pide a la pequeña que, a pesar de sus travesuras, no lo olvide durante sus oraciones y que, en cambio, rece por él. Estas últimas líneas las reproduce también Benjamin: “Te lo ruego, hijo mío, reza también por este jorobado hombrecillo” (Benjamin 2015a: 100).

Según nos cuenta en sus recuerdos infantiles, el pequeño Walter era un niño torpe que con frecuencia sufría tropiezos y otras desgracias. Su mirada, lejos de estar puesta en los pasos que daban sus pies o en el camino que tenía de frente, se enfocaba en ángulos inusuales. Le gustaba, por ejemplo, mirar hacia abajo, hacia las alcantarillas, los tragaluces y las angostas ventanas de los sótanos. Desde allí podía vislumbrar apenas algunos rastros de lo que ocurría al interior de lugares a los que no tenía acceso. Todo esto acontecía durante el día, a lo largo de los paseos que daba por la ciudad en compañía de su madre o de la nana. En contraste, por la noche los papeles podían suplantar. En lugar de que fuera él quien mirara por las rendijas, “podía suceder que, cambiando las suertes, fuera yo capturado en pleno sueño por aquellas miradas que surgían de esos tragaluces, lanzadas por unos gnomos enigmáticos tocados con sus gorros puntiagudos” (Benjamin 2015a: 98). Esos personajes misteriosos desaparecían apenas el niño se asustaba.

A ellos se asemeja el hombrecillo jorobado, quien parece guardar parentesco con duendes, gnomos y demás criaturas de los rincones que, en los cuentos de hadas, se divierten haciendo travesuras en los hogares humanos. Con frecuencia, algunas de estas criaturas se comportan de manera extraña, torpe, sin cuidado o diplomacia.⁵ En ese sentido, el mismo Benjamin identifica a su jorobadito con los protagonistas de un relato de los hermanos Grimm: “La chusma”, “gentuza de esa que come mucho, no paga y, encima, por todo agradecimiento, os gasta bromas pesadas”(Hermanos Grimm). E incluso lo relaciona con Odradek, personaje kafkiano que:

A primera vista parece una bobina de hilo, chata, con forma de estrella; y es que en realidad parece estar cubierto de hilos; claro que se trata solamente de hilos entremezclados, viejos, anudados, hilos de otros tipos y colores. [...] Cosas más precisas no se pueden decir al respecto, ya que Odradek es extraordinariamente movedizo y no se deja atrapar (Kafka 2013: 212-213).

Y es que la imagen del jorobadito no está presente sólo en el recuento de unas cuantas escenas de la infancia benjaminiana, sino que reaparece en otras obras, de mayor relevancia filosófica, en opinión de algunos lectores. En particular, hace presencia en el ensayo que, en 1934, Benjamin le dedicara al trabajo de Franz Kafka. Y también, aunque no propiamente el mismo hombrecillo jorobado sino figuras que se le parecen, en la primera tesis *Sobre el concepto de historia* y en un cuento breve de nombre “Cuenta Rastelli” (Benjamin 2015b: 131-134).

⁴ Algunas de estas versiones pueden consultarse en el siguiente sitio web: <http://www.goethezeitportal.de/wissen/illustrationen/volkslied-motive/das-bucklicht-maennlein.html>.

⁵ En el *Collins German Unabridged Dictionary*, se traduce *ungeschickt* como “clumsy, awkward; careless, undiplomatic”; esto es, torpe, extraño, descuidado, no diplomático. *Vid.* p. 1940.

¿Qué es lo que tienen en común todos estos personajes? En primera instancia, que suelen mirar sin ser vistos, que se mantienen ocultos y que, desde sus guaridas, hacen jugarretas sin que nadie se dé cuenta de que están ahí. Así ocurre con el enano de las tesis, quien se mantiene escondido debajo de la mesa del autómatas jugador de ajedrez, moviendo las piezas y ganando todas las partidas. Y lo mismo sucede con el enano malabarista del relato que Rastelli narra: oculto al interior de una pelota, la hace saltar de un lado a otro al ritmo de las indicaciones de su amo, incluso cuando se encuentra ausente.

Sin embargo, hay todavía otro elemento que tienen en común: su cercanía con la infancia. El hombrecillo jorobado, sabemos, prefiere hacerles travesuras a los jóvenes de la casa; el enano de las tesis se dedica al juego, actividad que suele considerarse como algo infantil; el enano malabarista, por su parte, es él mismo un niño. Así pues, niñas, niños y criaturas del rincón parecen compartir un espacio oculto a ojos de las personas adultas.

Pero volvamos ahora al enano gibado, pues si a diferencia de sus parientes no realiza proeza alguna, ¿en dónde radica su singularidad? La respuesta a esta pregunta nos la brinda el propio Benjamin: lo emblemático del jorobadito, nos dice en sus recuerdos de infancia, es su mirada.

El hombrecillo jorobado miró a Benjamin cuando éste era un niño. A eso se debe que, cada vez que se caía o rompía algo, le enviara saludos a través de su madre. Y es que “a quien este hombre mira, no pone atención, ni en sí mismo ni tampoco en el hombrecillo. Se encuentra sobresaltado ante un montón de pedazos” (Benjamin 1982: 137). Y así, pila tras pila de escombros, el jorobadito lo siguió por el resto de su vida. “Sin embargo —apunta Benjamin—, yo jamás lo vi. En cambio, él me veía, y tanto más claro cuanto menos veía yo de mí mismo” (Benjamin 1982: 137). Porque el hombrecillo no se deja ver: sólo se sabe en retrospectiva de su presencia y de haber sido objeto de su mirada.

Dondequiera que apareciera el hombrecillo Benjamin llevaba siempre las de perder. Aquél se le adelantaba a cada paso, haciendo que las cosas se sustrajeran de sus manos: “Se encogían y parecía que les crecía una joroba que las incorporaba por largo tiempo al mundo del hombrecillo” (Benjamin 1982: 137). Entonces, no habiendo hecho otra cosa que ser mirado por el pequeño jorobado, que no hacía más que “recaudar de cualquier cosa que tocaba el tributo del olvido” (Benjamin 1982: 137), el filósofo judeoalemán habitó el mundo marcado por la mala fortuna que le traía “este genio protector gris” (Benjamin 1982: 137). Quizá sea esa la razón por la que Hannah Arendt afirma sobre Benjamin que, “sea cualquiera el punto donde se fije la mirada al considerar su vida —y, podríamos agregar nosotros, su pensamiento filosófico y su obra—, dará con la imagen del jorobadito” (Arendt 2007: 24).

III. BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah (2007): “Introducción a Walter Benjamin”. En Benjamin, Walter: *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar, pp. 7-63.

Benjamin, Walter (1982): *Infancia en Berlín hacia 1900*. Madrid: Alfaguara.

Benjamin, Walter (2004): “Old Forgotten Children’s Books”. En *Selected Writings*, vol. 1. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 406-413.

Benjamin, Walter (2008): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: UACM-Itaca.

Benjamin, Walter (2015a): *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*. Madrid: Abada.

Benjamin, Walter (2015b): *Historias desde la soledad y otras narraciones*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Bettelheim, Bruno (2013): *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. México: Paidós.

Calvino, Italo (2001): “Introduzione”. En *Fiabe italiane*, vol. 1. Milán: Mondadori, pp. VII-LIV.

Echeverría, Bolívar (2008): “Introducción”. En Benjamin, Walter: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: UACM-Itaca, pp.

Hermanos Grimm: “Gentuza”. Disponible en: <http://www.textos.infohermanos-grimm/gentuza/ebook>.

Kafka, Franz (2013): “Las preocupaciones de un padre de familia”. En *Relatos completos*. Buenos Aires: Losada, pp. 212-213.

Tackels, Bruno (2012): *Walter Benjamin. Una vida en los textos*. Valencia: Universitat de València.

Tolkien, J.R.R. (1966): “On Fairy-Stories”. En *The Tolkien Reader*. Nueva York: Ballantine Books, pp. 33-99.

Tolkien, J.R.R. (1997): “Sobre los cuentos de hadas”. En *Árbol y hoja*. Barcelona: Minotauro, pp. 11-100.

Schiavoni, Giulio (1989): “Frente a un mundo de sueño. Walter Benjamin y la enciclopedia mágica de la infancia”. En *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 9-33.

**LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS
HUMANOS ANTE LA DEMOCRATIZACIÓN
DE LOS ESTADOS PARTES:
UNA DEFENSA DE LA DEFERENCIA DEBIDA**

MARIANO C. MELERO DE LA TORRE

LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS ANTE LA DEMOCRATIZACIÓN DE LOS ESTADOS PARTES: UNA DEFENSA DE LA DEFERENCIA JUDICIAL*

I. PLANTEAMIENTO

Durante la segunda mitad del siglo pasado, casi todos los casos evaluados por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CtIDH, la Corte) implicaban actos flagrantes y sistemáticos de desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales y actos de tortura llevados a cabo por los Estados partes. En este tipo de situaciones, la Corte no tuvo oportunidad de aplicar el tipo de deferencia desarrollado por la Corte Europea de Derechos Humanos (CtEDH, el Tribunal de Estrasburgo) a través de su doctrina del “margen de apreciación”. Se trataba de violaciones masivas de un tipo de derechos que excluye cualquier margen de discreción a los Estados impugnados (Besson, 2016: 69; Spano, 2014: 494). Por otra parte, la deferencia hubiera sido inapropiada por la incapacidad de los poderes públicos nacionales para adoptar decisiones bien razonadas que cumpliesen los requerimientos de la Convención Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (Duhaime, 2014: 314; Dulitzky, 2015: 54). Sin embargo, el cambio en el panorama político y jurídico de la región está produciendo un cambio en el tipo de casos que llega a la Corte y, por ende, está exigiendo a la Corte un cambio en su planteamiento original.

II. EL SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS Y EL DISCURSO DE LA GOBERNANZA GLOBAL

Como han puesto de relieve diversos autores, tanto la Comisión como la Corte aplican la doctrina del “margen de apreciación” con mucha más prudencia y en muchos menos casos que sus contrapartes europeas (Duhaime, 2014; Contreras, 2012). La reluctancia de la Corte hacia la deferencia judicial se expresa claramente en dos de sus doctrinas más características:

La doctrina de los deberes positivos de los Estados Partes a investigar, procesar y castigar a los responsables graves y sistemáticos casos de desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales y actos de tortura. La Corte ha declarado la nulidad de pleno derecho de todas las leyes de amnistía, basándose en el deber de los Estados de eliminar la impunidad (Binder, 2011; Engle, 2015). Este enfoque ha sido particularmente controvertido en el caso *Gelman v. Uruguay* (2011)¹, donde la Corte no apreció ninguna diferencia significativa entre las leyes de auto-amnistía adoptadas por regímenes autoritarios y las leyes de amnistía aprobadas y sostenidas mediante procesos democráticos de toma de decisiones (Gargarella, 2015).

La doctrina del “control de convencionalidad”: todos los jueces nacionales (y el resto de los poderes públicos de los Estados Parte de la Convención) tienen la obligación de contrastar la legislación nacional no solo con su Constitución correspondiente, sino también con la Convención y la interpretación de la Corte de los derechos protegidos en dicho documento. Esto significa, en términos de la Corte, que los jueces nacionales están

* Este trabajo fue elaborado como parte del Proyecto de investigación: Jueces en Democracia. La filosofía política de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Proyecto financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad. Referencia: DER2016-79805-P (AEI/FEDER, UE). Duración: 30 de diciembre de 2016 al 29 de diciembre de 2019.

¹ Fondo y Reparaciones, Sentencia de 24 de febrero de 2011.

obligados “a velar porque los efectos de las disposiciones de la Convención no se vean mermadas por la aplicación de leyes contrarias a su objeto y fin, y que desde un inicio carecen de efectos jurídicos.”²

A mi juicio, la primera doctrina está justificada siempre y cuando el comportamiento de los Estados partes no se corresponda con el de una democracia bien ordenada. La segunda, en cambio, parece presuponer de manera no contingente que la Corte es la “intérprete última” de la Convención y de los derechos protegidos en ella, y que los jueces y poderes públicos en general de los Estados partes tienen que seguir fielmente la jurisprudencia de la Corte si desean ser fieles al tratado que ratificaron. Este enfoque de “arriba abajo” (*top-down approach*), o del “centro a las subunidades”, ha encontrado una alta resistencia por parte de los Estados³, y ha recibido una acerada crítica por un buen número de autores (Dulitzky, 2015; Malarino, 2012; Contesse, 2017).

El enfoque del “control de convencionalidad” viene respaldado por una corriente importante de la teoría constitucional. Cabría mencionar, en este sentido, el “discurso de la gobernanza global”, o las articulaciones en torno a la emergencia de un “derecho administrativo internacional”, o las teorías jurídicas en torno al “derecho internacional constitucionalizado”. La teoría de Armin von Bogdandy es uno de los ejemplos más sobresalientes de esta corriente en filosofía del derecho, a la que denominaré aquí como “constitucionalismo internacional” por estar basada en el trabajo de las organizaciones internacionales con objeto de articular un derecho internacional que sirva como derecho público para contextos supranacionales o internacionales (véase von Bogdandy y Venzke, 2014).

A mi juicio, este enfoque no ayuda a elucidar cuál es (y cuál debería ser) la actitud de los tribunales internacionales en relación con su propia autoridad y la autoridad de los Estados Partes en los casos que ha de juzgar. Desde el prisma del “constitucionalismo internacional” no hay una razón convincente para que los jueces sean deferentes hacia la interpretación y aplicación de los derechos que hacen los Estados (otra cosa distinta es, por supuesto, que la interpretación y aplicación de la Corte puedan coincidir con la de los Estados, pero entonces no cabría hablar de deferencia). De acuerdo con von Bogdandy, no hay tensión alguna entre el control judicial internacional y el gobierno democrático mediante mayorías puesto que, según este autor, ambos responden a diferentes ideales de democracia (von Bogdandy y Venzke, 2014: 135-147). Según esto, los tribunales internacionales de derechos humanos tienen una legitimidad democrática distinta a la que caracteriza a los Parlamentos y, por tanto, no tienen necesidad de apreciar ningún margen de apreciación en la interpretación de los derechos de la Convención.

III. LA CTIDH Y LA DOCTRINA DE LA DEFERENCIA

A pesar de que el enfoque general de la CtIDH no es favorable a la aplicación del margen de apreciación, lo cierto es que la llegada de nuevos casos en los que no está involucrado el uso de la violencia estatal está obligando a la Corte a modificar o matizar su postura original. Aunque no usa nunca las expresiones “deferencia” o “margen de apreciación”, lo cierto es que se trata de sentencias cuyos efectos son prácticamente equivalentes en términos de deferencia internacional hacia los Estados partes (Contreras,

² *Amonacid Arellano v. Chile*, Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, 26 de septiembre 2006, para. 124.

³ Hasta donde yo sé, la última manifestación de esta resistencia es una reciente decisión de la Corte Suprema de Argentina en el que se sostiene que la CtIDH no puede revocar sentencias del máximo tribunal argentino, véase *Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto s/ informe sentencia dictada en el caso "Fontevecchia y D'Amico vs. Argentina" por la Corte Interamericana de Derechos Humanos* (14 de febrero de 2017).

2012: 80). Para analizar esta tendencia, distinguiremos entre los casos en que se discute la interpretación de la norma (y, por tanto, si hay o no violación de derechos) y aquellos otros casos en los que se cuestiona si la aplicación de la norma al caso concreto es adecuada o no (Tsereteli, 2016: 1098; Gourgourinis, 2011).

En cuanto a la interpretación de la naturaleza y el alcance de los derechos de la Convención, la Corte ha reiterado su papel como intérprete último y supremo, negándose a evaluar posibles factores de deferencia en relación a las interpretaciones de la Convención hechas por los Parlamentos o las cortes nacionales que contradecían abiertamente su jurisprudencia. En *Gomes Lund y otros ("Guerrilha do Araguaia") v. Brasil*⁴, la CtIDH rechazó la decisión de la Corte Suprema de Brasil que confirmaba la validez de la ley de amnistía como un signo del proceso de reconciliación del país, considerando dicha sentencia como un ejercicio inadecuado del control de convencionalidad al no tomar en cuenta suficientemente la jurisprudencia de la CtIDH respecto a este asunto. En *Gelman v. Uruguay*, por el contrario, la CtIDH confirmó la decisión de la Corte Suprema de Uruguay que había declarado la inconstitucionalidad de la ley de amnistía (aceptando, por tanto, la decisión de la corte nacional como un ejercicio adecuado del control de convencionalidad), porque la máxima corte uruguaya había aplicado la jurisprudencia previa de la CtIDH, aunque usando un criterio no completamente idéntico al de la corte internacional.

A mi juicio, aunque el pedigrí democrático no garantiza automáticamente la legitimidad de una decisión dada bajo el derecho internacional, hay buenas razones para adoptar un enfoque más deferente en aquellos casos donde las leyes de amnistía son aprobadas en un contexto democrático donde se busca no únicamente justicia, sino también la paz social y la reconciliación nacional.

Por otra parte, la CtIDH no considera la falta de consenso como una razón para deferir en la interpretación de los derechos del Estado impugnado, especialmente cuando se trata de los derechos de una minoría vulnerable. En el caso *Atala Riffo y niñas v. Chile*⁵, por ejemplo, la Corte hace una interpretación evolutiva o expansiva del derecho a la patria potestad de una lesbiana a pesar de la decisión en contra de los tribunales nacionales.

En suma, la Corte reivindica su superior capacidad interpretativa. Algunos autores afirman que la interpretación expansiva de los derechos debe basarse siempre en el consenso de los Estados Partes (Dzehtsiarou, 2011; Neuman, 2008; y Dulitzky, 2015). Según Tsereteli, la Corte debería tomar una posición intermedia entre aceptar sumisamente la práctica de los Estados en detrimento de los individuos y no considerar en absoluto dicha práctica. Si la Corte decidiera no realizar una interpretación extensiva a falta de consenso (y no encontrar infracción de ningún derecho), en lugar de esperar pasivamente a la consolidación de dicho consenso, debería orquestar dicho proceso subrayando las tendencias internacionales y regionales que favorecen una mayor protección (Tsereteli, 2016: 1105). A su vez, los Estados deberían tomar en serio las sugerencias y dictámenes de la Corte. Si, por el contrario, la Corte decidiese introducir una interpretación extensiva a pesar de la falta de consenso (y encontrar así una infracción de la Convención), esto implicaría sin duda un enfoque "*top-down*" del sistema de protección, que, sin embargo, según la autora, podría atenuarse dejando un margen de apreciación en cuanto a cómo y cuándo implementar dicho derecho.

En cuanto a la aplicación de la Convención (donde no se pone en cuestión la norma y la interpretación de la Corte, sino las consecuencias de su aplicación en el caso concreto), la Corte está más dispuesta a deferir en la práctica de los Estados, en virtud del

⁴ Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 24 de noviembre de 2010.

⁵ Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 24 de febrero de 2012.

principio de subsidiariedad. En *Castañeda Gutman v. México*⁶, la Corte tenía que decidir si la restricción impuesta a los candidatos independientes a Presidente de los Estados Unidos de México suponía una violación del derecho a participar en el gobierno establecido en el artículo 23 de la Convención. Para averiguar si había existido una interferencia indebida en el ejercicio de los derechos políticos, la Corte examinó la necesidad y proporcionalidad de la medida impugnada. En su análisis, la Corte reconoció que la Convención “no establece la obligación de implementar un sistema electoral determinado”, ni “un mandato específico sobre la modalidad que los Estados partes deben establecer para regular el ejercicio del derecho a ser elegido en elecciones populares” (para. 197). Es más, invocando un argumento muy cercano a la falta de consenso normativo usado por la Corte europea en su análisis del margen de apreciación, la CtIDH añade: “En la región puede observarse que existe cierto equilibrio entre los Estados que establecen el sistema de registro exclusivo a cargo de partidos y aquellos que, además, permiten candidaturas independientes” (para. 198). En definitiva, la CtIDH concluyó que la medida era proporcional bajo la Convención, afirmando que “la decisión de cuál sistema escoger está en las manos de la definición política que haga el Estado, de acuerdo con sus normas constitucionales” (para. 204). Aunque la Corte reconoce la existencia de una profunda crisis respecto a los partidos políticos, los poderes legislativos y los dirigentes de los asuntos públicos, considera que es “responsabilidad fundamental e inexcusable” de la sociedad civil y del Estado mexicanos llevar a cabo “un profundo y reflexivo debate sobre la participación y la representación política, la transparencia y el acercamiento de las instituciones a las personas, en definitiva, sobre el fortalecimiento y la profundización de la democracia” (para. 204).

Esta sentencia es especialmente importante porque marca un giro de la jurisprudencia de la Corte hacia el desarrollo de una teoría de la deferencia internacional, donde aparece en primer término el factor de la falta de consenso normativo entre los Estados partes. No obstante, la Corte sigue siendo reacia a apreciar factores de deferencia cuando hay minorías vulnerables implicadas. En *Yatama v. Nicaragua*⁷, por ejemplo, la Corte afirmó que la exclusión de los candidatos representantes de las comunidades indígenas de las elecciones municipales, imponiendo unos requisitos ajenos a sus prácticas, costumbres y tradiciones, suponía una interferencia indebida en los derechos políticos de las comunidades indígenas.

Por otra parte, la Corte suele ser deferente con la aplicación de la Convención por los Estados si considera que las cortes nacionales han realizado un razonamiento satisfactorio. En *Memoli v. Argentina*⁸, en una cuestión de difamación, la Corte deferió a la decisión de la Corte Suprema argentina en estricta observancia del principio de subsidiariedad. La Corte no realizó una evaluación independiente acerca del fondo del asunto. En el voto particular, algunos magistrados se opusieron al giro procedimental que implicaba la decisión de la mayoría, más atenta al tipo de razonamiento realizado por la corte nacional que por el fondo del asunto en cuestión. De igual modo, en *Gelman v. Uruguay*, la Corte deferió en la decisión de la Corte Suprema del país incluso aunque el criterio usado por dicha corte no era exactamente el mismo que hubiera usado la propia Corte internacional.

En otros casos, la Corte se ha negado a deferir porque considera que el razonamiento judicial realizado es defectuoso al no tener en cuenta suficientemente los requerimientos de la Convención. Así, en *Usón Ramírez v. Venezuela*⁹ y *Fontevicchia y D'amico*

⁶ Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 6 de agosto de 2008.

⁷ Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 30 de junio de 2005.

⁸ Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 22 de agosto de 2013.

⁹ Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 20 de noviembre de 2009.

*v. Argentina*¹⁰, donde la Corte entendió que las cortes nacionales no habían tenido suficientemente en cuenta el requisito de la Convención sobre la mayor tolerancia hacia la libertad de expresión en cuestiones de interés público. Similar al enfoque de la CtEDH, que solo reconoce una limitada y reducida discreción nacional en materia de discurso político o debate sobre temas de interés público (Contreras, 2012: 60).

Por tanto, la superioridad interpretativa de la Corte respecto a la interpretación de los derechos no impide que sea deferente hacia los Estados Partes respecto a la aplicación de la Convención. La CtIDH distingue claramente entre interpretación y aplicación en la única ocasión que ha usado los términos de “margen de apreciación” en la resolución de un caso contencioso. Fue en *Herrera Ulloa v. Costa Rica*, respecto al derecho a un recurso judicial efectivo para la protección de los derechos humanos: “Si bien los Estados tienen un margen de apreciación para regular el ejercicio de ese recurso, no pueden establecer restricciones o requisitos que infrinjan la esencia misma del derecho de recurrir del fallo” (para. 161). Dicha esencia es la definición o alcance del derecho, cuya definición corresponde a la Corte; los Estados tienen un margen de discreción en la regulación jurídica de los recursos judiciales, pero la supervisión internacional puede controlar si la esencia del derecho ha sido violada.

IV. UNA RÉPLICA A TRES CRÍTICAS CONTRA EL USO DE “FACTORES DE DEFERENCIA” EN EL CONTROL JUDICIAL INTERNACIONAL DE DERECHOS HUMANOS

En esta última parte de mi trabajo quisiera dar réplica a algunas de las objeciones teóricas que, al margen de las circunstancias políticas del momento histórico concreto, se pueden articular en contra de la aplicación judicial de la deferencia debida.

IV.1 La deferencia como sumisión judicial hacia las decisiones mayoritarias

La deferencia judicial, especialmente en la forma de un “margen de apreciación”, es a menudo objeto de una poderosa crítica: supervisar la aplicación efectiva de los derechos de la Convención es, después de todo, la jurisdicción de la Corte internacional, por lo tanto cualquier deferencia hacia la interpretación de los Estados sobre la naturaleza y el alcance de los derechos debería considerarse una abdicación de su responsabilidad.

A mi juicio, esta crítica presupone una concepción del dominio público en la que los poderes se consideran en términos de “supremacías en competencia” (Hunt, 2003: 339). Según esta concepción, un margen de apreciación equivale a un área de discrecionalidad en el que los Estados partes están simplemente más allá del alcance de la interferencia judicial. La doctrina de la deferencia debida, sin embargo, no es una doctrina de la no justiciabilidad. En contraste, dicha doctrina presupone una concepción “argumentativa” del dominio público: excluyendo un pequeño número de derechos (los derechos-inmunidad, según la terminología de Ferrajoli), el resto solo pueden ser aplicados realizando un análisis de proporcionalidad que necesariamente incluye cuestiones evaluativas o valorativas. El papel de la deferencia debida es ofrecer un análisis de las razones de segundo-orden o factores externos que miden la intensidad del control judicial basado en derechos. En lugar de ser una regla general para prevenir el escrutinio judicial, la deferencia ayuda a calibrar la “intensidad variable del control judicial” en la medida de su limitada competencia (Rivers, 2006).

¹⁰ Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 29 de noviembre de 2011.

Para juzgar el grado de deferencia debida, los tribunales deben considerar los factores epistémicos e institucionales que aparecen en el contexto del caso en cuestión. En términos generales, este análisis debe hacerse siempre con relación al contexto del caso, y nunca de manera automática según la materia sustantiva en cuestión. La deferencia es algo que las instituciones políticas y las autoridades públicas deben ganarse, correspondiendo a los tribunales juzgar el grado de respaldo que merecen los reclamos de superior competencia, capacidad y legitimidad en el contexto de cada caso individual (Hunt, 2003: 340; Tsereteli, 2016: 1099).

IV.2 La deferencia por falta de consenso normativo es una fórmula hueca para evitar la argumentación sobre el fondo de las cuestiones controvertidas

Esta crítica se desprende de la anterior, pero creo que merece la pena analizarla por separado para tratar de articular una réplica apropiada. Brevemente, esta objeción afirma que cuando una corte internacional de derechos humanos invoca la falta de consenso normativo para reconocer un margen de apreciación a los Estados partes la Corte está refugiándose “bajo una fórmula hueca para evitar la argumentación” (Clérico, 2015: 198). Laura Clérico (2015), por ejemplo, critica a la CtEDH en *Kopf y Schalck vs. Austria*¹¹ por usar el argumento de la falta de consenso para no entrar a discutir si resulta discriminatorio o no permitir casarse a las parejas del mismo sexo. En general, los autores que sostienen esta crítica argumentan que los derechos humanos no deberían depender de lo que ha sido decidido o legislado por la mayoría de los Estados partes (Letsas, 2004: 304; Benvenisti, 1999: 852).

A mi juicio, la falta de una práctica común de los Estados partes es un importante factor externo para reconocer un margen de apreciación al Estado impugnado en un caso concreto. Cuando existe un desacuerdo razonable sobre el alcance y significado de los derechos de la Convención, la intención de los Estados partes, manifestada en su práctica común, debe considerarse relevante para la definición de tales derechos (Legg, 2012: 103). Y a la inversa, las cortes internacionales pueden realizar una interpretación extensiva de los derechos cuando existe un consenso normativa entre los Estados partes que respalda dicha interpretación, ponderando razonablemente entre el desarrollo de los estándares internacionales y la estabilidad de dichos estándares (Dzehtsiarou, 2011: 1731). Por la falta de tradición democrática de la mayoría de los Estados de la región, la CtIDH ha solido menospreciar el consenso de los Estados partes como un factor en la interpretación de los derechos de la Convención. Esta falta de interés distorsiona la elaboración de las normas de derechos humanos por parte de la Corte, y pone en riesgo la efectividad del sistema regional de derechos humanos (Neuman, 2008: 102). En cambio, respaldar la interpretación evolutiva de la Corte en el consenso normativo de los Estados partes ayuda a asegurar la confianza de los Estados en el proceso de adjudicación internacional, reduce la resistencia de los Estados y facilita la implementación de las sentencias.

IV.3 La deferencia como un camino hacia el relativismo sobre los derechos humanos

La crítica subyacente a la doctrina del margen de apreciación es que esta conduce a una noción relativista de los derechos humanos, que debería ser universal. Desde esta perspectiva, el papel de las corte internacionales de derechos humanos es interpretar y justificar un significado único y uniforme de los derechos protegidos (Benvenisti, 1999; Letsas, 2007; Greer, 2006). Para estos autores, el margen de apreciación es un recurso judicial objetable porque hace más difícil generalizar las respuestas jurídicas de la Corte y

¹¹ No. 30141/04, Sentencia de 24 de junio de 2010.

pone en riesgo la certeza jurídica, impidiendo que la Convención se consolide en un sistema fiable de protección de derechos en la región.

A mi juicio, no es cierto que el papel de las cortes internacionales de derechos humanos sea armonizar los enfoques jurídicos sobre los derechos humanos entre los Estados, sino ofrecer una guía a los Estados democráticos sobre cuándo y cómo deben ejercitar su discreción o apreciación en la protección de los derechos de la Convención (Legg, 2012: 28). La universalidad de los derechos humanos es compatible con diferentes especificaciones en diferentes contextos, por lo que el margen de apreciación, propiamente empleado, pueden producir distintas implementaciones de los derechos sin poner en riesgo su carácter universal. El relativismo que supone este enfoque no es contrario a un compromiso con la universalidad de los valores, del mismo modo que el estatismo no se opone, si se entiende adecuadamente, a una visión del orden internacional basado en la interdependencia y la cooperación (Montero, 2013: 467).

V. BIBLIOGRAFÍA

Benvenisti, Eyal (1999): 'Margin of Appreciation, Consensus, and Universal Standards'. En: *International Law and Politics*, 31, pp. 843-854.

Besson, Samantha (2016): "Subsidiarity in International Human Rights Law – What is Subsidiarity about Human Rights?". En: *American Journal of Jurisprudence*, 61(1), pp. 69-107.

Binder, Christina (2011): "The Prohibition of Amnesties by the Inter-American Court of Human Rights". En: *German Law Review*, 15, pp. 1203-1229.

Clérico, Laura (2015): "Notas y preguntas sobre los usos del derecho comparado por la Corte IDH". En: *Discusiones XIV. Derecho y práctica social*, pp. 175-218.

Contesse, Jorge (2017): "The Final Word? Constitutional Dialogue and the Inter-American Court of Human Rights". En: *International Journal of Constitutional Law*, 15(2), pp. 443-446.

Contreras, Pablo (2012): "National Discretion and International Deference in the Restriction of Human Rights: A Comparison Between the Jurisprudence of the European and the Inter-American Court of Human Rights". En: *Northwestern Journal International Human Rights*, 11(1), pp. 28-82.

Duhaime, Bernard (2014): "Subsidiarity in the Americas. What Room Is There for Deference in the Inter-American System?". En: Gruszczyński, L. y Werner, W. (eds.), *Deference in International Courts and Tribunals. Standard of Review and Margin of Appreciation*. Oxford: OUP, pp. 289-317.

Dulitzky, Ariel E. (2015): "An Inter-American Constitutional Court? The Invention of the Conventionality Control by the Inter-American Court of Human Rights". En: *Texas International Law Journal*, 50(1), pp. 45-93.

Dzehtsiarou, Kanstantsin (2011): "European Consensus and the Evolutive Interpretation of the European Convention on Human Rights". En: *German Law Journal*, 12(10), pp. 1731-1745.

Engle, Karen (2015): "Anti-Impunity and the Turn to Criminal Law in Human Rights". En: *Cornell Law Review*, 100, pp. 1069-1127.

Gargarella, Roberto (2015): "La Democracia Frente a los Crímenes Masivos: Una Reflexión a la Luz del Caso *Gelman*". En: *Revista Latinoamericana de Derecho Internacional*, 2, pp. 1-15.

Gourgourinis, Anastasios (2011): "The Distinction between Interpretation and Application of Norms in International Adjudication". En: *Journal of International Dispute Settlement*, 2(1), pp. 31-57.

Greer, Steven (2006): *The European Convention on Human Rights: Achievements, Problems and Prospects*. Cambridge: CUP.

Hunt, Murray (2003): "Sovereignty's Blight: Why Contemporary Public Law Needs the Concept of 'Due Deference'". En: Bamforth, N. and Leyland, P. (eds.), *Public Law in a Multi-layered Constitution*. Oxford: Hart Publishing, pp. 337-370.

Legg, Andrew (2012): *The Margin of Appreciation in International Human Rights. Deference and Proportionality*. Oxford: OUP.

Letsas, George (2004): "The Truth in Autonomous Concepts: How to Interpret the ECHR". En: *European Journal of International Law*, 15, 279-305.

- (2007): *A Theory of Interpretation of European human rights law*. Oxford: OUP.

Malarino, Ezequiel (2012): "Judicial Activism, Punitivism and Supranationalisation: Illiberal and Antidemocratic Tendencies of the Inter-American Court of Human Rights". En: *International Criminal Law Review*, 12(4), pp. 665-695.

Montero, Julio (2013): "Derechos humanos: estatistas, no cosmopolitas". En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 49, pp. 459-480.

Neuman, Gerald L. (2008): "Import, Export, and Regional Consent in the Inter-American Court of Human Rights". En: *The European Journal of International Law*, 19(1), pp. 101-123.

Rivers, Julian (2006): "Proportionality and Variable Intensity of Review". En: *Cambridge Law Journal*, 65(1), pp. 174-207.

Spano, Roberto (2014): "Universality or Diversity of Human Rights? Strasbourg in the Age of Subsidiarity". En: *Human Rights Law Review*, 14(3), pp. 487-502.

Tsereteli, Nino (2016): "Emerging doctrine of Deference of the Inter-American Court of Human Rights?". En: *The International Journal of Human Rights*, 20(8), pp. 1097-1112.

von Bogdandy, Armin and Venzke, Ingo (2014): *In Whose Name? A Public Law Theory of International Adjudication*. Oxford: OUP.

LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y PARTICIPATIVA EN LATINOAMERICA: UNA MIRADA DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA HABERMESIANA

ACEVEDO SUAREZ, AURYMAYERLY
BRAVO VESGA, ASTRID CAROLINA

LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y PARTICIPATIVA EN LA TOMA DE DECISIONES DE LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA COLOMBIANA: UNA MIRADA DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA HABERMESIANA

I. INTRODUCCIÓN.

Jürgen Habermas en sus obras “Acción Comunicativa” y “Facticidad y Validez” presenta un nuevo paradigma discursivo-procedimental del derecho y una nueva forma de democracia llamada democracia deliberativa. En ella la ley se concibe como un medio postconvencional que ayuda a reconstruir el tejido social a partir del lenguaje y el discurso. La acción comunicativa se da en una esfera pública abierta de discursos entre actores ciudadanos en el marco del respeto de los derechos básicos constitucionales y de la deliberación.

A través de éste procedimiento discursivo imparcial se llega a la solución de conflictos morales, legales y políticos, pasando así de una razón práctica – que tenía como fin orientar la acción particular- a una razón comunicativa – representada en el lenguaje-

En este sentido, en relación a la validez del derecho positivo el autor afirma que “vale como derecho lo que conforme a procedimientos jurídicamente válidos queda establecido, es decir lo que cobra fuerza jurídica” (Habermas 2010: 91) Pero, a esto adiciona que la validez jurídica sólo se puede explicar de manera simultánea a la validez social, la que se da por la aceptación de los miembros de la comunidad jurídica. En esta línea, el derecho está formado por todas las acciones comunicativas, por las reglas jurídicas que se dan por la reflexividad en la integración social, donde el lenguaje del derecho transforma la comunicación entre el sistema y el mundo de la vida en una sociedad. En esta misma línea “el derecho es, ante todo, una forma de comunicarnos”. (Robles 2017: 168)

Un ejemplo claro de lo aquí dicho se da en las decisiones judiciales de la Corte Constitucional Colombiana. Si bien es cierto, desde su creación esta Alta Corte ha enarbolado de la defensa del sistema democrático para la toma de las decisiones, también lo es que ha resuelto los desacuerdos -entre los distintos poderes públicos o entre la Administración y los administrados-, a través de un control judicial monológico, es decir, ella como máximo garante de la Constitución es la que establece la interpretación correcta de la Carta. Sin embargo, en los últimos 3 años ha hecho uso de las prácticas dialógicas de control judicial, adoptando medidas tendientes a mejorar los procesos decisorios, empoderando a los excluidos de las decisiones políticas, propendiendo por que las decisiones, en particular las de Administraciones Públicas, para que sean resultado de procesos democráticos deliberativos. Su interpretación de la constitución en materias relacionadas con los derechos de las comunidades indígenas, de las minorías étnicas, o en asuntos relacionados con la actividad minera, la Corte ha promovido el diálogo democrático, buscando que las partes en conflicto identifiquen las equivocaciones en la argumentación, en la inequidad o de exclusión que dieron lugar al conflicto. No establece la solución correcta a la controversia o la más ajustada a la constitución, ofrece una interpretación de la constitución a través de decisiones que deben tomar las administraciones públicas promoviendo, con criterios de razonabilidad, el diálogo democrático. Ordena, de esa manera, que los mismos actores encuentren la forma de definir su discrepancia constitucional.

En resumen, la Alta corporación, siguiendo la teoría habermesiana, busca que en el proceso discursivo, el derecho, el poder político y la democracia se encuentren por medio del

lenguaje, que los participantes del conflicto interactúen, y a partir de un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez y del consenso, logren acuerdos en la sociedad.

II. LA TEORÍA DEL DERECHO Y LA DEMOCRACIA: POSTURA HABERMESIANA Y SU INFLUENCIA EN LA TOMA DE DECISIONES DE LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

Habermas propone un carácter social integrador que legitime la norma. Manifiesta que éstas últimas deben tener en cuenta dos aspectos considerados contradictorios: la imposición de conductas fácticamente y a la vez, la validez de las mismas, es decir su legitimación. De ahí la tensión entre facticidad y validez en el derecho. No obstante, Habermas no entiende la validez como los demás juristas. Vgr. “fuerza obligatoria del derecho” (Kelsen 2005); “regla del sistema” o “regla de validez que garantiza el cumplimiento de la regla de reconocimiento” (Hart 1963). Él entiende por legitimidad el hecho de que un orden político tenga reconocimiento, un poder político que permite materializar los valores de una identidad social y eso se logra mediante un proceso de comunicación.

En estos términos, el derecho es el conjunto de acciones comunicativas que dan origen a reglas jurídicas que son sometidas a la reflexión por la sociedad. Es así como el derecho resulta siendo la conexión entre el sistema y el mundo de la vida. El proceso consensual discursivo y democrático es determinante, la opinión pública se convierte en el pilar fundamental del proceso político, y el derecho se convierte en mediador para alcanzar la integración social, mediante la comunicación.

Sin embargo, los procedimientos de producción de normas legales, aunque complementarios, deben ser independientes de los procedimientos de racionalidad práctica. De allí la inevitable tensión que el derecho debe soportar y conciliar para lograr la integración social: tensión entre la multiplicidad de formas mundo-vitales y la positividad funcional- sistémica de la ley y sus necesidades de justificación. (Mejía Quintana 1997: 34)

Ahora bien, frente a la relación entre derecho y política, Habermas aduce que el derecho no logra la legitimación mediante la ley o la moral, sino con un procedimiento legislativo que permita concretar la opinión pública mediante el discurso. Es así como se logra relacionar la esfera pública con las instituciones del Estado, aplicando el poder comunicativo de la sociedad, poder que ejerce influencia también en el poder administrativo. Según Habermas hay tres tipos de poder: poder comunicativo, el poder político y el poder administrativo. El poder comunicativo, es la máxima expresión de la opinión pública donde a través del discurso cada ciudadano es el actor principal de lo político. El poder político, es la institucionalización del poder comunicativo mediante procedimientos democráticos legislativos, que se orienta a regular el sistema a través de leyes y políticas públicas. En la formulación de políticas públicas es donde se habla entonces del poder administrativo. (Mejía Quintana 1997: 39)

Los poderes públicos en el Estado Constitucional, entre ellos la Administración Pública, están para garantizar el derecho fundamental a la Tutela Judicial Efectiva, la materialización de los derechos depende del cumplimiento del debido proceso con todas sus garantías, entre ellas, la participación de los afectados o beneficiados con las decisiones de la Administración. El derecho de participación conlleva como requisito sine qua non el acceso a la información pública necesaria para entender la decisión y poder debatir sobre ella con el poder público. Esta dupla Información previa – participación, garantiza el debate responsable de la colectividad en las decisiones que los afectan. No basta con que una decisión relacionada con la autodeterminación de los pueblos indígenas o raizales, o de exploración o explotación minera dentro de los municipios

La Corte Constitucional Colombiana, en asuntos tan de esencia de la “procura existencial del ser humano” (García Pelayo, 1996) como la autodeterminación de las comunidades indígenas y raizales o la expedición de licencias de exploración y explotación minera ha optado por apartarse del control monológico de las decisiones – relacionado con la democracia representativa- y acercarse al control dialógico de las mismas – más cercano a la democracia deliberativa- .

Entre otras razones porque en los asuntos mencionados no parece posible: i. reconstruir una interpretación correcta de las normas constitucionales alejadas de la población destinataria de dichas decisiones administrativas; ii. Confiar en que los tribunales judiciales son el mejor escenario, el más idóneo y eficiente, para resolver controversias previas a la toma de la decisión administrativa, con criterios de urgencia, equidad y legitimidad. (Giraldo Villegas, 2017) Por el contrario, se avanza en la línea de permitir que los órganos políticos escuchen la voz de la comunidad afectada y que dicha voz incida en la interpretación constitucional de los problemas que la afectan. La Corte Constitucional ordena a la Administración Pública acciones tendientes al mejoramiento de la interacción entre ella y los distintos órganos constitucionales con competencias en asuntos de protección de comunidades indígenas o raizales, así como en materia minera. Igualmente deliberación entre dichos órganos con los habitantes afectados por el ejercicio de tales competencias. Las entidades públicas han de fijar marcos regulativos que contemplen preceptos para materializar la participación ciudadana y fomentar sus mecanismos de protección. El Constitucionalismo dialógico, en los casos que aquí se plantean, no sólo es decisivo en el control judicial -mejora la eficacia y legitimidad de tales decisiones-, sino que tiene efectos en manera en cómo se construyen las decisiones al interior de la Administración Pública.

III. SISTEMAS DE DERECHOS Y PROTECCIÓN DE DERECHOS FUNDAMENTALES POR LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

Habermas en su libro *Facticidad y Validez* aborda la importancia de la legitimidad de un orden de dominación y del ejercicio de la dominación política, así como, la legitimidad de los derechos y de los procesos de producción de derecho. En este sentido, afirma que es necesario entrelazar el poder político y el derecho, debido a lo imperante que resulta el poder estatal de sanción, organización y ejecución del Estado en aras de que los derechos subjetivos sean puestos en vigor.

“El derecho a la protección de los derechos individuales se concretiza en derechos fundamentales que fundan pretensiones concernientes a la posibilidad de una justicia que juzgue de forma independiente e imparcial. Estos derechos presuponen, por tanto, el establecimiento de una administración de justicia estatalmente organizada que haga uso del poder de sanción del Estado para decidir autoritativamente los casos de litigio, y de la capacidad de organización del Estado para proteger, desarrollar, perfeccionar y precisar el derecho”. (Habermas 2010: 201)

Por tanto, es necesario que el Estado utilizando su poder de sanción, de organización y de ejecución pueda imponer los derechos, y al mismo tiempo, pueda estabilizar y administrar la comunidad jurídica. De esta manera, existe una conexión interna entre derecho y poder político, donde el poder político solo puede darse a partir de un código jurídico institucionalizado en derechos fundamentales. El denominado Derecho a la Tutela Judicial Efectiva que comprende el acceso a la Administración pública o de justicia, el debido proceso y la efectividad de la sentencia es uno de los mayores logros del Estado Constitucional. El que los poderes públicos, incluyendo la Administración Pública, se someta a su cumplimiento sigue siendo un reto. Es esta, la herramienta necesaria para la materialización de los derechos fundamentales.

Ahora bien, esa nueva relación entre el derecho y el poder político, tiene otro elemento, el “poder comunicativo”. Para Habermas el poder comunicativo se convierte en la herramienta de integración social fundamentada en la teoría del discurso (dinámica comunicativa) que permite la vinculación del derecho. De esta manera, con el poder comunicativo nace el poder político, pero no hace referencia a su aplicación. Para su aplicación, el poder comunicativo se transforma en “poder administrativo” que se puede ver como una autorización para que se lleve a cabo éste poder. (Habermas 2010: 218)

Así mismo, afirma que la autonomía del ciudadano y la legitimidad del derecho se remiten entre sí. De esta manera, el derecho surge a partir de la opinión pública y la voluntad de los ciudadanos dentro de un proceso discursivo. Esa autonomía desde la esfera pública se garantiza, por ejemplo, mediante los mecanismos de participación democrática. No se trata de que la Administración Pública tome decisiones en cumplimiento de procedimientos formales que apoyen los representantes elegidos por la mayoría (concejales, alcaldes, diputados, miembros de juntas administradoras locales), sino que, en dichos procedimientos de toma de decisiones, se incluyan criterios que les permitan, a todos los interesados – organizaciones cívicas, académicas, gremiales, particulares-, influir en las decisiones que se toman sobre esos los asuntos que a ellos atañen, siempre a partir de la deliberación colectiva e igualitaria. La Tutela Judicial Efectiva también vincula a las Administraciones públicas y ella exige, antes de la toma de decisiones unilaterales, un proceso de deliberación de la misma con la comunidad destinataria de las normas. El bien común, las necesidades públicas y el interés general dentro del Estado Constitucional se traducen en la garantía de los derechos y las libertades ciudadanas (García de Enterría 2010:92).

En términos habermesianos, los derechos fundamentales son el resultado de la aplicación del “principio de discurso” que garantiza la autonomía privada de sujetos jurídicos quienes reconocen su papel de destinatarios de las leyes. Pero, sólo siendo titulares del derecho fundamental a la participación en los procesos de formación de opinión y de la voluntad común, con igualdad de oportunidades, son sujetos jurídicos en el sistema y tendrán autonomía política (Habermas 2010: 189)

La participación en la toma de decisiones garantiza a los ciudadanos el estatus de libertad e igualdad y materializa la prohibición de la indefensión frente a los poderes públicos. El ejercicio de los derechos políticos permite la mejora en las condiciones de vida. (Habermas 2010: 195) La participación en los procesos deliberativos de creación del derecho permite además determinar entre los poderes públicos y la colectividad el alcance de los derechos fundamentales.

De acuerdo a lo expuesto, el sistema de los derechos logra romper la dicotomía entre positividad y legitimidad del derecho, a través de la interrelación entre la forma legal y el principio del discurso (Habermas 2010: 195). El poder comunicativo que se da en el “principio del discurso” da origen a la ley discursivamente concertada y aprobada de manera democrática.

IV. DEMOCRACIA DELIBERATIVA HABERMESIANA. SU APLICACIÓN EN LA TOMA DE DECISIONES DE LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA COLOMBIANA.

La democracia deliberativa se centra en la participación activa de la ciudadanía en el espacio público. Así mismo, se fundamenta en la ética discursiva habermesiana la que considera una norma justa, si logra satisfacer los intereses universalizables. Se satisfacen dichos intereses mediante los principios de: igualdad, libertad y simetría de los interlocutores discursivos. (Michellini 2015: 59)

Así las cosas, la deliberación racional es el procedimiento que permite la toma de decisiones justas en el campo político, donde la ciudadanía, que les trasmite el poder, tiene la

autodeterminación de ser partícipes en el establecimiento de reglas que tendrán en cuenta los gobernantes para ejercer su poder. De esta manera, se materializa una convivencia pacífica y justa en una sociedad compleja o, como les llama Habermas en la actualidad, sociedades multiculturales. Lo anterior no significa que se deba estar consultando permanentemente a la ciudadanía y que mediante voto se impongan intereses, se trata de una búsqueda de la voluntad común que se logra a través de la praxis deliberativa (Michellini 2015: 60).

En este sentido, el Art. 29 Constitucional, y los Art. 35 y 46 de la Ley 1437/2011 obligan dentro del procedimiento administrativo a hacer, previa puesta a disposición de la información, cuantas audiencias públicas sean necesarias con el objeto de promover la participación ciudadana, asegurar el derecho de contradicción y contribuir con la legitimidad de las decisiones. Amén de lo anterior, cuando la Constitución o la Ley lo estipulen se deben realizar las consultas obligatorias. En particular, se ordenan en materia de protección de las comunidades indígenas, raizales y en materia minera. Lejos de ser una legitimación posterior a la toma de la decisión, se trata de una práctica deliberativa constante que forma parte del devenir propio de las Administraciones Públicas. (Bravo Vesga 2011:86)

Ahora bien, en la legitimación del proceso político y en cumplimiento del principio democrático, vale la pena resaltar algunos elementos: la ciudadanía y opinión pública; la esfera pública; la participación y la deliberación pública. (Domínguez 2013: 301-326). La ciudadanía es un constructo social, y hace referencia a que una persona hace parte de una sociedad determinada, generando deberes y derechos. El concepto de ciudadano tiene dos perspectivas. La primera del liberalismo, que entiende al ciudadano como una persona con iniciativa propia, solidaridad, compromiso, y disponibilidad de cooperación, el actor persigue sus propios intereses (*homo economicus*). Por su parte el modelo republicano, ve al ciudadano como la persona que está interesada en los intereses colectivos (*homo politicus*), y a partir de los intereses colectivos, también ejerce la cooperación y se es solidario (Domínguez 2013: 306-307).

Habermas retoma los modelos de participación política para fundamentar su teoría de democracia deliberativa. El concepto de ciudadanía y de opinión pública, debe observarse desde la mirada de los dos modelos: liberalismo y republicanism.

“El concepto de ciudadanía y de opinión pública, desde la concepción liberal y republicana, está contenido en una concepción de derecho, toda vez que, para ser ciudadano y participar en el espacio público, el Estado debe otorgar, reconocer y proteger unos derechos, tales como: derechos individuales de libertad, derecho de pertenencia a una comunidad jurídica, derechos concernientes a la accionabilidad judicial de los derechos, derechos políticos y derechos sociales. Para los republicanos los derechos son, en último término, las determinaciones de la voluntad política predominante; mientras que para los liberales, algunos derechos están basados siempre en un derecho superior racional de carácter supra político o en un derecho superior revelado” (Domínguez 2013: 306-307).

En este sentido, para Habermas desde la concepción liberal la manifestación de la voluntad de los ciudadanos permite legitimar el poder político, mediante los resultados electorales se da el poder de gobernar y en respuesta el gobierno debe justificar el uso de ese poder ante la opinión pública. Por otro lado, desde la concepción republicana, la manifestación de la voluntad constituye la sociedad como una comunidad política. Para terminar este apartado, Habermas expone que los dos modelos de participación política, el liberalismo y el republicanism, generan ese espacio para que se dé la deliberación en temas de interés de toda la sociedad. Y se da en el Estado Constitucional como escenario previo a la manifestación de la voluntad de la Administración Pública.

En cuanto a la esfera pública, se puede aducir que es el espacio en el cual se genera la reflexión y la deliberación de la ciudadanía mediante el acto comunicativo, en otros términos, es el espacio donde se da la opinión pública mediante el uso de la razón. Y es precisamente este espacio, que permite el surgimiento de la legitimidad y la legalidad posteriormente.

Finalmente, la participación y la deliberación política se entiende como el intercambio de opiniones o de puntos de vista, frente a temas de interés común que se dan en el mundo de la vida. La interacción entre los ciudadanos permite esas prácticas del discurso, mediante el acto comunicativo se configura el poder comunicativo y luego comunicación política que, a su vez, da lugar al poder administrativo en cabeza del Estado. No se trata de una participación formal, de un derecho de audiencia de papel que carezca de “principio de discurso” y no logre realmente enlazar la esfera pública con la toma de decisiones del Estado. “En síntesis, Habermas considera que la deliberación se refiere a una cierta actitud hacia la cooperación social, a saber, la actitud que consiste en la apertura a dejarse persuadir por razones relacionadas con los derechos de los otros al igual que a los derechos de uno mismo” (Domínguez 2013: 306-307).

Ahora bien, la Corte Constitucional colombiana va reconociendo, de manera progresiva estos postulados teóricos. En el año 1994 (Sentencia C-180) interpretó, en línea jurisprudencia unificada, que principio de participación democrática se expresa a través del sistema de toma decisiones, pero también, como un modelo de comportamiento social y político. La participación de los ciudadanos debe ser permanente en los procedimientos decisorios, no electorales, que incidan significativamente en el rumbo de su vida.

Desde el año 2011 (Sentencia T- 235) identifica que, tratándose de comunidades indígenas o raizales, el derecho a la participación tiene una connotación especial, en particular, por el derecho histórico a la autodeterminación. En estos casos, no bastan los órganos de representación democrática para la defensa de los derechos o intereses, si medidas legislativas o administrativas afectan de manera directa a estas comunidades indígenas o raizales, se deberá realizar la consulta previa. En particular cuando: “(i) cuando la medida tiene por objeto regular un tópico que, por expresa disposición constitucional, debe ser sometido a procesos de decisión que cuenten con la participación de las comunidades étnicas, como sucede con la explotación de recursos naturales; (ii) cuando a pesar de que no se trate de esas materias, el asunto regulado por la medida está vinculado con elementos que conforman la identidad particular de las comunidades diferenciadas; y (iii) cuando, aunque se está ante una medida de carácter general, regula sistemáticamente materias que conforman la identidad de las comunidades tradicionales, por lo que puede generarse o bien una posible afectación, un déficit de protección de los derechos de las comunidades o una omisión legislativa relativa que las discrimine. Una sentencia que recordó la obligación que el Estado Colombiano, desde el año 1991, tiene con el cumplimiento del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, especialmente, en la generación de espacios de participación, información, concertación con los pueblos indígenas, tribales o comunidades raizales con la finalidad de obtener su consentimiento libre e informado.

Amén de lo anterior, en el año 2013 avanza en la extracción de reglas que posibiliten la materialización del principio de participación (Sentencia T- 135), interpretando que se debe garantizar el mayor nivel posible de participación de las comunidades afectadas, sean o no sujetos vulnerables, por versen afectados por una intervención económica de los poderes públicos. Ejemplo de ello la actividad minera. Sobre ésta última actividad, en el año 2014 (Sentencia C-123) la Corte Constitucional analiza si la prohibición absoluta, establecida por el legislador en el código de minas (Art.37 Ley 685/2011), para que los Concejos Municipales y Distritales (Corporaciones Administrativas locales de elección popular) no excluyan en sus planes de ordenamiento territorial (POT) zonas de su territorio de la realización de actividades de

exploración y explotación minera, vulnera la autonomía de las entidades territoriales y el deber de proteger el medio ambiente en sus propios territorios.

En el caso concreto, se trata de competencias concurrentes entre la Nación y el Municipio o los Distritos. Es deber de la Nación determinar las políticas relativas a la explotación de recursos naturales, así como, es titular de los recursos del subsuelo (Art. 331 y 332 CN). Por su parte, al Municipio y los Distritos les corresponde reglamentar los usos del suelo a través del ordenamiento territorial (Art. 311 y 313 CN). Estas competencias, afirma la Corte, se deben ejercer de manera coordinada y, para ello, se debe generar la participación activa y eficaz de las entidades territoriales involucradas en dicho proceso. Es decir, para ese asunto, la Corte considera que la participación se debe llevar a cabo por los órganos de representación. Son ellos los que deberán pronunciarse, de manera previa, dentro del procedimiento administrativo de toma de decisión de la licencia de explotación y exploración minera.

En principio, la Corte consideró que la participación se garantizaba mediante la audiencia de los órganos de representación política (Concejos municipales y distritales) en la entidad nacional competente para la expedición de las licencias mineras. Especialmente, porque en estos últimos se encuentra la función de definir, de manera democrática, y participativa el uso del suelo, teniendo en cuenta criterios de orden demográfico, biofísico, sociológico, económico y cultural. Sin embargo, en la Sentencia T-445 de 2016, la misma corporación judicial reitera que la actividad minera incide, de manera directa, sobre aspectos axiales de la vida de los habitantes municipales, tales como, las cuencas hídricas, la salubridad de la población, el desarrollo económico, social, y cultural de sus comunidades. Razón por la que, los procedimientos administrativos que tengan como finalidad autorizar actividades mineras, no solo debe contar con la participación, activa y eficaz, de las entidades territoriales, a través de sus órganos de representación popular, sino que deben involucrar a los ciudadanos de manera directa. En este sentido, se insta a realizar la consulta popular (regulada por la ley 136 de 1994 Art.33). Las decisiones sobre minería deben contar con una participación activa y eficaz de los municipios o distritos.

Recuerda la Alta Corporación que la consulta previa no es meramente potestativa sino obligatoria. Si bien es cierto que la minería genera desarrollo, este debe satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de los sistemas ambientales para satisfacer las necesidades futuras es decir debe ser sostenible. La actividad minera, según el estado actual de la ciencia y de la técnica, genera afectaciones a los derechos de los campesinos y las comunidades agrarias afectando la seguridad alimentaria. Tiene la potencialidad de afectar el orden público de los territorios y, por lo tanto, las condiciones de vida, costumbres y seguridad de los habitantes. Entre otros riesgos, es uno de los factores que más influye en el desplazamiento forzado impetrado por los grupos ilegales. En general, la minería es una actividad que genera daños que no deben asumir, sino quieren, los habitantes de los Municipios o Distritos. Razón por la que resulta vital para dichos habitantes ser consultados directamente antes de la expedición de la licencia de exploración o explotación minera.

En una sociedad de riesgo en donde la producción de riqueza va acompañada de una creciente producción de riesgos tecnológicos, ambientales, o a la salud, se hace indispensable la participación significativa de los ciudadanos que resultan potencialmente afectados por la actividad minera. Ello conlleva a que las autoridades públicas, de manera previa a la toma de las decisiones, generen espacios de socialización de los proyectos y las evaluaciones de impacto de los mismos proyectos, permitiendo a los habitantes el conocimiento real de las implicaciones de la actividad, con la finalidad de buscar consensos, afianzar la transparencia y garantizar la responsabilidad en la actuación de los poderes públicos.

Ahora bien, no se trata de cualquier modalidad de participación, en términos habermesianos, se debe facilitar el trabajo conjunto para poder llegar a la superación del problema, a través de la concertación y deliberación entre los implicados. Una participación que haga posible el diálogo entre las diferentes opiniones y visiones que se contrastan y analizan, de manera inclusiva, con miras a que la solución permita la conveniencia y convivencia de todos. La participación no es formal o de meras constancias en el expediente, se trata de un derecho sustancial. Por lo tanto, no basta con la mera consagración constitucional del derecho a participar, el mismo se debe materializar en la toma de decisiones de la Administración Pública. Es una cuestión de legitimidad de los actos de la administración, a la vez que de confianza en los poderes públicos. Solo de esta manera, los ciudadanos se entenderán vinculados y obligados al cumplimiento de la norma. Mediante los resultados de las consultas, el pueblo logra: imponer mandatos de actuación a los poderes públicos y ayudar a dirimir las disputas entre dos órganos de poder público. Para nuestro caso, entre la Agencia Nacional de Minería y las Comunidades Indígenas, Raizales, Distritos o Municipios.

V. CONCLUSIONES

Para que el derecho y la política se relacionen, se requiere que los procedimientos de tomas de decisiones públicas garanticen la concreción de la opinión pública para lograr su legitimación, lo que se logra aplicando el “principio del discurso” que enlaza la esfera pública con las insituciones formales del Estado. Es en ese consenso normativo que se da la democracia deliberativa. A partir del principio del discurso con la opinión pública se origina el poder comunicativo que se transforma luego en el poder administrativo (Estado). En este sentido, la base social es el fundamento de los espacios públicos y autónomos, y desde allí nacen derechos para los ciudadanos frutos del proceso racional deliberativo y democrático. Para que una norma jurídica sea válida, debe ser aceptada por todos los miembros de la comunidad a la que va destinada, y esa validez se puede determinar por el grado de participación de estos últimos.

En este contexto, la Corte Constitucional Colombiana, para temas de capital importancia dentro de la esfera de supervivencia de la comunidad, se aparta del control monológico y asume un modelo dialógico en el que permite que los actores de la controversia – Administración Pública Vs Comunidades Indígenas o Raizales/habitantes municipales- generen espacios de deliberación previa, en igualdad de condiciones, con información pública en los que realicen consensos y encuentren la interpretación razonable, adecuada a los mandatos constitucionales. Esto particularmente en materias relacionadas con la autodeterminación de los pueblos indígenas o raizales, o la exploración y explotación minera. (García Correa, 2017)

Las corporaciones públicas de elección popular, hasta el año 2015, habían defendido los intereses de sus comunidades ante las autoridades nacionales. Sin embargo, en materias que incidan significativamente en el rumbo de la vida de los habitantes, que conlleven riesgos ambientales, afectaciones a salud, a la seguridad alimentaria de los habitantes o a la industria productiva u orden público del Municipio o Distrito, la decisión requiere la consulta directa a quienes potencialmente van a salir afectados con la misma. Una consulta precedida de un espacio previo de información sobre los proyectos e impacto de los mismos, con la finalidad de escuchar contraargumentos, deliberar y buscar consensos que permitan encontrar la interpretación constitucional más adecuada.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Bravo Vesga, Carolina (2011): “El enjuiciamiento cautelar contencioso-administrativo en el ordenamiento jurídico colombiano” En: El nuevo derecho administrativo: libro homenaje al prof. Dr. Enrique Rivero Ysern. Salamanca. Ratio Legis. pp. 85-102.

Domínguez, Héctor (2013): “Democracia Deliberativa de Jürgen Habermas”. En: Revista Analecta Polit, Vol. 4. No. 5, pp. 301-326.

García De Enterría, Eduardo/Fernández, Tomás-Ramón (2010): Curso de Derecho Administrativo I. Madrid: Editorial Civitas.

García Correa, Luis (2017): Mink`a Democrática. Universidad Autónoma Latinoamericana.

García-Pelayo, Manuel (1996): Las transformaciones del Estado contemporáneo. Madrid: Editorial Alianza Universitaria.

Giraldo Villegas, Juan Sebastián y otros (2017): Un contraste entre los ámbitos formales e informales de participación en el proyecto minero San Ramón – Santa Rosa de Osos Antioquia. Universidad Autónoma Latinoamericana.

Habermas, Jürgen (2010): Facticidad y Validez. Frankfurt 6ta Edición: Editorial Trotta.

Habermas, Jürgen (1999): La inclusión del otro. Barcelona: Estudios de Teoría Política.

Hart, Herbert (1963): El concepto de Derecho (Traducción G. Carrió). Buenos Aires.

Kelsen, Hans/Bulygin, Eugenio/Walter, Robert (2005): Validez y eficacia del derecho. Buenos Aires: Astrea

Mejía Quintana, Oscar (2012): El dilema histórico de la decisión judicial: La teoría del derecho de Jürgen Habermas. En: Revista panameña de política. Centro de Iniciativas Democráticas. No. 14.

Mejía Quintana, Oscar (1997): La teoría del derecho y la democracia en Jürgen Habermas: Entorno a Faktizität und Geltung. En: Revista Ideas y Valores. No. 103.

Michellini, Dorando. Deliberación (2015): Un concepto clave en la teoría de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas. En: Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas, 17(1).

**ROMPER CON EL SILENCIO:
VIOLENCIA SEXUAL A PRESAS POLÍTICAS
DURANTE EL TERRORISMO DE ESTADO
EN URUGUAY**

ANA LAURA CAFARO MANGO

ROMPER CON EL SILENCIO: VIOLENCIA SEXUAL A PRESAS POLÍTICAS DURANTE EL TERRORISMO DE ESTADO EN URUGUAY

*Recordar: Del latín re-cordis,
volver a pasar por el corazón.
Eduardo Galeano, El libro de los abrazos*

I. INTRODUCCIÓN

La historia desde un enfoque de género, pretende reivindicar y hacer visible la presencia y voces de las mujeres. Retomando los aportes de distintas autoras (Joan Wallach Scott, Amy Kaminisky, Sidonie Smith, entre otras), se apunta a señalar cómo la historia tradicional ubica al hombre como sujeto universal, invisibilizando y silenciando de esta manera a la mujer como sujeto histórico.

En este caso, se colocará la mirada sobre un período en la historia del Uruguay que va desde 1973 a 1985, años en que el país vivió bajo una dictadura cívico-militar. Particularmente, se abordará el tema de la violencia sexual a presas políticas como forma de tortura específica. El aniquilamiento psicológico, el resquebrajamiento de la resistencia de la víctima, la humillación así como los sentimientos de culpa y miedo que produce la violencia sexual, fue un plan sistemático para destruir y dañar a las presas políticas. Su impacto aniquilador facilitó el silencio con las consecuencias que provocaron en ellas, y posteriormente también en sus proyectos de vida, familias y en la sociedad en su conjunto.

Recién en el año 2011, un grupo de 28 mujeres ex presas políticas realiza la primera denuncia judicial en el Uruguay contra los abusos sexuales y violaciones de las cuales fueron objeto durante la dictadura. Se indagará a través de literatura testimonial de expresas políticas los efectos de la violencia sexual vivenciada así como el impacto que tuvo en sus vidas y en el de sus familias el momento de la denuncia.

Reinterpretar la historia silenciada, ignorada y distorsionada por los discursos oficiales, desde la memoria colectiva permitirá reconstruir la historia pasada, presente y futura del Uruguay.

II. GÉNERO Y MEMORIA

Pensar el vínculo entre género y memoria como articulación conceptual interdisciplinaria no deja de ser complejo, en tanto la existencia de perspectivas diversas y campos de estudio en permanente tensión. Por otra parte, la complejidad de la categoría género está dada por sus miradas intersectadas (Kabeer, 1998) reconociéndose la imposibilidad de estudiar la misma como categoría aislada y descontextualizada, si no se tienen en cuenta otras categorías como las socio-económicas, de clase, étnico-racional, territoriales, para mencionar algunas. Esta complejidad invita a pensar los modos de articulación de los procesos de diferenciación y dominación a nivel de la sociedad en su conjunto.

Al hablar de memoria haremos referencia a lo que el sociólogo francés Maurice Halbwachs en 1925 definió como “memoria colectiva” en tanto considera que la memoria no puede ser aceptada como individual, sino que por el contrario tiene una naturaleza social:

“La memoria individual no es más que una parte y un aspecto de la memoria del grupo, como de toda impresión y de todo hecho, inclusive en lo que es aparentemente más íntimo, se conserva un recuerdo duradero en la medida en que se ha reflexionado sobre ello, es decir, se le ha vinculado con los pensamientos provenientes del medio social” (Halbwachs, 2004:174)

Este mismo autor señala que “el individuo evoca sus recuerdos apoyándose en los marcos de la memoria social. En otras palabras, los diversos grupos integrantes de la sociedad son capaces en cada momento de reconstruir el pasado” (Halbwachs, 2004:336). A la vez, agrega que el individuo olvidaría ciertos hechos, ciertos detalles de esos hechos “(...) si los otros no los conservaran para él” (Halbwachs, 2004:336).

Retomando esta articulación entre género y memoria, surgen aparentes contradicciones cuando hablamos de memorias de mujeres. Se puede caer en una perspectiva esencialista o por el contrario asumir que las mismas pueden operar de maneras contrahegemónicas desestabilizadoras de un momento histórico al que hacen referencia¹. Generizar las memorias implica correrse de un lugar neutral donde la historia del “hombre” - y no de la humanidad -, se construye a partir de lo masculino-universal que encubre prejuicios, exclusiones, silencios.

Aquí resultan interesantes los aportes de Bourdieu (2007) que al analizar la dominación masculina señala lo que él llama la “paradoja de la doxa”. Esta hace referencia a que

“(...) el orden establecido, con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúe, en definitiva, con tanta facilidad, dejando a un lado algunos incidentes históricos, y las condiciones de existencia más intolerables puedan parecer tan a menudo como aceptables por no decir naturales.” (Bourdieu, 2007:11).

La mirada de género permitiría entonces poner en cuestión quién, desde dónde y con qué finalidad se construyeron determinadas formas de dominación así como memorias selectivas cuya finalidad sería el mantenimiento del orden social de género imperante donde las mujeres ocupan un determinado lugar. El enfoque de género supone una interrogación a estos aspectos que según Montecino (1996) conlleva a

“(...) la necesidad de una doble mirada: la que desnuda los elementos simbólicos, sociales y económicos que construyen las relaciones de género en una sociedad, y la que se desnuda a sí misma, en tanto pupila cargada de los prejuicios de su propio género, clase, edad o etnia. Ese doble movimiento se hace imprescindible para elucidar el “desde donde” y “el quien” habla en los discursos teóricos y políticos sobre el género.” (Montecino, 1996:9)

¿Cómo descifrar los silenciamientos, omisiones y negaciones que operan en el mantenimiento del orden de género heteronormativo y sus efectos opresivos? ¿Desde dónde construir/re-construir las memorias?

Corbalán Vélez (2016) retoma a Kaminisky y Smith señalando que la “(...) reivindicación de una historia feminista se propone denunciar que la historia tradicional está “ciega” ante la presencia de las mujeres y “sorda” ante sus voces” (Corbalán Vélez, 2016:23). Propone contrarrestar la tradición discursiva androcéntrica en la cual la ideología imperante “(...) convierte el guion de vida de una mujer en una no-historia, en un espacio silenciado y en un vacío en la cultura patriarcal (...)” (Corbalán Vélez, 2016:27). Estos señalamientos se aproximan a lo que Wallach Scott (2008) señala - en lo que resulta en inglés un juego de palabras - en tanto la “historia de ellos” (*his-story*) suele subyugar, omitir

¹ Excede las posibilidades de la presente ponencia realizar un recorrido por las distintas corrientes teóricas sobre las historias/memorias de las mujeres que tienen sesgos esencialistas a otras que lo superan en tanto se posicionan desde un lugar contrahegemónico.

e invisibilizar la “historia de ellas” (*her-story*). Más allá de las críticas de esta autora a posturas esencialistas, se posiciona en que no es suficiente en declarar que el género es una cuestión política, a la vez que la historia de las mujeres no se convierta

“(…) en un recuento de las grandes obras llevadas a cabo por las mujeres sino en la exposición de las tan a menudo y ocultas operaciones del género (…). La historia de las mujeres debe enfrentarse críticamente a la política de las historias existentes, y así empieza inevitablemente la reescritura de la historia” (Wallach Scott, 2008:47)

III. MEMORIA, TERRORISMO DE ESTADO Y VIOLENCIA SEXUAL A PRESAS POLÍTICAS

Rescatar la memoria frente a una cultura que cultiva el ejercicio del olvido y la impunidad es un desafío. Rescatar la memoria de mujeres militantes que fueron parte activa durante la última dictadura cívico-militar en Uruguay, implica reconstruir una historia en parte ignorada y silenciada. Cabe señalar que la producción académica sobre este período histórico, en especial el análisis y las consecuencias de los crímenes de lesa humanidad en el pasado y presente del Uruguay, es escasa por lo cual cabe atribuirle también a la academia una cuota de responsabilidad en la cultura del olvido.

En esta ponencia, se pretende reivindicar y hacer visibles la presencia así como las voces de las mujeres que durante el período de 1973 a 1985 fueron presas políticas, y particularmente denunciaron la violencia sexual como una forma específica de tortura. El 28 de octubre de 2011, 28 mujeres presentaron una denuncia penal por castigos psicológicos y físicos de carácter sexual ejercidos por las Fuerzas Armadas en la dictadura, acusando tanto a altos mandos como José Gavazzo², Jorge Silveira³ y Gilberto Vázquez⁴, como también a médicos, enfermeros, soldados y comandantes, incluyendo de esta manera a toda la cadena de mando⁵. En Uruguay es la primera denuncia realizada por mujeres que pretende diferenciar la tortura de la violencia sexual.

Se indagará a través de la literatura testimonial de expresas políticas la violencia sexual vivenciada así como el impacto que tuvo en sus vidas y en el de sus familias el momento de la denuncia.

Para comenzar, se definirán los conceptos de tortura y de violencia sexual. Respecto al primero, Sapriza (2009) toma la definición que realiza SERPAJ⁶ en su informe “Nunca Más” de 1989 caracterizado como un instrumento de poder hacia el cuerpo del prisionero/a como cuerpo individual, pero también hacia el cuerpo social y colectivo:

“La tortura no es un acto irracional de carceleros inescrupulosos, sino que se ha integrado como un instrumento de poder celosamente administrado. El objetivo es básicamente “quebrar” al prisionero/a, pero también, se puede afirmar que la tortura no se dirige al cuerpo del detenido sino a la sociedad en su conjunto, el castigado es el cuerpo social que se convierte en un prisionero multitudinario. En esta fase superior la tortura se ha

² José Nino Gavazzo Pereira fue jefe operativo de inteligencia, estuvo al frente de Automotores Orletti y es responsable directo de crímenes de lesa humanidad, como la tortura, el asesinato y la desaparición forzada de cientos de uruguayos y uruguayas, entre ellos, niños y niñas.

³ Jorge Silveira

⁴ Gilberto Vázquez

⁵ Se trata de más de 100 operarios de la dictadura que actuaron en el Penal de Punta de Rieles, 300 Carlos, Establecimiento La Tablado, Casa de Punta Gorda, Cárcel del Pueblo, Regimiento de Caballería No.9, Cuartel km 14 Camino Maldonado, Hospital Militar, Artillería No. 1 (Cuartel La Paloma), Batallón de Ingenieros No. 1, Batallón de Infantería No. 5 de Mercedes, Cuartel de Infantería No. 7 del Departamento de Salto, Cuartel No. 13 y Cuartel No. 6 de Caballería.

⁶ Servicio Paz y Justicia (SERPAJ) <http://www.serpaj.org.uy/serpaj/>

transformado, siendo originariamente un método para hacer hablar a alguien, ahora busca acallar a todos.” (Serpaj apud Sapriza, 2009:76)

Celiberti (2012) apela a analizar la tortura desde una perspectiva de género como expresión del poder del patriarcado en tanto el torturador tiene internalizado el poder que mantiene sobre la mujer. En este sentido señala:

“Las técnicas de la destrucción psicológica y de la pérdida de identidad política que son el objetivo principal de la tortura, se articulan al poder ancestral patriarcal y por tanto la tortura tiene una connotación sexual, que se expresa de forma diferente hacia los cuerpos masculinos y femeninos” (Celiberti, 2012:17).

Jelin (2001) recuerda la rígida división sexual del trabajo que reinaba previo y durante la dictadura donde la ideología patriarcal se recrudece. Desde este lugar, los hombres ocupaban el espacio público, en este caso, en tanto militancia política y sindical, mientras que el imaginario social del lugar que debían ocupar las mujeres estaba situado en su rol de esposas-madres, guardianas del hogar. Por tanto, las mujeres militantes no cumplían con ese mandato social exponiéndolas a un mayor reproche social (Balcázar y Casas, 2011). En tanto, para los militares, la imagen sacralizada de las mujeres transitaba rápidamente hacia la demonización, cuando las mismas dejaban su rol de mujeres, esposas y madres depositarias del cuidado familiar (Balcázar y Casas, 2011). Al respecto, Benzano (2014) señala – haciendo referencia a los torturadores - que “(...) el habernos metido en cosas de hombres, (...) los enfurecía y más se ensañaban.” (Benzano, 2014:43).

La violencia sexual sufrida en procesos políticos es una clara expresión de dominación del patriarcado. La misma se define como

“(...) aquellos comportamientos y acciones de contenido o naturaleza sexual a los que se vea sometida una persona por medio de la fuerza, amenaza del uso de la fuerza, coacción, temor a la violencia, intimidación, opresión psicológica o abuso de poder” (Aucía, 2011:36).

Señala Benzano (2014) – una de las 28 denunciantes - que todas las mujeres presas políticas sufrieron

“(...) prácticas sexuales aberrantes y humillantes, desde la desnudez forzada y expuesta, manoseos y toqueteos, insultos y comentarios ofensivos y degradantes cuando nos hacían bañar y hacer nuestras necesidades delante de ellos, hasta la violación con o sin penetración, con palos o con bichos, con electricidad (picana) en los genitales, por muchos y repetidas veces.” (Benzano, 2014:21)

Mangalo y Robaina (2012) agregan a estas definiciones que al hablar de violencia sexual no se estaría tratando de una experiencia aislada sino de la maquinaria del terrorismo de Estado para aniquilar sujetos en forma impune; impunidad – agrego – que se sostiene hasta el día de hoy.

IV. ROMPER CON EL SILENCIO

Serpaj (1989) en su documento *Uruguay nunca más: informe sobre la violación a los derechos humanos (1972-1985)* hace mención a la violación como una forma de agresión con secuelas en lo físico pero fundamentalmente en lo psicológico. Sostiene que de las encuestas realizadas a personas ex presas políticas surge que un 7 % – tanto mujeres como hombres – afirma haber sido violadas. Adelanta, sin embargo, dos aspectos: uno, que el número podría ser mayor ya que es un tema que no es fácil de comunicar; el segundo es que los abusos sexuales se habrían dado en mayor grado en las mujeres. Esta conclusión, la infiere de distintos relatos, como por ejemplo el de un militar que en 1976 escribiera una carta a Amnistía Internacional denunciando

"Las mujeres son un tema aparte: los oficiales, suboficiales y la tropa comentan con regocijo la llegada de detenidas jóvenes. Algunos de éstos han llegado a venir los días franco para participar en los interrogatorios. (...) He presenciado personalmente las peores aberraciones cometidas con mujeres ante otros presos por varios interrogadores. Muchas de las detenidas lo están para conocer el paradero de su esposo o su padre o su hijo, es decir, no existe acusación contra ellas." (Serpaj, 1989:97).

Sin embargo, el tratamiento de la violencia sexual en el ámbito público fue un tema postergado ya que – entre otras cosas – pone en cuestión el orden socio-cultural actual, no sólo el del contexto del terrorismo de Estado.

Pero tampoco a las mujeres les resultó fácil poner en palabras las vivencias atroces vinculadas a la violencia sexual. Benzano (2014) relata que no era un tema que hablaran durante el período que estuvieron presas ni luego que las liberaran. Familia y amigos/as preferían no preguntar dado que ello implicaría un mayor sufrimiento para ambas partes:

"Tampoco encontramos, en general, un oído sensibilizado para lo que teníamos para contar y muy posiblemente nuestras voces no estaban aún prontas. Suponemos que fue para cuidarnos de sufrir por la incomprensión o cierta indiferencia, pero sobre todo por cuidar a: nuestros padres, compañeros, hijos..." (Gurruchaga, 2014:37)

Macedo (1999)⁷ contribuyó en forma comprometida a la construcción de la memoria a través de sus testimonios y reflexiones sobre el período en que estuvo detenida, pero también el posterior. En su primer libro realiza un relato que hace referencia clara a lo que se definía más arriba como violencia sexual: desnudez forzada, manoseo de genitales, violación:

"La guardia que nos custodiaba mostraba ese día un estado especial, se habían sacado sus camisas olorosas, transpiradas, con sus penes erectos, pasaban por las filas manoseándonos permanentemente... Con sus sucias manos tocaban nuestros senos, cuello, genitales... (...) Apretaba con fuerza las mandíbulas. Los dientes se enfrentaban como una furiosa pelea. (...) Sentía muchas veces que esos eran los últimos aires que respiraba." (Macedo, 1999:46)

Sin embargo, pasaron varios años hasta que – hacia fines del año 2010 - un grupo de expresas políticas, liderado justamente por Mirta Macedo y Beatriz Benzano, comenzaron a trabajar con la Cooperativa de Salud Mental y Derechos Humanos (CO.SA.ME.DD.HH)⁸ para realizar la denuncia sobre violencia sexual en el marco del terrorismo de Estado. Las mujeres no refieren a sí mismas como "víctimas" sino como "activas denunciantes" en tanto imperativo ético-político de justicia y reparación (Benzano, 2014)

Decidir romper el silencio como "activas denunciantes" implicó poner en palabras las formas más aberrantes de torturas y violencia sexual padecidas durante meses, años. En el caso de Mirta Macedo, si bien su narración arriba mencionada hablaba de violencia sexual, no fue hasta esta elaboración colectiva que pudo decir lo que efectivamente le había pasado:

"Violada de mil formas aberrantes y torturada salvajemente durante meses, Mirta se sintió liberada cuando al fin pudo decirlo en el grupo, acompañada, con lágrimas compartidas: "ya

⁷ En el apartado donde figura la bibliografía, se citan todas las obras de Mirta Macedo. Fue detenida durante la dictadura cívico-militar desde 1975 hasta 1981.

⁸ Esta Cooperativa fue contratada por el Ministerio de Salud Pública para atender a los/as beneficiarios/as de las Leyes 18.033 y 18.596 de reparación a víctimas del terrorismo de Estado. La Ley 18.033 otorga la recuperación de derechos jubilatorios y pensionarios a ciudadanos/as que no pudieron acceder al trabajo por razones políticas o sindicales entre el 9 de febrero de 1973 y el 28 de febrero de 1985. Ver <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp6684605.htm> La Ley No. 18.596 reconoce el derecho de las víctimas a la reparación integral. Ver <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp720881.htm> (consultada 28.03.2018)

no me siento sucia, ahora me puedo morir tranquila", y murió el 24 de julio pasado⁹. Compartir relatos opera como una suerte de catarsis. Si no se habla, no se sana. Después de denunciar ante el juez, muchas de nosotras sentimos un inmenso alivio de "tarea cumplida", de "poder al fin dormir en paz". (Benzano, 2014:45)

Benzano (2014) señala que hablar del tema fue hacer visible los efectos devastadores que tuvo la violencia sexual en la subjetividad de las mujeres y de cómo condicionó su vida sexual. Hablar de una esfera tan íntima que genera vergüenza y pudor en espacios públicos, con los familiares, amigos/as, no se torna fácil. Tampoco, cargar con la culpa y humillación que señala Benzano (2014)

"(...) Cuando se dice "algo habrá hecho para que la violaran" o "por algo está viva". Cuando se considera puta o traidora a la que sale en libertad, luego de haber sufrido violencia sexual, y se la repudia. A la humillación y vergüenza que siente la mujer por lo que sufrió, se le suma la culpa -que desde Eva nos sigue persiguiendo a las mujeres- y el dolor de sentirse juzgada o rechazada por su propia familia. (Benzano, 2014:44)

Las 28 mujeres que denunciaron la violencia sexual, se vieron expuestas a estos sentimientos, prejuicios, y a impactos en sus vínculos afectivos teniendo en cuenta que la mayoría de las mujeres nunca se lo había contado a sus hijos/as, pareja, etc. Por otro lado, las mujeres denunciadas se vieron revictimizadas en el momento de la denuncia penal por parte de los operadores de justicia:

"(...) el Juez frente al relato del horror vivido, preguntando cual era nuestro lugar en la organización. O la aclaración de que para lo penal, si no es penetración con el pene no es violación." (Gurruchaga, 2014:38-39)

V. TEMAS PENDIENTES

La reconstrucción de la memoria de las vivencias atroces de las mujeres denunciadas – y de aquellas que no denunciaron – fue posible en la medida en que se apoyaron en la grupalidad que les permitió dar un marco de sostén para poder "Pasar del Yo Víctima al Yo Acuso" (Mangado y Robaina, 2014:62). Generizar las memorias implica poner en palabras el lugar que las mujeres han ocupado históricamente en una sociedad patriarcal, y en este caso concreto, el intento sistemático de destrucción de las mismas colocándolas como objeto de uso y abuso de una maquinaria patriarcal y de terrorismo de Estado.

La decisión de las "activas denunciadas" se debe interpretar, por tanto, como un acto contrahegemónico frente al manto de olvido que pretende operar sobre la última dictadura cívico-militar en el Uruguay, a la vez que retoma vivencias concretas perpetradas a mujeres en tanto mujeres militantes-presas políticas.

Estas mujeres tomar la firme decisión de colocar la denuncia en un contexto histórico pasado, pero también presente y futuro, en tanto que "(...) visibilizar la violencia sexual pasada significa echar luz sobre la violencia sexual actual." (Benzano, 2014:46). Es decir, situar la violencia sexual como otra forma de tortura y por ende como crimen de lesa humanidad perpetrada por funcionarios del Estado, en tanto terroristas de Estado. A la vez que ese silencio e impunidad no permee – como de hecho lo hace – la actual violencia sexual que no escapa de semejanzas en tanto estigmatización, humillación, culpabilización de la víctima e impunidad.

⁹ Mirta Macedo muere el 24 de julio de 2012, a menos de un año de haber presentado la denuncia penal con el resto de las 27 mujeres expresas políticas.

Sobre la conciencia del quinto gobierno democrático y del tercer gobierno de izquierda uruguayo, parecería no pesar el hacer justicia, en tanto que desde el año 2011 a la fecha, en esta causa, no hay hasta al momento ningún torturador/violador procesado.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Aucía, Analía (2011): “Género, violencia sexual y contextos represivos”. En Vasallo, Marta (ed.) *Grietas del silencio. Una investigación sobre la violencia sexual en el marco del terrorismo de Estado*. Cladem, Rosario, Argentina: Talleres Gráficos.

Balcázar, María y Casas, Laura (2011): “Ser mujer en un Centro Clandestino de Detención La deuda por una memoria completa.” Trabajo presentado en el IV Seminario Internacional políticas de la memoria. Ampliación del campo de los derechos humanos. Memoria y perspectivas. Buenos Aires
http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2011/10/mesa_9/balcazar_casas_mesa_9.pdf
(consultada 28.03.2018)

Benzano, Beatriz (2014): “Ponencia-Testimonio Beatriz Benzano” En: Grupo de denuncia de la Violencia Sexual sufrida durante el Terrorismo de Estado *Vivencias del horror. Tortura sexual en las cárceles de Uruguay*. Pp. 40-47. Montevideo: Irredentos Libros.
<http://www.psicosocial.net/images/IrredentosLibros/Vivencias-del-horror-Tortura-sexual-en-las-carceles-de-Uruguay.pdf> (consultada 28.03.2018)

Bourdieu, Pierre (2007): *La dominación masculina*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Celiberti, Lilian (2012): “Desatar, Desanudar...Reanudar”. En González Baica, Soledad y Risso, Mariana (Comp.) *Las Laurencias: Violencia sexual y de género en el terrorismo de Estado uruguayo*. (pp 13-23) Montevideo: Trilce

Corbalán Vélez, Ana (2016): *Memorias fragmentadas. Una mirada transatlántica a la resistencia femenina contra las dictaduras*. Madrid, España: Ediciones de Iberoamericana.

Grupo de denuncia de la Violencia Sexual sufrida durante el Terrorismo de Estado (2014): *Vivencias del horror. Tortura sexual en las cárceles de Uruguay*. Montevideo: Irredentos Libros.
<http://www.psicosocial.net/images/IrredentosLibros/Vivencias-del-horror-Tortura-sexual-en-las-carceles-de-Uruguay.pdf> (consultada 28.03.2018)

Gurruchaga, Jacqueline (2014): “Ponencia-Testimonio Jacqueline Gurruchaga” En: Grupo de denuncia de la Violencia Sexual sufrida durante el Terrorismo de Estado *Vivencias del horror. Tortura sexual en las cárceles de Uruguay*. Pp. 34-39. Montevideo: Irredentos Libros.
<http://www.psicosocial.net/images/IrredentosLibros/Vivencias-del-horror-Tortura-sexual-en-las-carceles-de-Uruguay.pdf> (consultada 28.03.2018)

Halbwachs, Maurice (2004): *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial.
https://archive.org/stream/LosMarcosSocialesDeLaMemoria/LOS_MARCOS_SOCIALES_DE_LA_MEMORIA#page/n85/mode/2up (consultada 27.03.2018)

Jelin, Elizabeth (2001): *Los trabajos de la Memoria*. España: Siglo XXI

Kabeer Naila (1998): *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. Ciudad de México: Paidós

Macedo, Mirta (1999): *Un día, una noche... todos los días*. Montevideo, Uruguay. Ediciones Orbe libros.

Macedo, Mirta (2002): *Tiempos de ida. Tiempos de vuelta*. Montevideo, Uruguay. Ediciones Orbe libros.

Macedo, Mirta (2005): *Atando los tiempos. Reflexiones sobre las estrategias de sobrevivencia en el Penal de Punta de Rieles 1976-1981*. Montevideo, Uruguay. Ediciones Orbe libros.

Macedo, Mirta (2008): *De la prisión a la libertad. Reflexiones sobre los efectos sociales de la prisión*. Montevideo, Uruguay. Ediciones Orbe libros.

Macedo, Mirta (2014): *Cuando el humano deja de serlo. Reflexiones sobre algunos aspectos de la Tortura durante el Terrorismo de Estado en Uruguay*. Montevideo, Uruguay. Asociación de Asistentes Sociales del Uruguay, Departamento de Trabajo Social (Facultad de Ciencias Sociales, Udelar).

Mangado, Lala y Robaina, María (2012): “La emergencia de un prolongado y silenciado dolor” En González Baica, Soledad y Risso, Mariana (Comp.) *Las Laurencias: Violencia sexual y de género en el terrorismo de Estado uruguayo*. (pp 25-38) Montevideo: Trilce

Mangado, Lala y Robaina, María (2014): “Gritos silenciados, silencios gritados. Reflexiones sobre el trabajo de acompañamiento psicosocial al grupo de mujeres que denuncia violencia sexual en el terrorismo de Estado.” En: *Grupo de denuncia de la Violencia Sexual sufrida durante el Terrorismo de Estado Vivencias del horror. Tortura sexual en las cárceles de Uruguay*. Pp. 52-64. Montevideo: Irredentos Libros. <http://www.psicosocial.net/images/IrredentosLibros/Vivencias-del-horror-Tortura-sexual-en-las-carceles-de-Uruguay.pdf> (consultada 28.03.2018)

Montecino, Sonia (1996): *De la Mujer al Género: Implicancias Académicas y Teóricas*. Centro de Estudios Miguel Enríquez, Archivo Chile. http://www.archivochile.com/Mov_sociales/mov_mujeres/doc_gen_cl/MSdocgencl0013.pdf (consultada 27.03.2018)

Sapriza, Graciela (2009): “Memorias de mujeres en el relato de la dictadura (Uruguay, 1973-1985). Violencia/cárcel/ exilio” En Revista: DEP, n. 11 http://www.unive.it/media/allegato/dep/n_1speciale/05_Sapriza.pdf (consultada 28.03.2018)

Servicio Paz y Justicia – SERPAJ (1989) *Uruguay nunca más: informe sobre la violación a los derechos humanos (1972-1985)* <http://www.memoriaenelmercosur.edu.ar/wp-content/uploads/2009/05/completo.pdf> (consultada 28.03.2018)

Wallach Scott, Joan (2008): *Género e Historia*. México: Fondo de Cultura Económica. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

EL SUJETO LATINOAMERICANO DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LOS SILENCIOS DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL

AGUIRRE MARTÍNEZ, ORLANDO INOCENCIO

EL SUJETO LATINOAMERICANO DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LOS SILENCIOS DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL

I. INTRODUCCIÓN

El estilo de ver el mundo en América Latina responde, pragmáticamente, a la lógica del ‘estar-siendo’ de Rodolfo Kusch (2000). Desde esta premisa se construye la identidad latinoamericana como objeto del conocimiento y como región. Esta noción filosófica ha estado presente en los doscientos años de existencia de los Estados nacionales, intentando imponerse mediante fuego y purgas, con disputas entre civiles y militares y con discrepancias entre enfoques caudillescos-unipersonales y de las élites o colectivos-minoritarios.

El trabajo que se presenta busca dar cuenta de esta idea. Pretende mostrar, en primer lugar, a la lucha antagónica entre dos tipos de identidades latinoamericanas a lo largo de su historia que ha incidido en la construcción de los aparatos de protección y promoción de derechos y, en segundo lugar, mostrar como el “triunfo” del actual paradigma hegemónico latinoamericano ha incidido en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, “silenciando” las posibilidades de reconocimiento de otras entidades jurídico-culturales y políticas.

A modo de aproximación y como primera parte de la investigación doctoral que el ponente lleva en curso, se pretende mostrar a los derechos humanos como el resultado de un campo de batalla, de una relación de poder entre los redactores y ejecutores de la ley y entre las fuerzas sociales por fuera del poder político.

El enfoque del trabajo es cualitativo-descriptivo, y agrupa técnicas metodológicas de la Sociología, la Historia y la Filosofía. Ha sido elaborado a partir de una recolección de fuentes primarias y secundarias en acervos de Argentina y Paraguay: Biblioteca Nacional “Mariano Moreno” y Archivo General de la Nación (Argentina), Biblioteca Nacional del Paraguay.¹

II. POSITIVISMO VERSUS SUBJETIVISMO: DOSCIENTOS AÑOS, UN CONTINENTE, DOS AMÉRICAS LATINAS

Después de los procesos de independencia y de la construcción -fallida- de proyectos de integración regional que consoliden a las naciones², las generaciones de pensadores e ideólogos latinoamericanos se concentraron en fortalecer los estados nacionales emergentes durante el siglo XIX siguiendo, aún, patrones ideológicos y políticos de la vieja Europa.

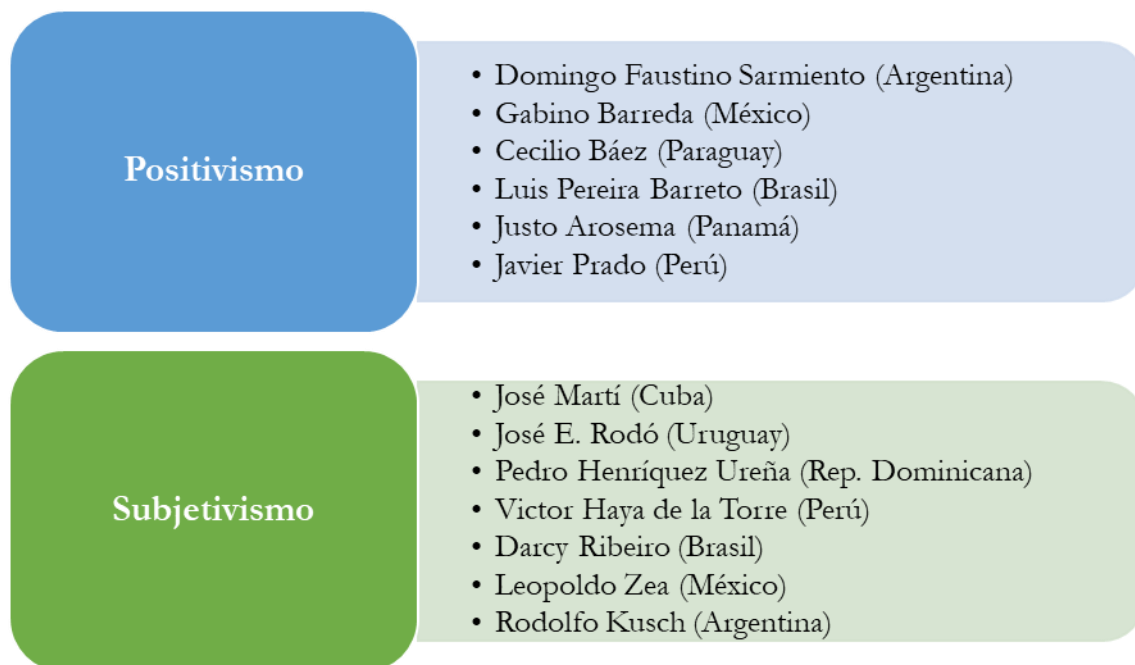
Luego del sueño emancipador de las viejas colonias españolas, de las implementaciones en el campo de batalla y en la mesa de negociaciones de los libertadores de América, la premisa básica fue la construcción de una segunda Europa, de una Europa joven, tanto en lo filosófico como en lo político.

1 Se agradece la colaboración del asistente de investigación en Asunción, Mario Urbieta, ya que sin su ayuda no hubiera sido posible completar los elementos para la presentación del trabajo.

2 Discusiones iniciadas en el proceso de independencia: En el Paraguay, los planteamientos de la Junta Superior Gubernativa a cargo de los libertadores Fulgencio Yegros y el Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia sobre una idea federal en el Cono Sur (Cardozo, 2012: 54) que fuera respaldada en Uruguay por José Gervasio Artigas frente a los intentos anexionistas de la Junta Gubernativa de Buenos Aires y del Imperio del Brasil (Cooney, 2011: 41; Cardozo, 2012: 55); los proyectos de unidad latinoamericana de Simón Bolívar y José de San Martín plasmados en el Discurso de Angostura (1819); entre otros.

Estas ideas responden, fundamentalmente, a dos maneras de ver, analizar y pensar a América Latina: la primera a una visión “positivista” de la región (siglo XIX) y la segunda a una visión “subjetivista” (siglo XX).

GRÁFICO N° 1. PARADIGMAS DE PENSAMIENTO Y PRINCIPALES EXPONENTES PARA OBSERVAR A AMÉRICA LATINA Y LO LATINOAMERICANO. UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA³



Fuente: Elaboración propia a partir de Zea, 1988 y Jiménez Hurtado, 2008.

El positivismo ha sido la herramienta filosófica que influenció a toda una generación de pensadores y hombres de ciencia de América Latina para diseñar el Estado moderno, moldearlo jurídicamente y para implementar políticas de transformación que llevaron implícitas un concepto de desarrollo que anulaba -y aniquilaba- todo tipo de diferencia que no vaya de la mano con la idea de civilización que pregonaba. Leopoldo Zea (1988) habría de reflexionar sobre el positivismo latinoamericano de esta manera:

“El problema para los positivistas latinoamericanos, como ya fuera para los libertadores y emancipadores mentales, será la realidad a la que se enfrentan al encontrarse inconformes con ella. Una realidad que ha de ser, no sólo transformada, sino de ser posible cambiada por otra distinta. La adopción de la filosofía positiva será expresión de este intento. (...) El positivista latinoamericano se considera continuador de la acción que para poner fin al coloniaje ha realizado el liberalismo. Los positivistas son, también, liberales, pero realistas. La libertad no puede confundirse con la anarquía. La libertad es expresión de la acción creadora del hombre que la anhela y la hace posible. Para posibilitar este nuevo orden para la libertad había necesidad de destruir el orden colonial impuesto” (pp. XXXI).

Los positivistas en América Latina, de acuerdo con la descripción realizada por Zea, se encargaron de realizar obras estructurales en las naciones recientemente creadas o de incidir en los planes educativos de los Estados emergentes dotando de una visión propia de “civilización”. Estos fueron llevados adelante durante el siglo XIX -el siglo del positivismo- por diferentes vías: ya sea desde el consenso de las élites para implementar las políticas o por

³ Esta categoría de análisis es una propuesta metodológica y no se encuentra cerrada, por lo que se puede agregar y/o sacar elementos paradigmáticos y/o autores de ella.

medio de la imposición y el uso de la fuerza a los reductos que no quisieron incluirse de *motu proprio* al ideal civilizador.

En México, la doctrina del “Orden y Progreso” fue materializada por Gabino Barreda a través de la creación de la Escuela Nacional Preparatoria, con el objeto de “formar un ‘fondo común’ de verdades que consideraban necesarias para la convivencia social, haciéndose de lado, en este campo, las consideradas como opiniones y creencias personales de cada mexicano” (Zea, 1988: XXXVIII). Esto no representó otra cuestión que creación de un imaginario de identidad nacional, una noción básica de autodeterminación ideológico-cultural sobre el cual toda la población de los territorios ocupados por el emergente Estado al momento de su independencia debía estar estructurada.

Este fondo común de verdades debían, en el caso mexicano, otorgó hasta nuestros días una “imagen” (Vázquez, 2005: 36) las bases sobre el cual se erigió el aparato ideológico-cultural en México sobre el cual se sostiene al sujeto/a mexicano/a: una bandera y la explicación ideológica de sus colores y un himno característico que evoca las hazañas y proezas de los constructores de la patria y que denuncian la existencia de un enemigo externo que apeligro y apeligra la existencia del Estado y sus valores culturales (Vázquez, 2005: 43).

La implementación por la fuerza de la noción civilizadora del positivismo tiene como principal hito la Guerra contra la Triple Alianza (1864-1870), en la que se enfrentaron las naciones de Brasil, Argentina y Uruguay contra el Paraguay.

El principal motivo, de acuerdo con las explicaciones vertidas por el historiador paraguayo Efraín Cardozo (2012) fue la pretensión paraguaya a través de su presidente y conductor del ejército, el Mariscal Francisco Solano López, de querer posicionar al país en el concierto de las naciones luego de décadas de aislamiento⁴, demostrando un poderío militar y político frente al Imperio del Brasil y a la Confederación Argentina, este último, eterno adversario en la hegemonía regional (Cardozo, 2012: 721).

Sin embargo, las causas de la *guerra guasú*⁵ tuvo, a criterio de José Manuel Silvero Arévalos (2014), elementos que refieren a un movimiento higienista que tuvieron como base ideológica al positivismo liberal y que encontró durante las décadas de la mitad del siglo XIX a los grandes países del sur como los principales normalizadores de los cuerpos:

“Si realizáramos una detallada investigación acerca de cómo ha obrado la construcción del imaginario positivista-liberal en torno al Paraguay nos encontraríamos con un tendal de opiniones que se ajustan a los argumentos que inspiraron al movimiento higienista de finales del siglo XIX. Lo repugnante y asqueroso, lo bajo y vulgar, la suciedad y la ignorancia serán ingredientes -según los censores- de un país bárbaro y despotizado. Al estar empadronados en las filas de los ‘bárbaros’ y disminuidos, la cruzada civilizatoria necesariamente debía acometerse a fin de ‘limpiar’ el Paraguay. En ese sentido, la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870) que soportó el Paraguay tuvo un trasfondo ideológico, al decir de Pomer, una condición supranacional del liberalismo, misión que le compete como exterminador de la barbarie.” (p. 140).

Silvero seguirá agregando que más allá de las maneras particulares en la que el Dr. Francia y sus posteriores sucesores -Carlos A. López y su hijo el Mariscal Francisco Solano

4 Durante la dictadura perpetua del prócer de la independencia paraguaya, el Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia (1816-1840), el Paraguay optó por una política de aislamiento voluntario, cerrando fronteras y obligando a la población local a autoabastecerse económicamente y formando milicias calificadas. De esa manera se salvaguardaría de la pretensión anexionista de los grandes vecinos que a raíz de los antiguos litigios coloniales entre España y Portugal verían al país como una posesión propia.

5 Término proveniente de la mezcla entre el español y el guaraní para referir a la Guerra contra la Triple Alianza.

López- hayan gobernado el Paraguay “de contramano” al positivismo liberal que se iba apoderando del continente, las posibles causas políticas y económicas que justificaban una intervención militar en el cono sur de Nuestra América venían conectadas con un imaginario de eugenesia social, política e ideológica. En otras palabras, la principal característica del positivismo y del liberalismo como su herramienta política concuerda con aquello mencionado por Zea en líneas anteriores: derrumbar un orden arcaico -o contrario a lo que defiende en positivismo- y erigir uno nuevo.

El ejemplo higienista de la guerra contra el Paraguay y los diferentes mitos de la “unidad nacional” sobre los cuales se han edificado los Estados latinoamericanos en sus inicios (Quijada, 2004; Vázquez, 2005; Funes y Ansaldi, 2004) son la muestra de la existencia del triunfo del positivismo como paradigma dominante -aún hasta la fecha- en nuestros países, relegando a un segundo plano al sujeto latinoamericano dentro de la prioridad jurídica de los sistemas de protección, es decir, el “ciudadano” consagrado en las leyes no *es* el sujeto latinoamericano.

Ha sido por medio de una imposición forzada en la práctica con un fuerte discurso político, primero de los independentistas y luego de los forjadores de los Estados latinoamericanos del siglo XIX, que se ha realizado una lectura y un fomento intencionado del pasado en lo que respecta a elementos de la identidad local, regional y continental que sostienen las bases de lo que se denomina de manera incipiente “subjetivismo”.⁶

Realizando una exploración discursiva, se encuentra a Simón Bolívar en la inauguración del Congreso de Angostura realizando una primera aproximación hacia la conformación ideológica del sujeto latinoamericano que habría de ser utilizada por los positivistas que le sucedieron para estructurar de manera arbitraria los aparatos ideológicos de los Estados latinoamericanos:

“Al desprenderse la América de la Monarquía Española, se ha encontrado semejante al Imperio Romano, cuando aquella enorme masa cayó dispersa en medio del antiguo mundo. Cada desmembración formó entonces una nación independiente conforme a su situación y a sus intereses; pero con la diferencia de que aquellos miembros volvían a establecer sus primeras asociaciones. Nosotros ni aún conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo; no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer.”⁷

Este punto intermedio fue, sin dudas, el elemento que sirvió para abrir un largo debate a lo largo de los doscientos años de historia independiente de Nuestra América y que ha permitido la reflexión sobre el imaginario subjetivista que ha quedado por fuera de las estructuras jurídicas de protección de los derechos humanos.

En el subjetivismo se tiene, en primer lugar, la posibilidad de verificar la historia latinoamericana y todos sus procesos desde los otros que se encuentran fuera del sistema, desde los que han sido olvidados por ella o de los que simplemente son perseguidos, criminalizados o desaparecidos por ella.

Para el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, citado por Gissi Bustos (2010), habrá de identificar a los pobres como “mestizos invisibles”, es decir, existe una correlación con la

⁶ Esta categoría es utilizada por el autor en su trabajo de tesis doctoral en curso denominado “Historia de la hermenéutica latinoamericana de derechos humanos durante el siglo XX: sujetos, objetos y praxis” dirigido por el Dr. Diego Galante (UBA) y co-dirigida por la Dra. Ana Luisa Guerrero (CIALC-UNAM).

⁷ Discurso de Angostura, 15 de febrero de 1819.

carencia económica en el continente americano y las personas con cierta estructura física y ósea particular que los identifique con una raza: “hay más rasgos mapuches y aymarás entre los pobres de Chile que entre los no pobres” (Gissi Bustos, 2010: 66).

La autoimagen que Bolívar suministró en el Discurso de Angostura, y que también Domingo F. Sarmiento, Bartolomé Mitre y Julio A. Rocca construyeron en la Argentina, fue la que inició en el siglo XIX el proceso de desplazamiento hacia la periferia política de un tipo sujeto y colocó a otro en el centro de mismo con todas las medidas de protección que tendría el ciudadano/a. Ribeiro, citado por Gissi Bustos (2010: 67), toma los estudios realizados en Chile para afirmar que “la autoimagen chilena, que tiende a describir a sus nacionales enfatizando las características blanco-europeas como un valor en sí, no es solo un error sino que también implica una forma de desprecio por el perfil nacional real” (Ribeiro, 1972: 364).

La puntualización hecha por Ribeiro se encamina con las descripciones hechas por Quijada (2004) en estas discusiones latinoamericanas sobre el sujeto, particularmente en el caso argentino: “Hasta fechas recientes, los argentinos se han visto a sí mismos, mayoritariamente, como un pueblo homogéneamente ‘blanco’, construido a partir del aporte de una variedad de raíces europeas armónicamente integradas en una identidad nacional” (Quijada, 2004: 425).

Afirmaciones de los libertadores de América han sido, reflexionando a partir de Funes y Ansaldi (2004), utilizadas desde el poder -ejercido por las élites- como elementos de un operativo de “recortes de recuerdos” y/o para “generar olvidos” del pasado (Funes y Ansaldi, 2004: 455). En este aspecto, el movimiento positivista higienizador se ha encargado en una primera etapa de los Estados latinoamericanos, en condenar al “negro”, al “mestizo” que tenía (y tiene) más raíces originarias que europeas como opuesto al ideal “blanco” (Funes y Ansaldi, 2004: 464). El positivismo utilizando al liberalismo como herramienta política se ha encargado de anular al sujeto trans-afro-gay (Figari, 2009), a las variantes LGTBIQ y a otros sujetos de la tradición cultural latinoamericana condenándolo al lado oscuro de lo prohibido desde donde ha sido criminalizado y estigmatizado hasta nuestros días.

En otras palabras, la única América que ha sido positivada en derechos es aquella que reconoce a un sujeto, al “europeo con derechos” de Bolívar nacido en América, y que desde esta hermenéutica ha arrinconado a todo aquello que no sea una “especie media” a acomodarse a la categorización liberal predominante. Ese ha sido el espíritu que se conserva hasta nuestros días en nuestros Estados latinoamericanos para otorgar derechos a unos y privar/negar/perseguir/desaparecer a otros.

III. DE LA CREACIÓN DE LA ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS (OEA) A LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS NACIONES UNIDAS: LOS DERECHOS RECONOCIDOS Y LOS SUJETOS SILENCIADOS

Se ha afirmado la existencia de dos tipos de sujetos a partir de las tradiciones filosófico-políticas en América Latina desde la independencia hasta entrado el siglo XX: el primero, el sujeto “ciudadano” liberal y, el segundo, el sujeto intercultural⁸ que se construye en perspectiva histórica en el territorio latinoamericano. Esta tensión de imaginarios nacionales y culturales ha tenido su cruce político más importante en la creación de la Organización de Estados Americanos (OEA) en Bogotá el 30 de abril de 1948 que a su vez

⁸ Esta categoría fue construida a partir de la hermenéutica intercultural de Ana Luisa Guerrero (2011).

tuvo repercusiones en la hermenéutica triunfal de la Declaración Universal de los Derechos Humanos cuya data se remonta al 10 de diciembre del mismo año.

A modo de reseña, cabe mencionar que, durante la primera mitad del siglo XX, todo el continente latinoamericano ha estado discutiendo los modelos de desarrollo por diversas vías que generalmente han sido dos: por la pluma en la mesa o por cañonazos en el campo de batalla.

El primer hito que permite instalar la noción del sujeto intercultural dentro del espectro de derechos a nivel nacional ha sido el de la Revolución Mexicana (1910-1918). El levantamiento iniciado por Francisco Madero y que tuvo como exponentes a Francisco “Pancho” Villa y a Emiliano Zapata colocó, al menos jurídicamente, a un sujeto de derecho multidimensional y multclasista, esto era para el tiempo, sin dudas, distanciarse del sujeto ciudadano-liberal que el positivismo hegemonizó en el siglo XIX. La principal prueba de esto es la descrita por Josefina Zoraida Vázquez (2005) con respecto a las necesidades educativas en la primera etapa del México revolucionario:

“[José] Vasconcelos veía con gran claridad los múltiples aspectos del problema mexicano: educación indígena para asimilar la población marginal; educación rural para mejorar el nivel del campo mexicano; educación técnica para elevar el de las ciudades; creación de bibliotecas; publicación de libros populares; popularización de la cultura; etc.” (Vázquez, 2005: 157).

El pensador y escritor dominicano Pedro Henríquez Ureña, en su obra “La utopía de América” (1925) habría de compilar y analizar todo el proceso de construcción del sujeto latinoamericano de una forma brillante, transitando desde Sarmiento hasta Rodó. El trabajo de Henríquez Ureña menciona la diversificación del arte y la dramaturgia en ese entonces “culto” a los sectores populares de la sociedad mexicana: presentaciones en plazas, parques y espacios públicos (Henríquez Ureña, 1985: 471).

Este impulso dado en México a principios del siglo XX representó un faro de inspiración en otros sectores de Nuestra América: En primera instancia, la Reforma universitaria de Córdoba (1918), luego habrían de sucederse el aprismo de Víctor Raúl Haya de la Torre en Perú, la revolución febrerista en Paraguay (1936), el populismo de Getúlio Vargas en Brasil (1930-1945), el peronismo en la Argentina (1946-1955). Todos estos acontecimientos tienen como factor común, al igual que la Revolución mexicana, un posicionamiento del sujeto intercultural.

Teniendo estos acontecimientos políticos y del pensamiento, se llega al año 1948 a la Novena Conferencia Panamericana que inició el 31 de marzo y culminó el 30 de abril en Bogotá, Colombia. La reunión de Estados Americanos se realizaba en el marco de un conflicto bélico que adquirió niveles nunca vistos por su nivel de aniquilamiento y destrucción, iniciándose otra etapa en la historia de la humanidad cuya consecuencia aún no se iba a conocer y que determinaría una poderosa carrera armamentística: la era atómica.

Como se puede notar en la Tabla N° 1, en América Latina durante el periodo 1940-1948 se encontraba transitando por un periodo de pujas de paradigmas en el campo político cuya resolución no siempre era la democrática. De hecho, en dicha década, las elecciones libres y las sucesiones presidenciales pacíficas -sin que terminen a tiros- eran una novedad y el sufragio de las mujeres todavía se discutía con recelo y desprecio, de la misma manera como hoy se discute la despenalización del aborto y el matrimonio igualitario en nuestro continente.

Es necesario precisar que mientras se desarrollaban las barbaries y calamidades en Europa durante la Segunda Guerra Mundial, en América Latina -sin perder de vista lo que ocurría en el viejo continente- se discutían/imponían visiones de desarrollo nacional desde

diversos grupos políticos: por un lado, por actores políticos civiles y por el otro lado militares que incursionaban en la política de manera activa. Es por lo que existieron al menos un militar ejerciendo la primera magistratura en cada país del continente latinoamericano o militares ejerciendo una presión directa sobre los presidentes civiles.

TABLA N° 1. PRESIDENTES LATINOAMERICANOS DURANTE EL PERIODO 1940-1948

	1940-1944	1944-1948
ARGENTINA	Ramón Castino. Pedro Ramírez. Edelmiro Farrell.	Edelmiro Farrell. Juan Domingo Perón (1946) - M ⁹
BRASIL	Getúlio Vargas.	Getúlio Vargas. José Linhares (1945). Gaspar Dutra (1946) - M
COLOMBIA	Alfonso López Pumarejo. Eduardo Santos (1942).	Eduardo Santos. Alfonso López Pumarejo (1945). Alberto Lleras Camargo (1946). Mariano Ospina Pérez (1946).
MÉXICO	Manuel Ávila Camacho - M	Manuel Ávila Camacho - M Miguel Alemán (1946).
PARAGUAY	Higinio Morínigo - M	Higinio Morínigo - M Juan Manuel Frutos (1948). Natalicio González (1948).
PERÚ	Manuel Pardo y Ugarteche.	Manuel Pardo y Ugarteche. José Luis Bustamante y Rivero (1945).

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de archivo de los periódicos La Nación (Argentina), El Pueblo (Argentina) y La Tribuna (Paraguay).

Este contexto político, cuya síntesis es cada presidencia en cada país señalado en la Tabla N° 1, impactó de manera directa en la conformación de las posiciones a defender en la Novena Conferencia de Bogotá de ese año, haciendo que algunos Estados latinoamericanos cumplan, y se encuentren clasificados, por dos maneras particulares: a) la posición colaboracionista con la hegemonía norteamericana (Chile, Colombia, Paraguay)¹⁰; b) la construcción de un enfoque latinoamericano que respete posiciones de identidad común (Argentina, Perú, México).¹¹

Las corrientes ideológicas de los presidentes latinoamericanos de ese tiempo permitieron reavivar el viejo conflicto filosófico-ideológico del siglo XIX, que terminó con la reivindicación del concepto de ciudadanía liberal, esta vez de una manera solemne y teniendo en la mesa de negociaciones a un interlocutor que en siglo anterior ocupaba un rol de potencia regional emergente.¹²

Lo que fue silenciado, tanto por las corrientes políticas latinoamericanas no alineadas a la hegemonía estadounidense como por aquellas que defendieron el modelo de ciudadanía representado en la Declaración Americana de los Derechos del Hombre, firmada en Bogotá al término de la Conferencia, fueron los sucesos de violencia política que ocurrieron en la

9 M: militar.

10 Periódicos “La Nación” y “El Pueblo”. Buenos Aires: 2, 3, 5 y 7 de abril de 1948.

11 Periódico “La Tribuna”. Asunción: 2, 3 y 6 de abril de 1948.

12 Estados Unidos en el siglo XIX para Sarmiento era el modelo del futuro (Sarmiento, 1883). En términos políticos no tuvo un rol activo debido a que hasta finales de dicho siglo todavía se encontraba definiendo sus fronteras.

capital colombiana durante la reunión de las delegaciones y que no fueron reconocidos en las discusiones de las mismas.

Las consideraciones iniciales de la Declaración Americana afirman:

“Que los pueblos americanos han dignificado la persona humana y que sus constituciones nacionales reconocen que las instituciones jurídicas y políticas, rectoras de la vida en sociedad, tienen como fin principal la protección de los derechos esenciales del hombre y la creación de circunstancias que le permitan progresar espiritualmente y alcanzar la felicidad [...]”

Esta Declaración es el cimiento jurídico-político de todo el Sistema Interamericano de los Derechos Humanos que luego se tendría. Sin embargo, la misma se encuentra impregnada de un olvido ideológico y con la mancha de la intolerancia: en otro tiempo, era la intolerancia racial, en ese tiempo, fue la intolerancia política.

En el “Bogotazo” o el levantamiento popular sucedido el 9 de abril de 1948 en plena Conferencia a raíz del asesinato del entonces líder opositor del Partido Liberal colombiano Jorge Eliécer Gaitán ocurrió todo lo contrario a lo que consagraron semanas después los Estados latinoamericanos en el artículo 2 de la Declaración Americana y que meses después se plasmara en el artículo 7 de la Declaración Universal: El concepto de igualdad ante la ley, base hermenéutica del liberalismo, y de protección de todos los derechos (condición *sine qua non* de los Estados nacionales), acaba para nuestros países cuando otro paradigma -distinto a la herencia positivista y liberal- pretende disputar el control político y por ende el poder en sí mismo.

Las recopilaciones filmográficas encontradas de la época¹³ muestran que el impacto y el uso desmedido de la fuerza utilizada en Bogotá estuvo influenciada por la intolerancia política y racial, este último, con base en la tradición positivista del concepto de civilización implementado en el siglo anterior.¹⁴

Las descripciones del Bogotazo por medio de los medios de prensa de la época señalan la preocupación por controlar la rebelión pronto de manera a que no interfiera en el normal desarrollo de la Conferencia que crearía la Organización de Estados Americanos (OEA). En este sentido, el relato de los miembros del Departamento de Estado norteamericano puede dar cuenta de estos hechos y demostrar el grado de intolerancia política contrario al precepto de la igualdad y protección de derechos que semanas después se iría a consagrar en la declaración:

“MULTITUD ASALTÓ LOS EDIFICIOS DE GOBIERNO. Washington, 9 (AP). Los corresponsales norteamericanos en Bogotá informaron por medio del Departamento de Estado que las tropas colombianas abrieron fuego contra la multitud que trataba de irrumpir en el Palacio Presidencial y por lo menos ocho personas resultaron muertas. Esta información fue dada a conocer a las 16:30 horas de Bogotá. [...] Las informaciones señalan que una pequeña bomba estalló en las afueras de la embajada norteamericana y en los edificios utilizados por la delegación a la Conferencia Interamericana, pero solamente se rompieron algunas ventanas. [...] Funcionarios del Departamento de Estado dijeron que los

13 “Noticiero Panamericano: Drama en América”, abril de 1948. Archivo General de la Nación Argentina (AGN). Departamento de Cine, Audio y Video. Fechas de visitas realizadas: 10, 17 y 24 de febrero de 2018.

14 Las imágenes analizadas de los eventos del Bogotazo mostraban a las fuerzas armadas colombianas y a los rebeldes en una escaramuza. El poderío armamentístico de las fuerzas armadas era superior a la de los rebeldes, que en muchos casos eran campesinos y estudiantes que formaron barricadas en toda la capital colombiana. El uso desmedido de la fuerza fue la constante por parte del ejército. Se puede decir, con total certeza a partir de los datos recolectados en el Archivo como por medio de los recortes hemerográficos mencionados, que el origen de la guerrilla en Colombia se sitúa a partir del Bogotazo.

despachos oficiales llegados de Bogotá anuncian que el Secretario de Estado, general Marshall, se encuentra a salvo. El despacho enviado por los corresponsales norteamericanos, británicos y franceses fue dado a conocer por el Departamento de Estado a los representantes de las agencias de 10 corresponsales. [...] El despacho dice: 'La revolución dio comienzo con el asesinato del jefe del Partido Liberal e interrumpió las deliberaciones de la Conferencia Interamericana. Una multitud armada asaltó el Capitolio, el Ministerio de Comunicaciones y otros edificios, después que el cuerpo del supuesto asesino fue arrastrado ante el Palacio Presidencial. Las tropas hicieron fuego contra la multitud que trataba de irrumpir y se informó que ocho personas resultaron muertas hasta las 16.30' " (La Nación, 1948a).

Este silencio, desde este criterio, es uno de los más importantes de toda la hermenéutica latinoamericana de los derechos humanos. El Bogotazo, y la figura de Jorge Eliecer Gaitán, fue sacada del registro de la historia oficial latinoamericana por dos cuestiones fundamentales: 1) Fue un genuino levantamiento popular, el primero antes del asalto del Cuartel Moncada, que expresaba el descontento hacia el modelo positivista-liberal implementado en Colombia -y en toda América Latina- desde hacía un siglo y, 2) Jorge Eliecer Gaitán representaba la visión más progresista de su tiempo, cercana a la corriente subjetivista y popular, que por la coyuntura que le tocó vivir fue asociado con las ideas del eje soviético en el marco de la Guerra fría, por lo que su asesinato y la rebelión iniciada a partir de ello era una respuesta genuina del nuevo modelo hegemónico continental que el mundo vería en las décadas posteriores.¹⁵

La revuelta popular fue aplacada el 11 de abril sin tener precisión de la cantidad de personas muertas en los enfrentamientos. Las delegaciones diplomáticas de los Estados continuaron con las deliberaciones a partir del día 12 de abril, a pesar de que muchas de ellas amenazaron con retirarse debido a los disturbios y al clima de inestabilidad en un país (La Tribuna, 1948b).

El resultado final de las deliberaciones fue un nuevo organismo supranacional, con influencia de la potencia hegemónica regional -hasta nuestros días- que ha generado uno de los mejores sistemas de protección de los derechos humanos que existen en el mundo pero con la deficiencia de cargar con un profundo sentido de intolerancia democrática, es decir, defendiendo solamente los conceptos consagrados desde el liberalismo basada en su tradición positivista y anulando toda posibilidad de incorporación de sujetos interculturales. En el peor de los casos, reconoce a los sujetos interculturales y sus derechos sólo bajo los mecanismos de protección que el espíritu liberal demanda.

Esto ha sido la razón inspiradora de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, impulsada por los Estados Unidos y respaldada por los Estados latinoamericanos frente al eje oriental. A partir de 1948 se instaló en Nuestra América la razón de ser de lo que abona el trabajo de millones de personas que defienden la dignidad humana, pero también comenzó un largo camino de sangre, dolor y catástrofe para mucho otros pueblos, que en el nombre de una "democracia" y de unos "derechos humanos" que fueron entendidos por ellos de otra manera distinta, han padecido grandes penurias y crímenes contra la humanidad en setenta años de historia.

¹⁵ El Secretario de Estado norteamericano, el General Marshall, habría de declarar en su intervención durante la Conferencia que Rusia era la responsable de atentar contra la paz, por lo que desde América se tendrían que generar estrategias jurídicas para la protección de la misma (La Tribuna, 1948a). Días después, Chile habría de incorporar un proyecto de declaración de corte anticomunista que tuvo como principal opositor a México (La Nación, 1948b).

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Es necesario decir que este trabajo se encuentra en etapa embrionaria y que la investigación exploratoria que se presenta, con unos primeros avances que dan cuenta de las primeras luces sobre el problema que nos encontramos abordando, nos demuestran desde el pasado el principal problema que los derechos humanos y nuestros pueblos enfrentan en la actualidad: la intolerancia hacia el otro.

Antes, bajo el emblema del “Orden y progreso”, se ha procedido a la normalización de cuerpos, interpretación de imaginarios culturales y de “diálogo asimétrico” (Guerrero, 2011) entre sectores políticos. Actualmente estos mismos procedimientos nacen desde la política en los países latinoamericanos para reinstalar un paradigma que priorice las ganancias y los derechos del comercio por encima de los derechos de los sujetos interculturales. Esto es, de cierta manera, el regreso del espíritu positivista del siglo XIX que niega la diferencia y que sólo busca la imposición del paradigma planteando la tensión entre lo “subdesarrollado” y “lo moderno”.

A la luz de esto, los derechos humanos tienen, sacando la cara positivista predominante en el esquema jurídico, la variante de tener incorporado la matriz de reconocimiento de la identidad desde la cual se pueden gestionar las vías necesarias para la protección de los derechos. Esta matriz es fomentada desde los diversos movimientos sociales y colectivos de defensa que siguen peticionando ante los Estados y, en el caso de América Latina, siguen legitimando el Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

Es preciso desechar los elementos y las prácticas negacionistas del pasado que atentan contra los errores de las sociedades y reconocer la existencia de otros sujetos, de otras historias y de otras maneras de coexistir en paz y armonía, ya que aquella vieja promesa de la modernidad realizada hace doscientos años todavía sigue siendo eso: una promesa, y que quizás, probablemente, los caminos para la paz se encuentren en un remoto paraje del gran Chaco y que el modelo de desarrollo que nos garantice la supervivencia como especie y la convivencia en bienestar se encuentre en algún caracol de San Cristóbal de las Casas.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bolívar, Simón (1819): Discurso de Angostura. Caracas: Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV). URL: juventud.psuve.org.ve/wp-content/uploads/2009/05/discursoangostura.pdf

Cardozo, Efraín (2012): *El Imperio del Brasil y el Río de la Plata: Antecedentes del estallido de la Guerra del Paraguay*. Asunción: Intercontinental Editora.

Cooney, Jerry W. (2011): *El fin de la colonia: Paraguay 1810-1811*. Colección Independencia Nacional. Asunción: Intercontinental Editora.

Declaración Americana de los Derechos del Hombre (1948). Novena Conferencia Internacional Americana. Bogotá, Colombia.

Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Organización de las Naciones Unidas.

Figari, Carlos (2009): *Eróticas de la disidencia en América Latina: Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires: Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad – CICCUS: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Funes, Patricia / Ansaldi, Waldo (2004): “Cuestión de piel. Racismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano”. En: Ansaldi, Waldo (coord.): *Calidoscopio latinoamericano: Imagen históricas para un debate vigente*. Buenos Aires: Ariel Historia. Pp. 451-495.

Gissi Bustos, Jorge (2010): “América Latina: identidad, globalización e integración”. En: Cappello, Héctor / De Pedro Robles, Antonio E.: *Historia, identidad nacional y carácter cívico político en sociedades complejas: El caso de las sociedades españolas y latinoamericanas*. México D.F.: Plaza y Valdés Editores. Pp: 65-76.

Guerrero Guerrero, Ana Luisa (2011): *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*. México D.F.: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC).

Henríquez Ureña, Pedro (1985): *La utopía de América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Jiménez Hurtado, José Luis (2008): “Las ideas positivistas en América Latina durante el siglo XIX”. En: Revista *Via Iuris*. Núm. 5, julio-diciembre 2008. Bogotá: Fundación Universitaria Los Libertadores. Pp. 91-102

Kusch, Rodolfo (2000): “América profunda”. En: *Obras completas*. Tomo II. Rosario: Editorial Fundación Ross.

La Nación (1948a): *La multitud asaltó los edificios del gobierno*. 10 de abril, portada. Buenos Aires: Biblioteca Nacional “Mariano Moreno”.

La Nación (1948b): *Halla oposición la resolución anticomunista*. 10 de abril, portada. Buenos Aires: Biblioteca Nacional “Mariano Moreno”.

La Tribuna (1948a): *Hablaron Marshall y Bramuglia*. 2 de abril, portada. Asunción: Biblioteca Nacional del Paraguay.

La Tribuna (1948b): *Argentina retira su delegación*. 10 de abril, portada. Asunción: Biblioteca Nacional del Paraguay.

Noticiero Panamericano (1948): *Drama en América*, abril 1948. Buenos Aires: Archivo General de la Nación Argentina (AGN), Departamento de Cine, Audio y Video. Documento fílmico. Serie en Archivo: 907. C16.1.A.

Quijada, Mónica (2004): “De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI”. En: Ansaldi, Waldo (coord.). *Calidoscopio latinoamericano: Imagen históricas para un debate vigente*. Buenos Aires: Ariel Historia. Pp. 425-450.

Ribeiro, Darcy (1972): *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Sarmiento, Domingo Faustino (1883): *Conflicto y armonía de las razas en América*. Buenos Aires: Imprenta de D. Tuñez.

Silvero Arévalos, José Manuel (2014): *Suciedad, Cuerpo y Civilización*. Asunción: Universidad Nacional de Asunción (UNA).

Vázquez, Josefina Zoraida (2005): *Nacionalismo y Educación en México*. México D.F.: El Colegio de México. Tercera Reimp.

Zea, Leopoldo (1988): *Pensamiento positivista latinoamericano*. Tomo I. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

PERSPECTIVA CRÍTICA Y ACCIÓN SOCIAL EN CONTEXTOS COMPLEJOS

CORTEZ RUIZ, CARLOS

PERSPECTIVA CRITICA Y ACCION SOCIAL EN CONTEXTOS COMPLEJOS

I. INTRODUCCIÓN

Entre las perspectivas contemporáneas más debatidas en la reflexión epistemológica, metodológica y teórica de las ciencias sociales están aquellas que consideran que la investigación tiene por objetivo fundamental el constituirse en un medio para lograr un mejor posicionamiento frente a las relaciones que determinan los procesos sociales. La reflexión surge de los retos que implica llevar a cabo un tipo de investigación, que no sólo ayude a lograr una mejor comprensión de esos procesos, sino que también y fundamentalmente les permita a los actores involucrados un mejor posicionamiento frente a ellos.

Quienes investigan desde una perspectiva crítica, llámese investigación acción, participativa, colaborativa o inclusive militante, pretenden desarrollar una forma de trabajo que les permita avanzar en procesos de reflexión, análisis y acción a partir del reconocimiento de un compromiso ético frente a la problemática social, que incluya la valoración del potencial de saberes y conocimientos diversos. Así esta investigación pretende ser la base para la acción de quienes buscan transformar algunas de las relaciones técnicas, sociales, económicas, culturales o políticas que reproducen la explotación, la exclusión o la negación de derechos para amplios sectores de la población.

Una investigación de este tipo parte de una epistemología de la praxis, requiere de una teoría social orientada al cambio y del establecimiento de metodologías o formas de trabajo adecuadas a avanzar en el logro de estos propósitos, así como de prácticas pedagógicas que posibiliten la generación de conocimientos diversos orientados a la acción.

Las ciencias sociales en general, y las latinoamericanas en particular, han elaborado diferentes propuestas para enfrentar los problemas epistemológicos, teóricos, metodológicos y pedagógicos que esta perspectiva plantea. Algunos investigadores latinoamericanos constituyen referentes fundamentales para un trabajo que rompe con las visiones disciplinarias y lleva a la inter disciplina, la trans disciplina y la complejidad. Sin dejar de considerar las experiencias mencionadas, en la actualidad tenemos la posibilidad de utilizar recursos, técnicas y tecnologías que abren nuevas perspectivas, y plantean nuevos retos y posibilidades en el proceso de conocimiento a través de la investigación vinculada a la acción social.

Algunas consideraciones en este enfoque; i) que se debe partir del reconocimiento de necesidades y problemas, como base para reconocer las relaciones que las determinan; ii) que esto debe llevarse a cabo mediante procesos dialógicos que involucren a diversos actores en la construcción de conocimientos; iii) que los conocimientos deberán servir para el establecimiento de acciones que busquen transformar relaciones.

Desde la perspectiva de la praxis este tipo de investigación se entiende como un proceso mediante el cual sea posible: i) crear o redefinir espacios de expresión y representación de los intereses de los actores; ii) generar nuevos conocimientos a partir de la experiencia y por medio de un proceso de reflexión y comprensión; iii) desarrollar la conciencia colectiva respecto a las relaciones determinantes de los procesos sociales sobre los cuales es necesario incidir; iv) ampliar la posibilidad de iniciar, promover o impulsar la movilización social para que mediante ella se transformen ciertas relaciones.

Esta reflexión se basa en la experiencia de trabajo desarrollada en regiones rurales de México, en colaboración con grupos sociales que históricamente han estado sometidos a relaciones de injusticia, exclusión y negación de sus derechos y que llevan a cabo acciones para cambiar esta situación. Quienes participamos en esta experiencia, pretendemos generar nuevas formas de trabajo colaborativo con grupos y actores sociales diversos para avanzar en el conocimiento y comprensión de realidades complejas y cambiantes, como un recurso para el impulso de transformaciones diversas. Un ejemplo de la forma en que llevamos a cabo éste trabajo, es una reflexión sobre experiencias de participación y colaboración realizada con diferentes organizaciones sociales y no gubernamentales que desarrollan sus actividades en algunos de los municipios más pobres del sur de México.

En la perspectiva con que desarrollamos nuestro trabajo, hacemos uso de un conjunto de teorías, entre las que destacan la teoría crítica, la teoría del actor y la teoría de las necesidades radicales. Asimismo, nos apoyamos en una perspectiva reelaborada del desarrollo humano sustentable en el sentido de que intentamos llevar a cabo una investigación orientada a impulsar acciones que apoyen la satisfacción de todas las necesidades humanas a través de la garantía de sus derechos humanos ambientales, sociales, económicos, culturales y políticos.

Desde la perspectiva de la teoría crítica; "... la experiencia posee un carácter constitutivo para la teoría, un carácter que sólo resulta reconocible desde la prioridad del objeto, es decir, de la realidad contradictoria y negativa, así como desde la necesidad de una praxis transformadora, incluso bajo la dolorosa constatación de su actual ausencia. La reivindicación de la dialéctica, sin la que no hay Teoría Crítica, tiene que ver con esa prioridad de lo real, de la materialidad histórica y social, cuya negación determinada da contenido a la crítica. Cuando se pierde el contacto con esa realidad exterior, cuando se da prioridad a la fundamentación normativa o a las determinaciones formales de la teoría, carece de sentido hablar de Teoría Crítica." (Zamora 2009;186)

Retomando algunas ideas de la teoría de la acción propuesta por Alberoni (1977:44), como la referencia al liderazgo, "... el Estado naciente es un estado de transición de aquel social en el que se constituye una solidaridad alternativa y una exploración de las fronteras de lo posible, dado cierto tipo de sistema social, con el fin de maximizar lo que es realizable de aquella solidaridad en aquel momento histórico".

Una teoría de la acción expresada como capacidad para tomar decisiones que sobre la vida y la forma de vida

II. LAS FORMAS DE TRABAJO PARA LA PRÁCTICA DE LA INVESTIGACIÓN PARTICIPATIVA/COLABORATIVA ORIENTADA A LA ACCIÓN

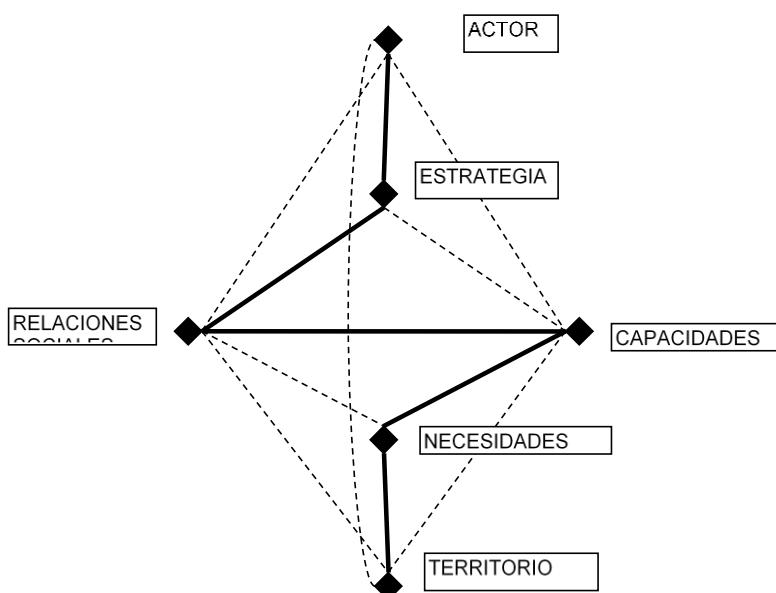
El marco de referencia de la investigación acción colaborativa que llevamos a cabo, es el de la teoría de la acción colectiva y la posibilidad de llevar a cabo una reflexión mediante la creación de comunidades de aprendizaje en que confluyan actores con intereses diversos pero coincidentes.

Para desarrollar la investigación colaborativa orientada a la acción, se requiere de la construcción de espacios para establecer procesos dialógicos entre diferentes formas de conocimiento. Se requiere entonces del uso de métodos que posibiliten las reflexiones e intercambios colectivos, la articulación de diferentes tipos de experiencias y la integración de testimonios particulares y reflexiones generales, pero también el reto de pasar de la pura intuición sobre temas o problemas a procesos de interpretación en forma colectiva.

El punto de partida es una reflexión colectiva sobre algunos de los problemas que son prioritarios para los actores locales. Partimos de un esquema de relaciones de grandes áreas problemáticas que se buscan abordar de una forma relativamente organizada a través de los ejes de investigación, sin que esta organización signifique un esquema rígido,

Considerando la diversidad de experiencias y perspectivas de los procesos y de quienes participan, así como con objeto de facilitar procesos dialógicos y el intercambio de experiencias, se parte de un marco de referencia común para caracterizar las experiencias utilizando lo que llamamos un conjunto de dimensiones. Se propone reflexionar sobre cuáles son los ACTORES, que definen un sistema de NECESIDADES, y que tienen ciertas CAPACIDADES, para desplegar una ESTRATEGIA, orientada a incidir sobre algunas RELACIONES SOCIALES, que se despliegan en un TERRITORIO determinado.

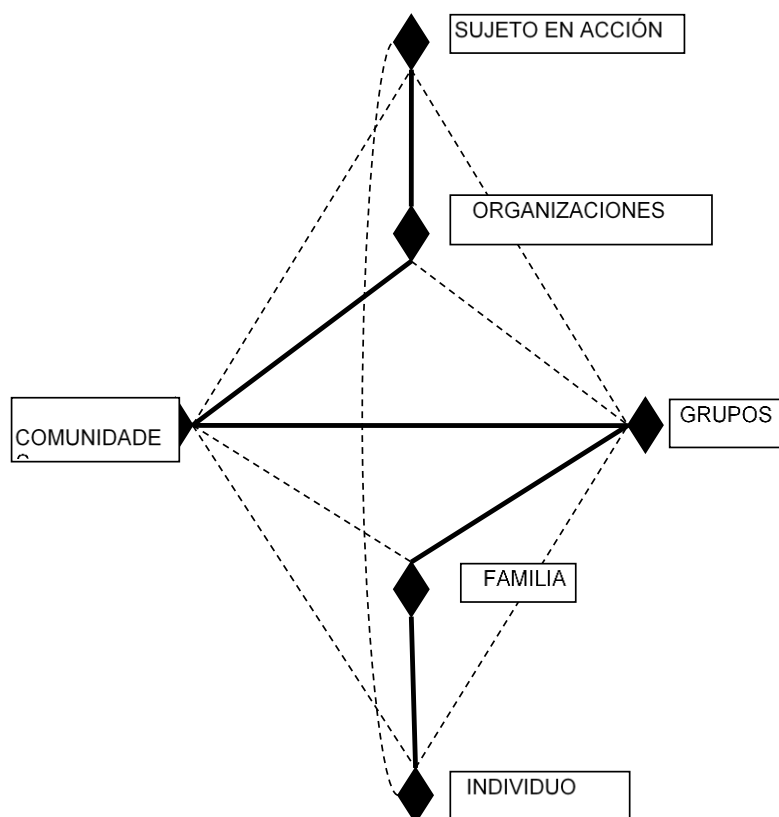
A continuación, nos referimos de manera somera a cada una de estas dimensiones y en un grafo representamos las relaciones entre los niveles que consideramos para su análisis.



Una de las dimensiones centrales en el marco de referencia propuesto para la reflexión, es precisamente la de los ACTORES con los que se está trabajando. La referencia a los actores incluye desde individuos, familias, grupos comunitarios, comunidades, organizaciones. Es claro que no es lo mismo la problematización centrada en la participación de los individuos a una referida a actores con una presencia regional a través de organizaciones.

Estos elementos sirven de base para a cabo una interacción con varios de los interesados en comentar su perspectiva sobre el trabajo que llevan a cabo y asimismo es la base desde la cual es posible llevar a cabo una reflexión común sobre algunas de sus experiencias. Esto permite conocer de manera directa lo que los actores locales participantes en estos procesos reconocen sobre lo que están haciendo, para que lo están haciendo, como lo están haciendo y en qué

contexto, pero particularmente para visualizar los problemas y potencialidades de su participación en estas experiencias.



Es a partir de la reflexión sobre quiénes son los actores con los que trabajamos que es posible referirse a como definen su sistema de NECESIDADES. Un punto central es la consideración del sistema de necesidades como expresión de la síntesis de lo complejo de los procesos y a la vez puede ser considerado como una expresión de lo simple de todo, particularmente porque inicialmente muchas de las participaciones se definen alrededor de necesidades específicas. Simple en el sentido de que es lo que más directamente se puede identificar, pero a la vez es la expresión de lo más complejo, porque en el sistema de necesidades se conjuga todo, desde aspectos técnicos, hasta la importancia de considerar la cultura, expresada en el lenguaje, pero también en la memoria, en las visiones de futuro.

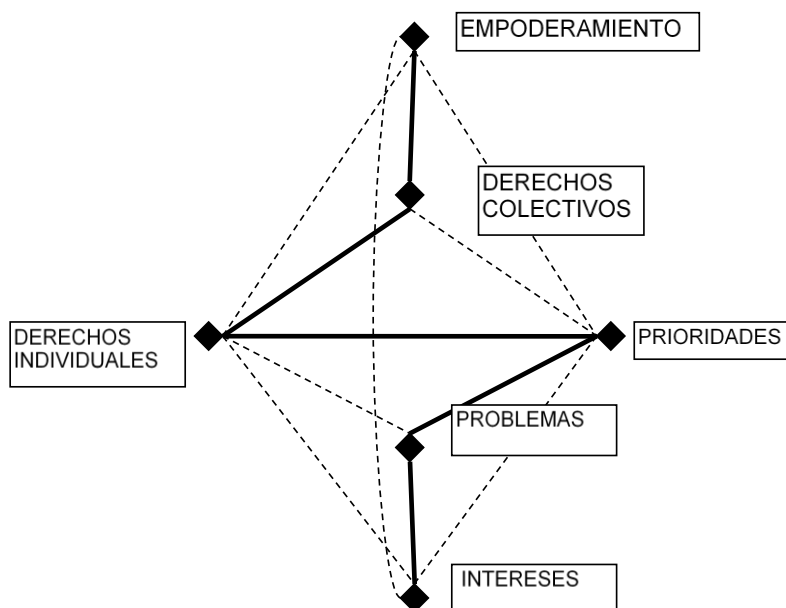
El reconocer que todo está sintetizado en el sistema de necesidades es entonces un punto de partida que ha sido fundamental en el enfoque de trabajo y en la posibilidad de romper las visiones disciplinarias.

Por el sistema de Necesidades entendemos no sólo un listado simple, ya que el reconocimiento de las necesidades como sistema implica la identificación de las relaciones que las determinan, es decir que se plantea como problema epistemológico.

Son los propios actores quienes pueden establecer cuáles de esos problemas son prioritarios y a la solución de cuales les quierens dedicar sus esfuerzos, su tiempo, sus recursos. Cuando las necesidades de los actores a las que se hace referencia se expresan como derechos tanto individuales como colectivos, esto implica el reconocimiento de relaciones más complejas,

que no se refieren al ámbito estrictamente local e inmediato, sino a relaciones más amplias con otros actores.

A través del proceso de reflexión se pretende pasar de las necesidades que refieren a satisfactores, a la construcción de las necesidades radicales. Nos referimos a las necesidades radicales en el sentido desarrollado por Heller Agnes (1978), lo que implica que los actores avancen en la identificación de las relaciones que son necesarias transformar para que las condiciones de los actores cambien.

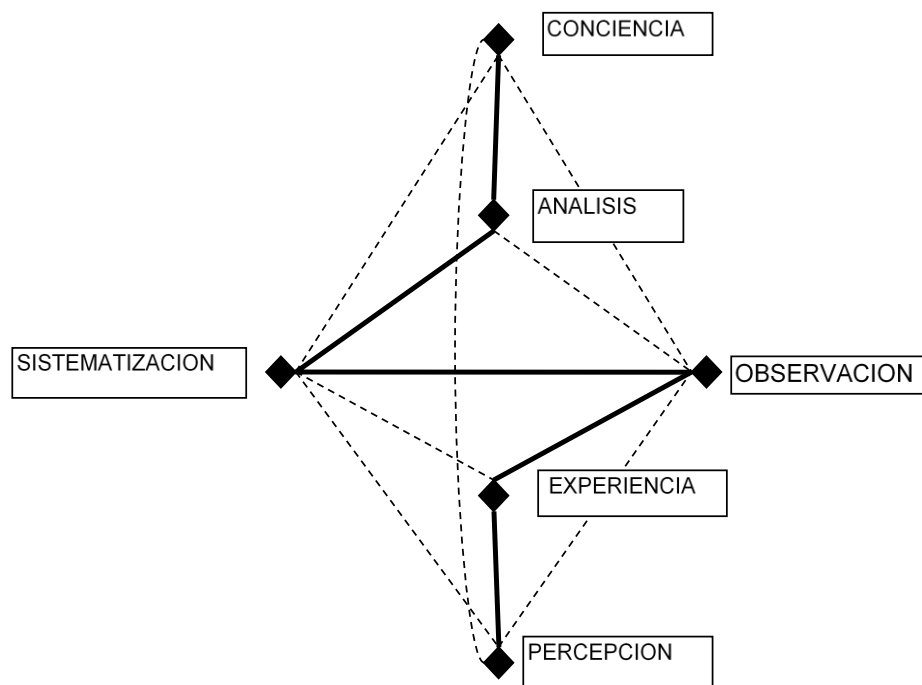


Otra dimensión para la reflexión es precisamente la de las CAPACIDADES, reconociendo que los actores tienen cierto tipo de necesidades, pero también tienen cierto tipo de capacidades en las cuales apoyarse, o las cuales es necesario desarrollar para desplegar acciones.

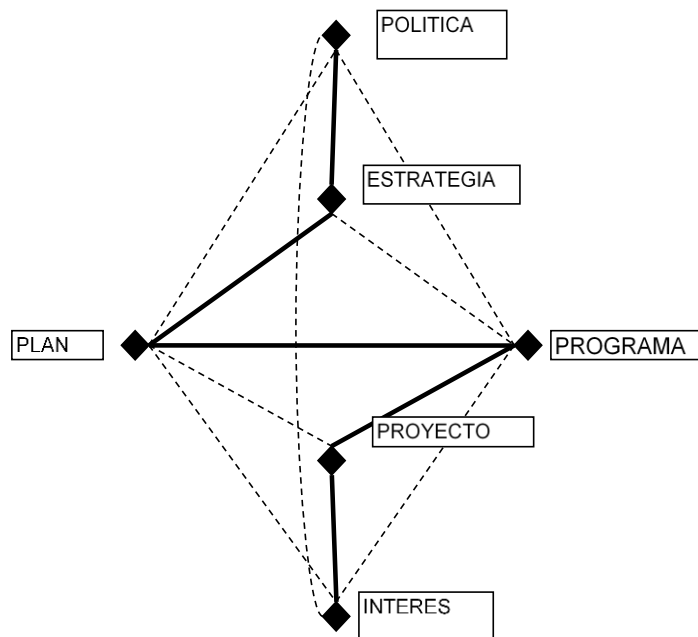
Esto incluye las capacidades personales, grupales, que pueden ser expresadas como formas tradicionales de conocimiento, pero también las capacidades de los actores externos tanto de los que están presentes en el territorio como aquellos con quienes, a pesar de no estar, se pueden establecer relaciones que permiten aprovechar capacidades de otro tipo. Las capacidades se expresan desde el qué y cómo se observa, que se sistematiza, cómo se analiza para establecer prioridades, para reconocer las posibilidades de acción, los liderazgos, pero también los recursos existentes y los que es necesario desarrollar para ampliar las capacidades de los actores para que éstos puedan generar procesos y desplegar acciones que respondan a sus necesidades.

Eso refiere al carácter de las ESTRATEGIAS que los diferentes actores se plantean o están desarrollando. Lo que define estas estrategias puede ser el que responden a determinados intereses de los actores, por un bien, por un recurso o por un conocimiento.

Hay otro nivel de Estrategia cuando ya se han generado proyectos, particularmente cuando los actores se involucran porque consideran que el proyecto responde a sus necesidades y porque consideran que se tienen o se pueden desarrollar las capacidades requeridas para convertir el proyecto en realidad. ⁽¹⁾

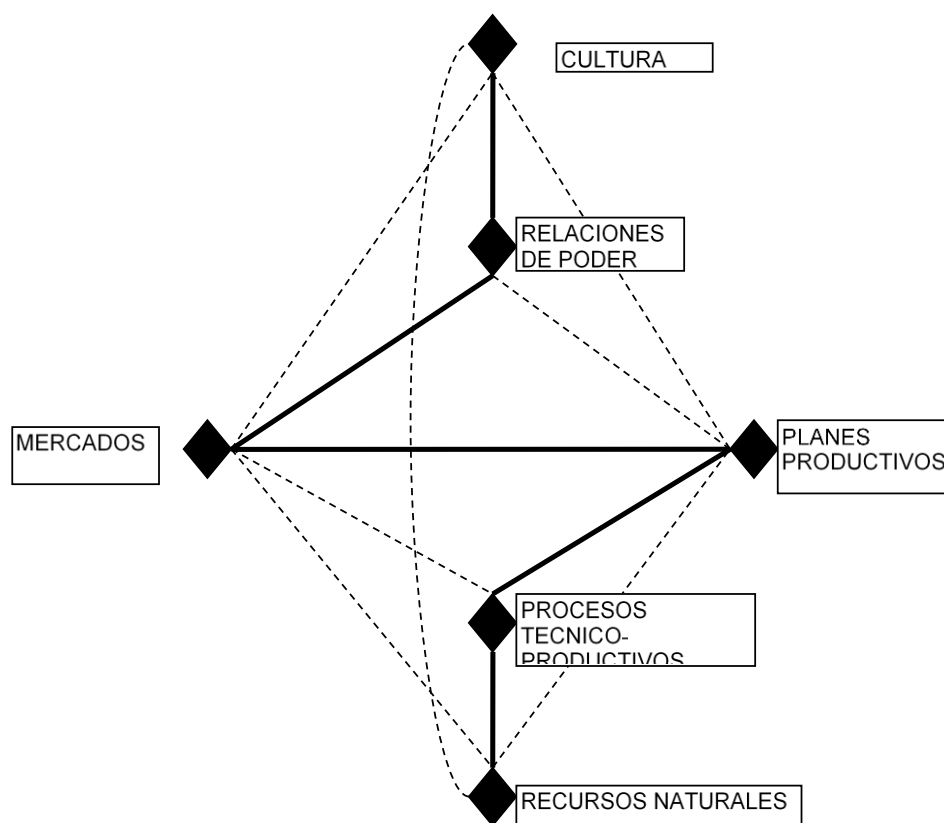


⁽¹⁾ El instrumental no es el único tipo de comportamiento racional adecuado a la estructura medios-fines. También se adecua a esa estructura la llamada “racionalidad estratégica” que es una variante compleja de la racionalidad instrumental. Lo que hace a la racionalidad estratégica más compleja que la mera racionalidad instrumental es el hecho de que el agente racional diseña planes estratégicos cuando los mecanismos para obtener algo no solamente se refieren a lo que se pretende obtener como si se tratara de un objeto, por así decir, inerte, sino que en esos planes él debe tener en cuenta las posibles pretensiones y complejos de intereses de otros agentes... (en) la racionalidad estratégica... el agente no se ocupa simplemente de adaptar medios para conseguir fines posibles, sino que lo hace teniendo en cuenta que hay otros agentes, los cuales pueden o bien contribuir a la consecución de sus fines, o bien ser un obstáculo para ello. En el primer caso el agente racional estratégico busca la cooperación; en el segundo se prepara para la competencia. (Hoyos Luis 2014, 25)



Para que los Actores, a partir de su sistema de Necesidades y de Capacidades avancen en el despliegue de una Estrategia algo fundamental es el reconocimiento de cuáles son las RELACIONES SOCIALES, sobre las cuales los actores tratan de incidir, lo que es fundamental para entender la complejidad a que se enfrenta la participación.

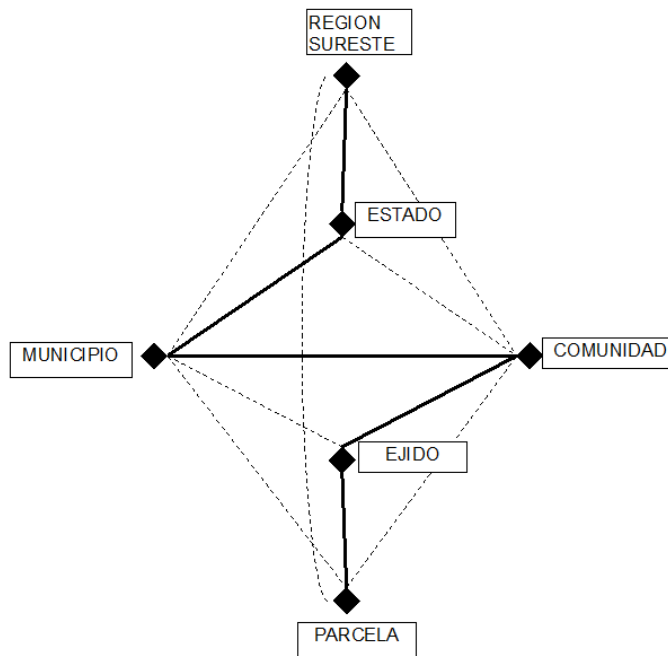
Por ejemplo, hay una diversidad de experiencias, de proyectos, de planes que buscan incidir sobre las formas de la relación con la naturaleza, es decir en cómo se produce, en cuáles son las técnicas que pueden ayudar a un uso más eficaz y sostenido y sostenible de los recursos naturales, lo cual refiere a cambios técnicos, organizativos, etc.



Este conjunto de acciones, son desplegadas en un TERRITORIO donde cobran forma las relaciones sociales y tienen sentido los cambios que en ellas se promueven. De la amplitud del territorio donde se pretenden desplegar las acciones, dependerá el tipo de participación que se requiere por parte de los actores. La dimensión del espacio o territorio donde los sujetos despliegan las acciones, tiene que ver con los actores de referencia y con el tema de los recursos, pero también tiene que ver con qué percepción sobre cuál es el espacio real, qué dinámicas tiene ese espacio en términos no solamente de manejo de recursos sino en término de horizontes dentro de los cuales los grupos viven. La dimensión de lo territorial refiere a la cultura y cómo está presente o no está presente en las dinámicas que expresan el sistema de necesidades, en la capacidad de reconocer opciones, en la capacidad de establecer estrategias de subsistencia o de reproducción social, en fin en todas estas expresiones relacionadas entre sí de lo mismo, de la subjetividad propia de los grupos, el espacio es una dimensión importante.

En la consideración de las diferentes dimensiones, de las relaciones internas en cada una de ellas y de las relaciones entre estas dimensiones se expresa la complejidad de los procesos.

TERRITORIO



III. COMUNIDAD DE APRENDIZAJE. DE ESPACIO PARA REFLEXIONAR LA EXPERIENCIA A LA DEFINICIÓN DE ACCIONES PARA TRANSFORMAR RELACIONES

La consideración de las dimensiones y relaciones a que se han hecho referencia requieren de metodologías y pedagogías que posibiliten la colaboración entre grupos con diferentes orígenes, intereses e intencionalidades, por lo que la identificación de objetivos comunes y/o coincidentes es fundamental y constituye la base para la construcción de lo que denominamos una comunidad de aprendizaje. Para esto se requiere que el proceso de reflexión tenga como punto de partida y como referencia fundamental los conocimientos y experiencias de los actores sociales, considerando sus problemas, intereses, necesidades y prioridades a través de nuevas formas de generar conocimientos y de expresarlos en discursos cuyos argumentos sirvan para el establecimiento de prácticas transformadoras de la realidad.

Si se pretende que actores con diferentes intereses, reflexionen conjuntamente sobre problemas complejos, en el sentido que plantea Morín (1990) y sobre las posibilidades de acción para hacerles frente, se requiere un cierto grado de confianza entre los diferentes involucrados en el proceso. Esta confianza es la base para que, a través de la investigación orientada a la acción, se de la confluencia de los diferentes actores a partir de preocupaciones, perspectivas y ritmos diversos, de ahí que la posibilidad de establecer un espacio donde los diferentes interesados puedan confluir e interactuar es una condición para avanzar en un diálogo que no sólo pretende darse entre diferentes experiencias y conocimientos sino también entre diferentes valores. Algunos de estos elementos han sido desarrollados en trabajos anteriores (Cortez 2014, 2010).

Las dinámicas de trabajo, se centra en cómo desarrollar las capacidades que permitan comprender las relaciones existentes en las dimensiones sobre las cuales se pretende actuar, para lograr los objetivos que se definen y redefinen a través de un proceso colectivo. Así, el establecimiento de objetivos no es el punto de partida sino el resultado del proceso de reflexión en que se involucran quienes participan en forma directa e indirecta. Esta es la idea central en el establecimiento de lo que llamamos la comunidad de aprendizaje.

La comunidad de aprendizaje se entiende como un espacio fundamental para el reconocimiento de las relaciones y como el punto de partida para reflexionar sobre las posibilidades de reelaboración de las relaciones sobre las cuales es deseable y posible actuar. A medida que el proceso avanza, quienes participan en él también avanzan en el conocimiento de las relaciones en que se insertan y de las que forman parte, a la vez que pueden reflexionar sobre las acciones que pueden tomar para transformarlas.

Aquí es donde surge la necesidad de que el reconocimiento de la subjetividad, que en sí es un problema conceptual, no puede llevarse a cabo en un sólo momento, en una coyuntura. La subjetividad no siempre se despliega en un sentido progresivo, de pronto se repliega en un movimiento de fases prolongadas a veces o fases más cortas. Pero su expresión es fundamental, porque es lo que en una manera o de otra va a permitir pasar del sistema de necesidades a las necesidades radicales. El reto epistemológico es cómo reconocer esa subjetividad. Por eso es fundamental el construir espacios que posibiliten la expresión de las subjetividades tanto personales como grupales, así como su desenvolvimiento en el tiempo, en una secuencia de momentos. El explorar formas que posibiliten este proceso es fundamental. ⁽²⁾

Como mencionamos antes, en este trabajo nos referimos a una experiencia de reflexión que llevamos a cabo con diferentes organizaciones sociales y no gubernamentales que realizan acciones en diferentes regiones del sur de México. Con algunas de estas organizaciones hicimos un trabajo de análisis y reflexión sobre sus experiencias de participación y colaboración utilizando el marco de referencia descrito antes en forma somera, se buscó identificar algunos de los factores (sociales, políticos, culturales, organizativos etc.) que inciden en los procesos de participación a nivel local y municipal.

Para este fin, propusimos la realización de diálogos colectivos con participantes en las diferentes regiones de trabajo, donde se abordaron los procesos regionales, así como aspectos relativos a la agenda, prioridades y problemática que enfrentan algunas organizaciones y personas que han venido colaborando en esta Estrategia.

Tras una primera sistematización de la información obtenida en esa fase, se identificaron una serie de ejes temáticos presentes en muchos de los procesos. Los ejes sobre los que se llevó a cabo la reflexión sobre procesos de participación y colaboración son; i) Salud y calidad de vida; ii) Educación y desarrollo de capacidades; iii) Producción y sostenibilidad; iv) Economía Solidaria; v) Gestión territorial e infraestructura; vi) Transparencia y Presupuesto Participativo;

⁽²⁾ La narrativa (como ejercicio y como texto que hablamos, que escribimos, que leemos, que recorremos, que buscamos comprender) permite confrontar nuestra facticidad irrevocable...Lo sustantivo de la narrativa se juega en su vínculo con la experiencia... Por esto, es posible afirmar que toda narrativa posee una dimensión política y ello en la medida que hay subjetividades en juego y modos de relación y conflictos, en la medida que visibiliza, que circula, que provoca una conversación y vuelve posible adoptar la perspectiva de unas/os otras/os. Es decir, se hace pública y se abre a la crítica... La memoria narrada resulta una construcción tensa, entre lo que se trae como recuerdo –y de ese modo conforma la manera de percibir, de comprender...Dicho de otro modo, las tecnologías de normalización e individuación y sus dispositivos de sujeción de la vida pueden ser anomalizados, resistidos, indisciplinados, inscriptos, situados de diferentes modos. Y la experiencia narrada es uno de ellos. Ella se convierte en una instancia de actuación, en una práctica. (Ripamonti Paula. 2017: 86-88)

vii) Procesos Organizativos; viii) Interculturalidad; ix) Género, con énfasis en mujeres; x) Jóvenes;

En cada uno de estos ejes se identificaron algunos de los problemas considerados por los y las asistentes como más importantes para ampliar los procesos de participación. Entre los referidos están las formas de conocimiento, liderazgos, capacidad de gestión, negociación y movilización de diversos grupos involucrados en diferentes procesos, proyectos e iniciativas alrededor de los ejes mencionados. Se pretendió no sólo identificar algunos de los problemas para avanzar en el desarrollo, continuidad y consolidación de las formas de participación, sino identificar experiencias desarrolladas por los y las participantes, que han posibilitado una mayor participación local en los procesos.

Las formas y espacios de participación de los actores son muy diversas, van desde las tradicionales, que se dan en el marco de lo que está permitido, lo que las formas jerárquicas y relaciones de poder permiten, hasta espacios y formas de participación de nuevo tipo que buscan modificar algunas prácticas sin entrar en contradicción con las formas tradicionales. La generación de nuevas formas y espacios de participación muchas veces se enfrentan a resistencias o falta de interés de los actores, principalmente cuando no les son evidentes los resultados esperados, o cuando implican cambios en relaciones con otros actores. Algunos espacios de participación buscan adecuarse o responder a esquemas o modelos que han sido generados desde instituciones de gobierno. Finalmente están las formas y espacios de participación generados de manera innovadora y creativa para impulsar iniciativas de nueva índole y que de una u otra forma tratan de incidir en la transformación de las relaciones de poder desde el ámbito familiar hasta el regional.

El conocimiento de estas diferentes formas y espacios de participación, inclusive de las diferentes perspectivas que existen sobre la participación por parte de quienes desarrollan acciones proyectos o procesos en esta región, constituye una base para avanzar hacia nuevas etapas que aprovechen las experiencias tenidas en estos años, de manera que a través de modelos diferentes de colaboración se pueda avanzar hacia una estrategia con mayores y más amplios impactos.

En el conjunto de participaciones que se dieron a través de los diálogos, se presentaron diferentes experiencias para impulsar la participación local frente a la pobreza y para promover un cierto desarrollo. Hay una diversidad de métodos utilizados como vía para consultar, para conocer y para sistematizar lo que la gente considera como sus necesidades prioritarias. También se presentaron diferentes experiencias donde se evidencia una visión que podemos llamar más política y de empoderamiento, es decir de la participación entendida como una vía a través de la cual se buscan cambiar ciertas relaciones, que van desde las estrictamente técnicas, de relaciones productivas, de relación con las instituciones o específicamente de formas de ejercicio del poder.

IV. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los métodos y formas de trabajo que pretenden avanzar en la construcción de un conocimiento colectivo profundo sobre procesos complejos, orientado a facilitar la identificación de acciones que se orientan a impulsar la capacidad de cambio social requieren del desarrollo de una conciencia colectiva como resultado de una reflexión grupal. En este sentido el cómo construir la reflexión se convierte en una cuestión central considerando que los participantes tienen diferentes orígenes, experiencias y perspectivas, pero principalmente porque

la reflexión se orienta a la identificación de acciones que transformen alguna o varias clases de relaciones.

La idea es que este tipo de reflexión está orientada a que los actores sociales avancen en sus capacidades para lograr una adecuada interpretación sobre cómo crear nuevos significados sociales y culturales acerca de las necesidades, las prioridades y las acciones para lograrlas. El proceso se inicia con la definición de los temas prioritarios y sobre la agenda para llevarla a cabo. A diferencia de la participación instrumental, que se limita a la definición y acotamiento de un conjunto de necesidades a resolver y a la identificación de ciertos satisfactores, cuando la participación se inserta en una perspectiva crítica, la reflexión sobre las necesidades refiere a cambios en el sistema de relaciones técnico-económicas, sociales, culturales y políticas, lo que les da a estas el carácter de necesidades radicales.

Esta forma de trabajo se apoya en el establecimiento de un espacio que posibilite la convergencia de diferentes grupos de interés (miembros de organizaciones sociales, activistas, académicos) interesados en llevar a cabo un diálogo entre los diferentes actores participantes que les permita identificar y promover nuevas iniciativas.

En las preguntas que surgen cuando reflexionamos sobre este proceso, una muy importante es sobre el papel del investigador en relación con el proceso de investigación. En esta perspectiva, vemos la comunidad de aprendizaje como un espacio donde es posible establecer un diálogo entre diferentes tipos de conocimiento y diferentes tipos de actores, para su uso con fines que incluyen: i) crear una nueva perspectiva sobre las necesidades, prioridades, problemas o procesos; ii) sistematizar experiencias con el objetivo de utilizarlas para ir de lo particular a lo general, de lo privado a lo público, de lo individual a lo colectivo, iii) definir las nuevas propuestas y formas de actuar, teniendo en cuenta los recursos, las posibilidades de establecer acuerdos y alianzas, así como el reconocimiento de los límites que tiene la acción.

Para quienes nos proponemos realizar una investigación orientada a la acción en colaboración con grupos sociales que históricamente han sufrido la negación de sus derechos humanos, es importante debatir sobre nuestras propuestas epistemológicas, teóricas, metodológicas y pedagógicas.

Somos conscientes de investigación-acción como un proceso en el cual los actores sociales desarrollen sus conocimientos y capacidad de transformación. Una idea central en este tipo de enfoque es que a través del proceso de investigación-acción, las capacidades, experiencias y esperanzas se puede utilizar para pasar de una situación de exclusión para el reconocimiento de los derechos. Y que el resultado del proceso será no sólo el conocimiento de la situación, pero la posibilidad de participar a los grupos más pobres y excluidos para avanzar en la garantía de sus derechos políticos, económicos, sociales y culturales a través de la acción social.

No debemos olvidar que este complejo proceso está orientado a cambiar diferentes tipos de relaciones sociales, especialmente las relaciones de poder y se da generalmente en un contexto de desventaja resultado de la exclusión y negación de derechos que enfrentan la mayoría de los actores con quienes se colabora. Para lograrlo debemos reflexionar críticamente sobre las formas más conveniente para llevar a cabo una investigación orientada a la acción en colaboración con grupos sociales que históricamente han sufrido la negación de sus derechos. Esto significa que el proceso de reflexión debe considerar siempre la existencia de grupos con diferentes intereses que se verán afectados por las acciones y buscarán incidir en las decisiones y acciones.

V. BIBLIOGRAFÍA

Alberoni Francesco (1977): *Movimiento e institución*. Madrid, España: Editora Nacional

Cortez, Carlos (2014): *Investigación y acción social. Formas de trabajo, experiencias y reflexiones*. México: UAM

Cortez, Carlos (2010): “El vínculo Universidad Sociedad en el Programa de Investigación Interdisciplinario Desarrollo Humano de la Universidad Autónoma Metropolitana”. En Mato D., (Coord.); *Educación Superior, Colaboración intercultural y Desarrollo Sostenible/Buen Vivir. Experiencias en América Latina*. Caracas, Venezuela: UNESCO-IESALC, pp. 115-142

Heller, Agnes (1978): *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona, España: Ediciones Península

Morín, Edgar (1990): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa

Hoyos Luis (2014): *Ensayos de filosofía práctica y de la acción*. Bogotá, Colombia. Universidad Nacional de Colombia

Ripamonti Paula (2017): “Investigar a través de narrativas: notas epistémico-metodológicas”. En Alvarado M. y De Oto A. (eds): *Metodologías en contexto. Intervenciones en perspectiva feminista/poscolonial/latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, pp 83-104

Zamora J. (noviembre 2009): *Actualidad de la Teoría Crítica; Constelaciones*, Revista de Teoría Crítica, núm. 1, Madrid, España

**EL PENSAMIENTO TRANSFORMADOR
QUE PERMITIÓ SU DESARROLLO
DESDE LA LOCALIDAD HASTA EL APERTURISMO
COMERCIAL**

XINIA CARRILLO SANCHEZ

CENTRO AMÉRICA: EL PENSAMIENTO TRANSFORMADOR QUE PERMITIÓ SU DESARROLLO COMERCIAL DESDE LA LOCALIDAD HASTA EL APERTURISMO COMERCIAL INTERNACIONAL.

I. INTRODUCCIÓN

Centro América es una región que se ha desarrollado a través de los años, inmersa en una serie de situaciones políticas, económicas, sociales, difíciles, donde el avance se ha visto obstaculizado por períodos históricos que han fragmentado sus anhelos, donde también su impacto producido por el pasado colonial, como indica Gelman, J. (2011):

“„ellos destaca la opresión, en algunos casos la inmovilidad que había caracterizado, ese período en contraste con la libertad, conquistada, que permitía la consumación de un destino nacional en el terreno político, pero también el desarrollo económico, en tanto se liberan de las cadenas del monopolio y la explotación metropolitana (...) pero en los últimos tiempos predomina una visión más bien negativa sobre la evolución económica del sub-continente, al menos durante 5 o 6 décadas que siguieron a los procesos independentistas”

La evolución económica de la región antes de la independencia estaba basada en 3 productos principalmente, el añil, la plata y el ganado, el que se convirtió en un catalizador en dicha época fue el añil lo que generó que a la vez se desarrollará la ganadería y como mercado comprador estaba Europa.

Por la constitución de la región antes de la independencia era el Reino de Guatemala donde estaba la génesis de la producción, dicho reino estaba constituido por los actuales países de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica, incluyendo al estado mexicano de Chiapas, de esta manera se dio a conocer el producto como un elemento de gran calidad en el mercado internacional.

Como sucede en la actualidad, la producción masiva de un bien genera encadenamientos desde el plano laboral hasta el desarrollo del país en materia de infraestructura y esto conlleva a fortalecer a la vez las relaciones comerciales con otros países, situaciones vividas por la región en estos años de mediados del siglo XVIII

Para finales del siglo en mención, siempre sumergidos en problemas políticos, anarquismo, se abre paso a un nuevo producto, que llegará a representar la identidad especialmente del costarricense. Dentro de los Cuadernos de Historia del apreciado historiador costarricense Ivan Molina, rescatamos una indicación sobre una anotación que en 1844 hace el viajero escocés Robert Glasgow Dunlopno

El cultivo del café representa la riqueza actual de Costa Rica y la ha llevado a un estado de prosperidad desconocido en todo el resto de Centro América. Empezó hace unos doce años...Todo el café se cultiva en la planicie de San José, donde...están situados las tres poblaciones principales. Cerca de las dos terceras partes de la cosecha se producen en los alrededores de la capital, una cuarta parte en los de Heredia y lo restante en Alajuela y sus vecindades.

De acuerdo con Molina, I. (2014) en los años 1821-1850, Costa Rica con el café formaba ya parte del mercado mundial, donde Gran Bretaña ocupa una posición predominante producto de ese capitalismo el cual impacta nuestra región y en el siglo XIX se llegan a definir tres periodos: Primero 1821-1850, donde se da una transición hacia un nuevo sistema económico y

social, este se viene a consolidar entre 1850-1890, y consecuentemente se empieza a diversificar entre 1890-1914.

Dentro de todas estas transformaciones que tiene Centroamérica, sin duda alguna la llegada de los españoles define lo que es hoy la identidad de sus pobladores.

(...) y tuvo noticia que en la provincia de Guatemala había recios pueblos y de mucha gente, que había minas, acordó enviar a conquistarla y poblar a Pedro de Alvarado, y aún Cortés había enviado rogar aquella provincia que viniesen en paz (que) no quisieron venir”. (Bernal Díaz de Castillo. Historia de la conquista de la Nueva España: 1974p.410).

Hablar de identidad de del centroamericano incluso de la misma América Latina y reflexionar sobre ella, donde debemos incluir holísticamente una serie de factores humanos muy arraigados a nuestra naturaleza humana, resulta difícil, el respeto es el eje transversal de la comprensión, como se indica seguidamente:

... una de las vías más aproximadas para la comprensión de esa particular realidad centroamericana, es justamente, respetar esa multiplicidad, aún más enriquecerla con el aporte de las culturas populares, y establecer cuáles pueden ser los núcleos paradigmáticos que han servido y podrán servir como parámetros de identificación de los sentimientos de pertenencia a la Gran Patria Centroamericana... Bolaños Varela M. (1991) *Revista Estudios La identidad Centroamericana: Una realidad actual?* No.9 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/29789/29820>

El desarrollo que precede a partir del siglo XX, se empieza a enmarcar dentro de un impulso de gobierno que intentan establecer políticas públicas que intentan establecer una estructura que permita el desarrollo de los países del área, pero viviendo una complicada unión centroamericana marcada por países hermanos inestables, débiles, con guerras civiles que obstaculizan por completo el bienestar de sus ciudadanos.

La infraestructura a desarrollar como fue el tren, por ejemplo en Costa Rica, finales siglo XVIII, la construcción del canal de Panamá a principio finales del siglo XVIII hasta primeros años del siglo XIX, trae al área de Centroamérica una gran cantidad de personas a laborar de diferente etnias que vienen a establecer parte de nuestra identidad también con aportes culturales muy especiales, y de forma paralela el comercio se empieza a dinamizar más, contando ya con medios de transporte entre uno otro océano.

II. CENTROAMÉRICA: UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA DEL COMERCIO

Esta investigación presente pretende dar un enfoque de la evolución en el plano comercial de Centro América, desde mediados del siglo XVII al presente, pero sin dejar de lado que el individuo, nuestro pueblo es el actor principal de los cambios sucedidos.

La naturaleza humana nos conlleva a luchar por sus subsistencia, a sabiendas que no es esta región, la única que durante siglos ha tratado de ir forjándose una identidad y con ella establecer estructuras, sociales y administrativas que le coadyuven a lograrlo, históricamente es conocido lo que se ha sufrido antes, durante y después de la colonización.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII para nuestra región la producción estaba basada en el añil, la ganadería, la plata, tabaco, muy en especial el añil fue un componente del cual se derivaron una serie de acciones hostiles en la región.

Wortman Miles, L. (1991) señaló certeramente el impacto regional en el plano económico del añil y l también de otra importante industria en su momento como fue la actividad minera de esta región:

El crecimiento de los mercados internos acompañó el aumento de la producción mineral y del añil. Las fuerzas laborales dedicadas a la minería y a la agricultura del añil necesitaban comida y ropa. Ahora bien, como estaba en aumento las presiones en busca de trabajadores y puesto que la tierra se dedicaba al cultivo del tinte y no de alimentos, aumento el comercio entre Oaxaca, Quetzaltenango, El Salvador y Honduras, por el cual se intercambiaban tintes y plata por ropa. Los dueños de minas y campos de añil compraban ganado a Costa Rica y Nicaragua y maíz y trigo a las áreas del altiplano guatemalteco. Lo que habían sido economías bastante locales con un comercio menor entre las áreas, ahora florecían especialmente hasta convertirse en una extensa red comercial. Se desarrolló un sistema de dependencia en muchas regiones. Las áreas de añil, plata y ganado se conectaban a través de los canales mercantiles con las regiones productoras de ropa y trigo, las cuales atraídas por el aumento en el precio de sus productos, a su vez se volvía dependientes del comercio.

Esa localidad del comercio que en este siglo se indica, es sumamente vinculante con lo que dos siglos y medio después seguimos manteniendo, lo cual es lo que representa nuestra región centroamericana hoy día, fueron estos los pasos incipientes para lograr una unión centroamericana que hoy denominamos integración, y que pesar y pasar de los siglos ha sido un engranaje difícil de manjar.

En Costa Rica lo referente a la producción de tabaco tuvo sus receptores en Panamá y Nicaragua, muy especialmente en este último. Durante estos siglos, tres siglos, de dominio colonial se empezaba a forjar un mercado local concentra todo en una especie de intermediación elitista concentrada en el Reino de Guatemala, que a la postre vino a terminar con la independencia.

La élite guatemalteca, fue lo que un conocemos como el intermediario de los bienes que procedían de Cádiz, México y Perú a la vez que era quien colocaba el añil en los mismo mercados, se desarrolla ahí el poder financiero dominado dichos mercados o sea lo que es hoy día los intermediarios financieros.

La independencia política, de forma lógica, contrae también un efecto contradictorio, al tratar de empezar a construir una nueva identidad libre de intermediaciones, esa liberalización que trajo la independencia, trae consigo la determinación de crear una República Federal de Centroamérica y la creación de los países del área. Así señalado Pérez Brignoli, H. (2005):

... enfrentamientos entre guatemalteco y provincianos tenía que ver con cuestiones de autonomía administrativa – dependencia de la Audiencia y de la Capitanía General – y comercial – monopolio de los comerciantes agrupados en el Consulado-y se condensaban en posiciones que iban desde el separatismo abierto (San Salvador) hasta el distanciamiento moderado (Costa Rica). Así las cosas, si las cosas si Centroamérica llega unida a la independencia y participa unida en la breve experiencia de la anexión al Imperio Mexicano de Iturbide, las disensiones se presentan muy rápido en cuanto se intenta la experiencia de una República Federal (...) las guerras civiles se suceden (1828-1829, 1831-1933, 1937-1838) y la Federación se parte en pedazos. La fragmentación y el predominio en los intereses, locales de honda raíz colonial, se impuso en la nueva organización republicana.

La Federación se mantuvo desde 1832 a 1839 pero realmente según indican los historiadores no funcionó tal cual se pretendía como una estructura política que a la postre generó una guerra civil entre 1826 y 1829. En el plano financiero tampoco cumplió, heredó las deudas del gobierno colonial y de los préstamos obtenidos de la Casa de la Moneda de Guatemala.

Díaz Arias, D. y Viales Hurtado, R. (2016) en sus trabajos sobre historia señalan:

El intento de crear una República Federal en Centroamérica tuvo efectos negativos sobre la economía regional. Lo principal a destacar es que la Federación promovió un enfrentamiento

tácito en el campo de Marte de posiciones políticas distintas que produjeron una guerra civil que afectó a Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua desde 1826 a 1829 y de la cual la producción de esos países fue profundamente afectada. Igualmente la Federación heredó la deuda interna que se creó al final de período colonial...

Como Centroamericanos, diversos, solidarios, amables, sufridos, retadores, trabajadores, tantos calificativos se pueden indicar, sobre la esencia del ser regional, . .

Ya en el siglo XIX con la proclamación de la independencia, se consolida en las décadas posteriores la consolidación de un orden jurídico en las nuevas repúblicas, se hacen aportes a la infraestructura como el tren que permite trasladar los bienes de un océano a otro, se empieza la magna obra del Canal de Panamá, en Costa Rica el tren y se traslada a cultivos como el banano que viene a significar otro cambio dentro del ordenamiento político, comercial, económico de la región.

No adentramos ahora mercados más allá que nuestro mercado natural, Costa Rica a finales del siglo XIX realiza su primera exportación de café a Londres, lo que presupone un cambio en nuestra identidad, lo que da acceso a que se estudie en Europa, se importen una serie de bienes nunca vistos y el comercio, como la regla de oro que es, el intercambio es necesario, los bienes fluyen de un lugar a otro del mar atlántico, se va forjando una nueva época que nos conlleva a determinar lo que siglos atrás la región vienen trabajando la Integración Centroamérica, la cual ya para el siglo XX viene a consolidar esfuerzos de años de proponer modelos de comercio que logre que las hermanas repúblicas, como bloque comercial logre un mayor posicionamiento en el mercado global.

III. LA ANSIADA INTEGRACIÓN CENTROAMERICANA

Así como en toda América Latina, los procesos de integración han evolucionado en forma dinámica desde los años sesenta, si desde hace 3 siglos Adam Smith y David Ricardo advirtieron sobre los beneficios del intercambio comercial. la respuesta para nuestra regiones se vienen a concretar bajo el supuesto inicial de que la producción y el cambio pueden crecer en mayor medida si se usan economías de escala, gracias a la unión de los mercados.

El componente globalizador del comercio si bien explota en los años 80 de del siglo XX, se puede decir que la globalización estuvo presente durante siglos y no necesariamente en el plano comercial. Posteriormente se ha impuesto la creencia de que los países no pueden rezagarse en las tendencias de globalización económica y que los beneficios del comercio exterior pueden distribuirse equitativamente entre los países participantes. En este contexto, el proceso de integración centroamericano adquiere importancia por su ubicación estratégica frente a los mercados del Norte y Suramérica, y por las adversidades que ha tenido que sortear.

El proceso de integración en Centroamérica, tuvo como antecedente, desde el siglo pasado, la conformación de las denominadas Provincias Unidas de Centroamérica, en 1821, a través de la cual los 5 países de Centroamérica, se unieron después de la independencia de España y la fallida unión a México. Desgraciadamente, la organización federal propuesta para la unión de provincias, no logró consolidar el poder, de manera coherente, y terminó desapareciendo, ante la deserción de las autoridades locales de los Estados.

En los años siguientes, varios intentos de reunificación se produjeron sin resultados positivos, incluyendo el ensayo de Francisco Morazán, quien, desde Costa Rica inició una campaña por la reunificación, que ha sido calificada de forzada y violenta, lo cual le costó la muerte por fusilamiento, en 1842.

En 1847, la amenaza extranjera en territorio de Nicaragua, motivó un intento más por la unión de los países, con un gobierno provisional, cuyo objeto fundamental sería el de prestarse recíprocamente auxilio para la conservación de su independencia y soberanía y consecuentemente a auxiliarse mutuamente para conservar las formas de gobierno popular y representativo.

Como puede verse, el carácter coyuntural de la unión, para conjurar la dominación del norteamericano Walker, en Nicaragua, se convirtió en el mismo factor desencadenante del fracaso de este nuevo intento.

Otros ensayos integracionistas sucedieron a lo largo de los años, pero siempre dirigidos hacia el logro de una consolidación política del poder, y no de las relaciones económicas. Esta es tal vez la diferencia fundamental del moderno proceso de integración iniciado a mediados del siglo XX.

Aunque este proceso de integración económica y comercial en Centroamérica, nació con objetivos muy ambiciosos en términos de intercambio comercial, social y cultural, ha experimentado graves problemas a lo largo de su historia. La crisis de la subregión centroamericana en la década del 80, hacía pensar que el proceso se dirigiría hacia el fracaso, ya que no se daban las condiciones económicas ni políticas que permitieran vislumbrar su continuidad. Después de terminados los procesos de estabilización y reforma estructural propuestos por las agencias multilaterales, está claro que los países de la Subregión tienen voluntad política para llevar el proceso de integración hacia etapas más avanzadas, involucrando no solo el intercambio comercial y facilidades para el flujo de capitales, sino también temas como la armonización de políticas comerciales y macroeconómicas, y la consolidación de la democracia.

Esta tendencia, aunque constituye un gran desafío para economías tan pequeñas como las de la subregión, es vista como una necesidad para la adecuada inserción en la economía mundial, y como una fase de preparación para la competencia que representará la suscripción del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), programada para el año 2005.

Por esta razón, los países de la subregión insisten en el proceso, superando los inconvenientes de épocas pasadas y actualizando sus estructuras comerciales hacia la competencia internacional, con el fin de no repetir los errores del pasado, cuando el mismo proceso de integración contenía factores desestabilizadores que unidos a los factores externos conspiraban contra el éxito de dicho proceso. Para entender adecuadamente la evolución de lo que hoy en día se denomina Sistema de Integración Centroamericano, es necesario dividir la historia del proceso en tres etapas:

1. La primera, desde sus inicios, con la creación del Mercado Común Centroamericano en 1961, hasta 1980 cuando la situación del proceso se hace insostenible, principalmente por factores externos como la crisis de la deuda externa y la recesión de la economía mundial.
2. Una segunda etapa, en la que la integración vivió una época de estancamiento debido a la existencia de conflictos armados al interior de los países y entre los países, hasta 1990; y,
3. Una tercera etapa en la que la consolidación de la paz y el logro de la estabilización económica han permitido dinamizar el proceso y plantear metas más ambiciosas en la integración.

Los diferentes intentos de integración en Centroamérica han estado motivados por el gran conjunto de coincidencias culturales, religiosas, sociales e históricas, que caracterizan a los países de la subregión. Sin embargo la funcionalidad de la integración no ha podido ser efectiva por

múltiples razones. En capítulos anteriores se han señalado las razones económicas, tanto nacionales como internacionales, que han determinado la evolución del proceso de integración, en algunos momentos estancado y en otros fortalecido. En el presente capítulo se pretende mostrar la evolución del proceso de integración desde el punto de vista institucional, destacando los logros realizados por los países miembros en la década de los noventa y la actual organización que sustenta la integración económica y cultural hacia el logro de la unidad política.

Para llegar al actual esquema de integración, los países de Centroamérica han tenido que sortear una gran cantidad de obstáculos en todos los órdenes, y sobretodo han visto sus expectativas de integración aplazadas a través del tiempo, por diversas razones.

Los antecedentes históricos de la integración muestran a Centroamérica como una subregión donde predominan las características homogéneas en cuanto a cultura, economía, identidad étnica e idioma. El hecho de compartir origen histórico, ha significado después de la independencia, un importante estímulo para la unión de los países con el fin de aprovechar oportunidades de desarrollo conjunto. Sin embargo la existencia de sectores con intereses vulnerados por la unión, ha determinado el fracaso de los numerosos intentos.

Los más importantes intentos para formar una nación unificada en Centroamérica se presentan en el cuadro No. 3.1, aunque como puede verse, en el siglo pasado la unión pretendía empezar por el campo político, mientras que en los últimos 40 años, los esfuerzos han estado dirigidos hacia la integración económica e institucional.

En el siglo pasado, la necesidad de consolidar el poder político con el fin de conservar la soberanía, determinó que los países centroamericanos llevaran a cabo varios intentos de unificación política en una sola nación, dividida en estados federales. Los caudillos políticos y militares en cada uno de los países buscando mantener el poder local en sus estados, limitaban el alcance de los acuerdos de unión. Todos estos esfuerzos frustrados ponían en evidencia los diversos factores que impedían la integración subregional, debido a la dificultad en las comunicaciones, el inexistente mercado interno y la lucha por el poder local, todo lo cual explica la poca coherencia de los acuerdos de unión.

El logro de la paz en los países de Centroamérica y la estabilidad económica, después de los programas de ajuste y reforma estructural, han permitido a los países de istmo centroamericano, volver a pensar en la integración como una estrategia conjunta de desarrollo, como una necesidad para competir en el mundo globalizado de los noventa.

En la presente década, parecen ser mayores los intereses de cada país en la integración que los intereses vulnerados por el proceso. Existe un mercado consolidado que aunque pequeño y débil, en comparación con otros mercados regionales, viene precedido por cerca de 40 años de experiencia previa. Existe también un conjunto de circunstancias externas que hacen imperativo, el conocimiento de los mercados internacionales y sobre todo, el potenciamiento de las ventajas competitivas de cada país, para poder beneficiarse de la internacionalización económica y de la integración hemisférica prevista para el año 2005.

Ello ha motivado a los países centroamericanos a darle un nuevo impulso al proceso, aprovechando la estabilidad actual, tanto política como económica, para estrechar las relaciones entre países, en busca de la unión política que no pudo ser alcanzada en el siglo pasado.

Este nuevo esfuerzo se refleja en la constitución del Sistema de la Integración Centroamericana, realizada en diciembre de 1991, no solo entre los países tradicionalmente reunidos en el marco de la integración, sino también incluyendo a Panamá dentro del sistema. El denominado Protocolo de Tegucigalpa, firmado por Guatemala, El Salvador, Honduras,

Nicaragua, Costa Rica y Panamá, estableció el marco jurídico y el ordenamiento institucional del Sistema que entró en funcionamiento el primero de febrero de 1993.

En el nuevo sistema confluyen intereses no solo económicos, sino también, sociales, culturales, ecológicos y políticos, dándole un carácter mucho más amplio a la integración e involucrándola con la estrategia de desarrollo humano diseñado en cada uno de los países, con perspectiva regional. "Su diseño tomó en cuenta las experiencias del pasado en materia de integración económica, así como las lecciones dejadas por las crisis políticas y los conflictos bélicos, felizmente superados en nuestros países; lo que, aunado a las transformaciones constitucionales internas y a la existencia de regímenes democráticos, contribuirá con la estrategia centroamericana de desarrollo sostenible -Alianza para el Desarrollo Sostenible- a convertir a Centroamérica, en una Subregión de Paz, Libertad, Democracia y Desarrollo".

Fundamentalmente el Sistema de Integración de Centro América (SICA) responde a la necesidad de fortalecer los vínculos institucionales entre los países, después de haber logrado un avance significativo en materia de integración económica. La integración institucional permitirá que el tema de la integración política, en el marco de los modernos acuerdos y convenios internacionales, vuelva a ser tratado en la subregión, con el apoyo de las organizaciones internacionales como Naciones Unidas y la Organización de Estados Americanos. De esta manera, y con unos propósitos, objetivos y principios definidos, concretos y estructurados, se podrá llegar a un proceso más avanzado.

Uno de los aspectos más importantes de esta nueva organización, es el reconocimiento de la importancia de conservar y profundizar la democracia en la subregión, para que el proceso sea equilibrado y beneficioso para los países involucrados. Dado que en años anteriores, sobre todo durante la década de los ochenta, uno de los problemas de la integración, fue la existencia de conflictos armados al interior de varios países, el logro de la consolidación de la democracia se convierte en un requisito imprescindible para asegurar el éxito de la integración. Por todo ello, la nueva integración es global al abarcar los aspectos económicos, sociales, culturales, políticos y ecológicos, y al promover el desarrollo integral en forma armónica y equilibrada.

IV. LLEGAMOS AL MERCADO MUNDIAL

No somos partícipes de muchos efectos de la globalización, pero a veces la misma palabra nos puede llevar siglos atrás, y preguntarnos desde cuando estamos globalizados, pudo ser este el inicio del siglo XVI, ya sabemos la historia.

La región Centroamérica ha logrado indiscutiblemente estar presente en el mundo entero con su comercio, con su identificación cultural contundente, fuerte y orgullosa.

Bajo la hegemonía del ideario neoliberal y forzados por la presión de los acreedores y de la condicionalidad de las agencias multilaterales, la casi totalidad de los gobiernos de la subregión han procedido a adoptar aperturas drásticas de su sector externo, lo cual ha implicado reducciones arancelarias, eliminación de los permisos y cupos de importación, y se ha casi eliminado la función de las aduanas.

En la lógica teórica, los gobiernos creían que hecha la apertura al exterior, la mayor competencia con la producción internacional forzaría a los productores locales a mejorar su eficiencia para poder competir en la arena mundial. La disponibilidad de bienes importados, unida a la producción nacional permitiría, de un lado, aumentar la oferta con su esperado efecto en el descenso de los precios, además de permitir al consumidor una mayor libertad de elección de los bienes de su preferencia.

Dicho facilitamiento y abaratamiento de las importaciones asociado, al fortalecimiento de las monedas nacionales por los esquemas de convertibilidad y bandas cambiarias, haría más expedito el proceso de renovación del aparato productivo por el menor costo y más fácil acceso a la importación de maquinaria y equipo. La verdad es que el mayor componente de las nuevas importaciones no ha sido el de bienes productivos, en gran parte por el elevado costo del crédito interno en casi todos los países.

La situación de déficit en su comercio externo que presentan la mayoría de países de la subregión permite deducir que no se ha llegado a la meta prometida, y que dicho déficit ha sido compensado en gran medida por el flujo de capitales de corto plazo, lo cual es de incierta permanencia.

Por el contrario, debería preferirse el desarrollo de procesos de integración, en los cuales a diferencia de la apertura unilateral, los socios del proceso integracionista actúan de modo recíproco otorgando y recibiendo beneficios y preferencias a sus socios. Pero cuando un país ha tomado la decisión, voluntaria o forzosamente, de aplicar políticas de apertura unilateral, reduce su poder de negociación cuando llega a un proceso de integración.

Los procesos de integración son positivos cuando respondan a las realidades de cada país, consulten sus intereses fundamentales y siempre que logren impulsar el crecimiento equitativo de sus economías. Por el contrario, la exclusiva apertura unilateral de las economías al ingreso de bienes, servicios y capitales externos no está asegurando el buen desempeño de nuestras economías. No hay un mayor crecimiento, no se ha aumentado ni mejorado la calidad del empleo, no se está reduciendo la pobreza y por el contrario la brecha entre el ingreso de trabajadores más calificados y menos calificados se viene ampliando.

La situación actual con políticas comerciales unilaterales de países como Estados Unidos, coloca al mundo entero en una tabla de ajedrez, esperando uno la vida del otro, pero claro está de los jugadores, ya que los observadores con recursos sumamente limitados y dependiente nuestras exportaciones precisamente de esos mercados en franca competencia.

En el orden geopolítico, los países europeos que hacen parte de la Unión Económica planean extender su cobertura a los países de Europa Oriental, del antiguo bloque socialista, en orden a constituir la Casa Común Europea, como unidad económica que se corresponda con la unidad de régimen político. Sólo así se pretende evitar el retorno al pasado, y sobre todo, frenar el riesgo de que se produzca una migración masiva y desordenada hacia occidente, como ocurrió hace una década.

La existencia de criterios políticos en la interacción económica y política ha venido avanzando al punto que la OEA ha acordado excluir de dicho sistema regional al país en donde se rompa la continuidad democrática y los países líderes de Mercosur advirtieron que si las amenazas al régimen constitucional civil en Paraguay se concretaban, Paraguay sería excluido de Mercosur.

Los componentes políticos son cada vez más patentes en los procesos de integración económica: Europa discute acerbamente si deba avanzar hacia un régimen federal con lo que ello implicaría de cesión de soberanía y ello levanta serios temores en países como Francia, respecto de los exagerados poderes de la Comisión Europea que ejerce la función de poder ejecutivo comunitario y que no procede de elección popular.

El respeto a los derechos humanos está establecido como condición innegociable para los países que pretendan acceder a los beneficios del Sistema General de Preferencias de los Estados Unidos y similar cosa existe para el acceso al mercado europeo. Ya ha habido intento de aplicar una condicionalidad de respeto a los derechos laborales y ambientales por parte de los países europeos hacia los países del Grupo Andino y esa misma exigencia ha demorado la concreción de un acuerdo de libre comercio de Europa con México.

En la constitución del Tratado Norteamericano de Libre Comercio (Nafta) influyó seriamente el criterio de comprometer a México en el avance de su democratización, combate a la corrupción y al narcotráfico. Los presidentes Salinas de Gortari y Zedillo establecieron como criterio rector de su acción que el avance del Nafta era la condición necesaria para poder avanzar en la reforma política. La explosión del fenómeno guerrillero en Chiapas mereció una atención creciente de parte de sus aliados del Norte y determinó la conducta oficial frente al problema, muy diferente al tratamiento que en el pasado aplicó el gobierno de México a fenómenos similares.

La globalización e integración económica tiene varias facetas de interdependencia: La ayuda masiva prestada por los Estados Unidos a México frente al derrumbe de su moneda en diciembre de 1994 expresa el temor a una bancarrota de su vecino, que podría generar una estampida de migración ilegal y desordenada.

No se puede por eso soslayar el hecho de que el proceso de globalización e integración no está formado exclusivamente por variables económicas, sin comprender que está de por medio la convergencia de los sistemas políticos, en un mundo crecientemente unipolar.

V. LOGRAMOS PASAR DE LA LOCALIDAD AL APERTURISMO MUNDIAL EN MATERIA DE COMERCIO

Esta afirmación es contundente, fueron siglos de luchas y luchas que continúan escenarios distintos, donde factores humanos como el migratorio, los asesinatos, los regímenes cuasi dictadores, nos conlleva ahora a un plano geopolítico, geoestratégico muy diferente del vivido a partir del siglo XVI y como se referenció en este trabajo, a partir del siglo XVIII.

Entonces hoy los pensadores son nuestros jóvenes, cuál es su pensamiento sobre los acontecimientos mundiales, y como el comercio no es un hecho aislado sino integral, la nueva forma de pensar puede ser peligrosamente menos retadora que la que tuvieron nuestros ancestros, ya el ordenamiento jurídico está establecido igual que el administrativo, el desarrollo de infraestructuras se ven a doquier, los bienes traspasan fronteras apenas se hacen sentir, la normalidad de tener un producto en Centro América y colocarlo en Islas Mauricio no da trabajo a pensar cómo hacerlo, sencillamente se hace, pero liberar la batalla humana por el ansiada poder o la falta de solidaridad, eso no evoluciona, debemos ser parte de la solución.

VI. BIBLIOGRAFIA

Acuña Ortega, V. Historia económica del tabaco en costa Rica: época colonial. Anuario de Estudios Centroamericanos N.4 (1978)

Díaz Arias D. y Viales Hurtado, R. El impacto económico de la independencia en Centro América (1760-1840) Editorial UCR. 2016

German, J. Senderos que se bifurca. Las economías de América Latina luego de la independencia; en Luis Bertola y Pablo Gerchunoff. Institucionalidad y desarrollo económico en América Latina. Santiago de Chile: CEPAL/AECID, 2011, p. 19-46.

Molina Jiménez, I. Historia económica y social de Costa Rica 1750-1950. San José Editorial Porvenir, 1991

Wortman Miles, L. Gobierno y sociedad en Centro América, 1860-1840. San José: Banco Centroamericano de Integración Económica, 1991

-Documento en internet

Bolaños Varela M. (1991) Revista Estudios La identidad Centroamericana: Una realidad actual? No.9 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/29789/29820>
30/05/2018

LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA JURISPRUDENCIA DE LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

GAJARDO FALCON, JAIME

EL IDEAL DE UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA JURISPRUDENCIA DE LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

I. INTRODUCCIÓN: EL IDEAL DE UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL CONTEXTO MULTICULTURAL

Los derechos humanos a lo largo del tiempo han sido objeto de una serie de conceptualizaciones¹ y fundamentaciones² y han sido positivizados en un amplio número de instrumentos jurídicos internacionales, siendo la Declaración Universal de Derechos Humanos (en adelante “DUDH”) su instrumento troncal y el Convenio Europeo de Derechos Humanos (en adelante “CEDH”) y la Convención Americana de Derechos Humanos (en adelante “CADH”) los principales instrumentos internacionales de carácter regional.³

La importancia del discurso y de la práctica de los derechos humanos se ha mostrado en distintos planos de la vida cotidiana. El discurso de los derechos humanos juega un rol fundamental en la práctica política y en la fundamentación del accionar de las instituciones democráticas⁴. Asimismo, en terminos teóricos la incorporación fuerte de los derechos humanos en los diseños normativos ha dado paso a eso que el día de hoy conocemos como constitucionalismo, esto es, en terminos genéricos, el ideal normativo de limitar el poder político con el fin de garantizar los derechos individuales⁵. Los derechos humanos son la

¹ Sobre la historia de los derechos humanos y su desarrollo, véase: HIERRO 2016: 59-115.

² Sobre el fundamento de los derechos humanos, siguiendo la sistematización realizada por Pérez Luño, podemos encontrar los siguientes planteamientos: a) Las posturas realistas, que señalan que la pregunta sobre el fundamento de los derechos humanos carece de sentido, o las positivistas y neopositivistas que descartan la pregunta por ser irresoluble; b) Posturas que admiten la posibilidad de dar un fundamento, ya que reconocen la existencia de un orden de valores que poseen una validez objetiva, absoluta y universal, con independencia de la experiencia de los individuos, o de su conciencia valorativa y que corresponde a la posición objetivista (con sus variantes cristianas, aristotélicas, naturalistas) de los derechos humanos; c) Posturas subjetivistas (Popper y Hayek) que enfatizan la autonomía individual como fuente de todos los valores, reposando el fundamento de los derechos humanos en una visión individualista de la sociedad y, por ende, centrada en la idea de defensa de la libertad; d) La posición contractualista de Rawls y Dworkin, en la que los individuos racionales y libres en una posición original, interesados en sí y bajo el velo de la ignorancia, acuerdan las bases de su convivencia futura mediante principios de justicia acordados por consenso y como normas perpetuas de una sociedad bien organizada; e) La corriente intersubjetiva, conformada por las posturas que conciben a los derechos humanos como valores intrínsecamente comunicables, esto es: categorías que por expresar necesidades social e históricamente compartidas, permiten suscitar un consenso generalizado sobre su justificación (Habermas, Alexy (libertad jurídica y fáctica) y Bockenforde (condición necesaria), las escuelas marxistas de la necesidad y los constructivistas que ven la posibilidad de alcanzar un consenso intersubjetivo a través del discurso racional (como Nino y los seguidores de la democracia deliberativa). Cfr. PÉREZ LUÑO 1984: 132-187. A su vez, Francisco Laporta ha sostenido una fundamentación de los derechos humanos como “(...) una forma de expresión de los propios rasgos constitutivos de la moralidad interindividual, o, para utilizar un lenguaje kantianizado, de las condiciones de posibilidad del mundo moral”. Cfr. LAPORTA 1987: 44. En el mismo sentido, para Liborio Hierro el fundamento de los derechos humanos es de tipo moral, conceptualizando a los mismos de la siguiente forma: “Los derechos humanos son aquellas libertades, inmunidades, pretensiones y potestades que corresponden a todo ser humano como condición necesaria para realizarse como sujeto moral y cuya satisfacción es condición necesaria y suficiente para justificar la existencia, el origen y el contenido de un sistema jurídico”. Cfr. HIERRO 2016: 131.

³ Para un estudio acabado de las fuentes convencionales del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, véase: DE SCHUTTER 2010: 11-31; CASADEVANTE 2007: 65-96.

⁴ Para un estudio crítico del discurso de los derechos humanos y sus implicancias prácticas, entre otros, véase: DOUZINAS 2006: 309-340.

⁵ Para Bayón el constitucionalismo, en un sentido mas restringido, es: “(...) el que históricamente trae causa del modelo estadounidense y europeo de inspiración kelseniana (y, en puridad, más del primero que del segundo) y que se traduce

concreción de dicho ideal normativo, resultan la expresión inequívoca de la consolidación de un consenso sobre los límites al poder y al autogobierno colectivo. De igual forma, es una limitación que no sólo tiene salvaguardas institucionales a nivel nacional, sino que posee un elaborado diseño institucional a nivel regional y universal, a través, del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos y los mecanismos convencionales de los órganos de control de las Naciones Unidas.

Por su parte, el multiculturalismo como hecho se entiende como el pluralismo de las culturas al interior de una sociedad política, esto es, de los universos simbólicos que confieren significado a las elecciones y a los planes de vida de aquellos que la habitan⁶. El multiculturalismo, entendido como un hecho o fenómeno social, es una realidad que se presenta en la mayoría de los países en el mundo⁷. Las fuentes del fenómeno multicultural, según Kymlicka, son de dos tipos. La primera fuente es la coexistencia dentro de un determinado Estado de más de una nación o pueblo. En esta primera fuente, se incluyen los Estados formados por más de una nación y aquellos que poseen pueblos indígenas en su interior⁸. La segunda fuente del multiculturalismo es la inmigración. Un país será multicultural si presenta un gran número de individuos de otras culturas o nacionalidades, que hubieran llegado al país producto de la inmigración y mantengan algunas de sus particularidades culturales.⁹

en una arquitectura institucional muy determinada, resumida en la conjunción de tres rasgos esenciales. En primer lugar, en el Estado constitucional el poder normativo del legislador democrático está sujeto a límites materiales, cuyo contenido puede ser de lo más diverso, pero entre los cuales el límite por antonomasia es sin duda el representado por los derechos fundamentales. Como resultaba ya transparentemente en el venerable artículo 16 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, el constitucionalismo en su sentido más genérico ha sido siempre, por encima de cualquier otra cosa, el ideal normativo de limitar el poder político con el fin de garantizar los derechos individuales. Pero, además, y precisamente con la intención de conjurar el riesgo de que se malogre ese fin primordial, el Estado constitucional en este sentido más exigente o restringido al que ahora me estoy refiriendo -y que hoy es usual contraponer al Estado legislativo de derecho- añade a ese primer elemento otros dos, relativos justamente al modo de salvaguardarlo: la rigidez de la constitución y la justicia constitucional". Cfr. BAYÓN 2004: 69.

⁶ Cfr. VIOLA 2003: 33-71. Entender el multiculturalismo, desde la óptica de pluralismo de las culturas, trae como consecuencia no incluir en el concepto los tipos de vida, movimientos sociales y asociaciones voluntarias de la sociedad civil, que otros sí incorporan. Estos grupos se pueden considerar de interés, a diferencia de los que surgen por las fuentes del multiculturalismo, que se denominarían grupos de tipo identitarios. Al respecto, véase: GUTMANN 2008: 61-126.

⁷ En ese sentido apunta Amy Gutmann: "Todas las sociedades democráticas modernas contienen múltiples culturas en su interior. En ese sentido directo, las sociedades democráticas pueden llamarse multiculturales". Cfr. GUTMANN 2008: 68.

⁸ Si bien comparto esta fuente del multiculturalismo, me parece que las definiciones que da Kymlicka tanto de nación como de minoría étnica son precarias. Sobre el concepto de nación me parece que la definición que entrega Luis Rodríguez Abascal contempla adecuadamente elementos objetivos y subjetivos dando cuenta no sólo de aspectos descriptivos sino también de las pretensiones normativas y políticas que tienen quienes se autoidentifican como parte de una "nación", lo que nos permite visualizar mejor las tensiones que se generan dentro de una comunidad política cuando surgen grupos que reclaman ser considerados como una "nación". Al respecto, el mencionado autor señala que nación sería: "(...) la unidad básica y necesaria a la que le corresponde legítimamente la titularidad del poder político último sobre cierto ámbito, la soberanía originaria, fuente y origen de los demás poderes y normas y, por lo tanto, es un grupo dotado de autoridad o competencia legítima sobre cierto ámbito" [ABASCAL 2000: 122]. Asimismo, tampoco comparto el criterio de Kymlicka al incorporar dentro de la noción de nación a los pueblos indígenas, asimilando o encasillando a éstos en una lógica que no les pertenece e ignorando las múltiples esferas de comunidad, autoridad e interdependencia que realmente existen al interior de la gran diversidad de pueblos indígenas que habitan en el mundo⁸. En ese sentido, Pedro Garzón señala que no son conceptos equiparables, ya que la opresión a los pueblos indígenas va más allá del "autogobierno y la carencia de poder político, en virtud de que se concibe de manera estructural y multidimensional en la medida que la dominación se manifiesta en la educación, en el derecho, en las instituciones políticas y en las normas, valores, símbolos y actitudes de la cultura dominante", a diferencia de lo que sucede con las minorías nacionales donde la tensión es de tipo política, por ello la reivindicación es la autodeterminación política, pero comparten un universo valorativo, cognitivo y normativo con el resto de la sociedad. Cfr. GARZÓN LÓPEZ 2016: 211-212.

⁹ Cfr. KYMLICKA 1995: 10-11.

En general, la idea que caracteriza a los derechos humanos es que estos serían aplicables en cualquier lugar, no dependiendo de un sistema político o cultura específica y que su valor es independiente de cualquier tipo de estructura social, política, cultural y que estos deben ser protegidos y respetados incluso en aquellos lugares en que sus sistemas normativos no hacen referencia a ellos o explícitamente los deniegan¹⁰. Así, se ha sostenido que los derechos humanos poseen tres características que los distinguen del resto de los derechos, esto es, que son universales¹¹, absolutos¹² e inalienables¹³.

Una de las discusiones que se da en el marco del multiculturalismo en relación con los derechos humanos, se ha centrado en la universalidad (o no) de éstos, debido a que las distintas versiones del liberalismo han defendido la universalidad como un atributo fundamental del concepto de derechos humanos y, por su parte, los comunitaristas lo ponen en duda, señalando que cada sociedad puede establecer sus valores primarios de conformidad con sus creencias y principios, los que serían inconmensurables con los que pueda establecer otra comunidad, sin que exista una pauta moral que pueda considerarse independiente a la que establece cada comunidad en su seno¹⁴. La revisión de las consideraciones teoricas y las

¹⁰ Cfr. ROY y ANNICCHINO 2013: 13.

¹¹ Para Francisco Laporta, la universalidad significa que los derechos humanos se adscriben a todos los seres humanos, independiente de sus circunstancias, condiciones y contextos, lo que trae una serie de consecuencias. Si se admite el rasgo de la universalidad se debe sacar a los derechos humanos del ámbito del sistema jurídico positivo (primera consecuencia), debiendo hacerse caso omiso de instituciones (segunda consecuencia) y roles (tercera consecuencia) “para poder adscribir los derechos morales a todos al margen de su circunstancia vivencial o contextual”. Cfr. LAPORTA 1987: 33. En el mismo sentido, véase: PÉREZ TRIVIÑO 1995: 471-472. Por su parte, para Alfonso Ruiz Miguel del entendimiento de los derechos humanos como criterios morales que fundamentan de manera última tanto la existencia de deberes morales, como la necesidad del poder político, la característica de universalidad aparece en dos sentidos: 1) “*Universalidad del Punto de vista* o pretensión pragmática de validez general de los criterios adoptados, lo que alude a su imparcialidad y a su vocación de aceptabilidad como justos para todos: el estado de naturaleza, el imperativo categórico o la posición original de Rawls pueden verse como constructos teóricos predispuestos para buscar esta universalidad del punto de vista a través de un procedimiento imparcial que pasa siempre por la aceptabilidad individual, si bien de un individuo caracterizado por ciertos rasgos relativos al conocimiento, el desinterés, las actitudes, etc.”; 2) “*Universalidad de los sujetos* establecidos como titulares de los derechos, según suele expresarse en la fórmula canónica «todos los hombres...»: esta universalidad de los sujetos beneficiarios de los derechos se suele considerar lógicamente correlacionada con la universalidad de los sujetos obligados a cumplir tales derechos -esto es, de los destinatarios de los deberes correlativos-, lo que no deja de tener importancia, como después se verá, en los problemas de garantía efectiva de los derechos humanos”. Cfr. RUIZ MIGUEL 1992: 98-99. Para Jack Donnelly la universalidad puede ser: fundacional, conceptual y estructural. La universalidad fundacional se refiere a que todas las personas *per se* poseen derechos humanos como herramientas que dignifican su existencia. En el plano conceptual, la idea de universalidad debe responder la pregunta de si los derechos humanos son iguales o tienen los mismos elementos constitutivos en las diferentes áreas geográficas del mundo. La universalidad estructural se refiere al contenido de cada derecho humano. Así, si se asume que todo derecho humano es estructuralmente universal, éste debiera tener el mismo tratamiento normativo en cualquier parte. Cfr. DONNELLY 1984: 400-419.

¹² Que los derechos humanos sean absolutos significa que tienen una exigencia moral fuerte, un carácter urgente, exigente e intransigente. En ese sentido Francisco Laporta señala que: “(...) creo que los derechos humanos pretenden obtener su fuerza característica de que son expresión de bienes de particular relevancia para los seres humanos (...) Cuando decimos que los derechos humanos son derechos “absolutos” lo que queremos decir es, precisamente, que se trata de requerimientos morales que, caso de entrar en conflicto con otros requerimientos morales, los desplazan y anulan, quedando ellos como la exigencia moral que hay que satisfacer”. Cfr. LAPORTA 1987: 39. Luego, Laporta detalla el significado de absoluto, señalando que en realidad los derechos humanos tienen una preferencia *prima facie* ya que en caso de conflicto con otras demandas morales que no tienen igual entidad las desplazan, pero en caso de colisión con otros derechos humanos el asunto se vuelve mas complejo y se tendrá que recurrir a la ponderación, al contexto, entre otras. Cfr. *Ibíd.*, p. 41.

¹³ Que los derechos humanos sean inalienables dice relación con que estos no pueden ser renunciados por parte de sus propios titulares. En ese sentido, Laporta señala que: “Igual que todos tienen la obligación de respetar el derecho de cada uno o carecen de la facultad de alterar ese derecho, el propio titular está obligado a respetar sus propios derechos o está inmunizado normativamente frente a sí mismo”. Cfr. *Ibíd.*, p. 44.

¹⁴ Cfr. RUIZ MIGUEL 1992: 97. Para Bhikhu Parekh se han dado tres respuestas a la pregunta sobre la “universalidad” de los derechos humanos, estas son: la relativista, la monista y el universalismo plural. En ese sentido, señala:

consecuencias prácticas de esta tensión es el objeto del presente trabajo. Como se podrá apreciar, lo que se busca no sólo es criticar la visión comunitarista del ideal de universalidad, sino que también buscar una compatibilización del ideal universal de los derechos humanos con la importancia del contexto para la diversidad cultural. Para lograr el objetivo planteado, en primer lugar, revisaré las críticas que se le han formulado en el plano teórico al ideal de universalidad, principalmente, desde la filosofía política comunitaria. Luego, en segundo lugar, exploraré la forma en que la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha resuelto la tensión y las herramientas hermenéuticas que ha utilizado para interpretar los derechos humanos en contextos multiculturales.

II. LA CRÍTICA COMUNITARIA AL IDEAL DE UNIVERSALIDAD

Como señalaba previamente, las distintas versiones del liberalismo han defendido la universalidad como un atributo fundamental del concepto de derechos humanos y, por su parte, los comunitaristas lo ponen en duda, señalando que cada sociedad puede establecer sus valores primarios de conformidad con sus creencias y principios, los que serían inconmensurables con los que pueda establecer otra comunidad, sin que exista una pauta moral que pueda considerarse independiente de la que establece cada comunidad en su seno. En este sentido, resulta útil distinguir los distintos niveles de análisis de esta cuestión, ya que permite clarificar el asunto y revisar los argumentos que se utilizan al respecto identificando de forma más adecuada el impacto de los mismos.

Así, podemos distinguir un nivel socio-cultural, otro normativo y uno metaético¹⁵. En el nivel socio-cultural los comunitaristas y relativistas morales sostienen una tesis de carácter empírico fundada en investigaciones de antropólogos, sociólogos y psicólogos, en la que constatan el hecho de que las personas y los distintos grupos sociales difieren en sus creencias morales, no existiendo un único sistema de juicios morales compartidos por todas las sociedades, sino más bien se puede realizar un juicio fáctico que muestra una diversidad de concepciones morales que existen en las diferentes sociedades¹⁶. Para los comunitaristas, la

“Resumiendo y simplificando, el relativista afirma que, puesto que los valores morales están culturalmente determinados, y puesto que cada cultura es un todo en sí misma, los valores son relativos a cada sociedad y la búsqueda de valores morales universales es una tarea lógicamente incoherente. El monista adopta el punto de vista opuesto. Puesto que los valores humanos derivan de la naturaleza humana, y puesto que esta última es universal y común, no es ya que podemos deducir los valores adecuados a partir de ésta, sino que conocerla es dar con la mejor forma de combinarlos. El universalista plural se sitúa en la posición intermedia, afirmando que sí podemos llegar a conocer una serie de valores universales, pero que son muy pocos y sólo constituyen una especie de umbral moral a partir del cual todas las sociedades gozan de lo que Stuart Hampshire denomina ‘licencia a la diferencia’”. Cfr. PAREKH 2005: 195. Esta idea de un núcleo más reducido de valores compartidos por la humanidad en su conjunto se puede ver en: LENZERINI 2014: 245-248. Sobre la posición comunitarista, véase: MACINTYRE 1987; SANDEL 2000; WALZER 1993; TAYLOR 1989.

¹⁵ Véase la distinción en: PÉREZ TRIVIÑO 1995: 477-478. Eduardo Rivera López realiza una distinción similar entre el liberalismo y el comunitarismo sobre el ideal de universalidad, pero sólo en dos planos, estos son el normativo y el metaético. Cfr. RIVERA LÓPEZ 1995: 95-115.

¹⁶ En ese sentido, Federico Lenzerini realiza un interesante análisis de la práctica de los organismos internacionales de protección de los derechos humanos y de la forma en la que están integrando la diversidad cultural en sus decisiones. En este punto, analiza la práctica de: 1) la Corte Internacional de Justicia; 2) el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas; 3) el Comité sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales del Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales; 4) el Comité de Derechos del Niño de la Convención sobre Derechos del Niño; 5) el Comité de la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación racial; 6) el Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia; 6) la práctica de Tribunales Arbitrales Internacionales y del Banco Mundial; 7) la Corte IDH y la CIDH; 8) el Sistema Africano de Protección de los Derechos Humanos; y, 9) el TEDH. Para el autor, la variedad de la práctica de los organismos internacionales analizados y la diversidad de casos expuestos, son suficientes para ilustrar que existe una creciente culturalización de los derechos humanos, al punto que la cultura juega un papel importante en la definición, realización y práctica de los derechos humanos. Cfr. LENZERINI 2014: 116-212.

explicación de esta diversidad de creencias morales se basa en los diferentes condicionamientos sociales y culturales que rodean a los diversos grupos o sociedades.¹⁷

En el ámbito normativo, los comunitaristas se sitúan en el nivel prescriptivo de la ética y suponen que en cada caso la corrección de cualquier acto de un miembro de una cultura dada está justificado por referencia a lo que de hecho piensa que es correcto o no, por lo que no existe un criterio moral que supere a los que cada comunidad posee que sirva de evaluación de dicha conducta¹⁸. En el plano metaético, los comunitaristas¹⁹ defienden el subjetivismo que afirma que los juicios morales describen actitudes de los sujetos en el marco de su cultura comunitaria lo que las vuelve en observaciones de tipo autobiográficas, por lo que no puede haber juicios de valor que sean verdaderos u objetivamente justificables de forma independiente a la cultura de la que forman parte.²⁰

Así, para las diferentes variantes del liberalismo (crítica que comparto), la posición normativa y metaética del comunitarismo niega o pone en duda (en su versión de baja intensidad) la posibilidad de universalidad de los derechos humanos y -quizás- la idea de los derechos humanos en su esencia. Además, la concepción comunitaria sobre la imposibilidad fáctica, normativa y metaética de la universalidad de los derechos humanos tiene consecuencias prácticas en, al menos, tres campos: 1) Las relaciones entre los Estados, ya que para fortalecer la comunidad política estatal se ha tendido a no intervenir en situaciones internas que puedan violar gravemente los derechos humanos; 2) en las relaciones entre los pueblos, cuando se

¹⁷ Cfr. PÉREZ TRIVIÑO 1995: 477.

¹⁸ Cfr. Ídem.

¹⁹ Resulta útil la distinción que hace Eduardo Rivera López entre la posición comunitarista débil (Taylor y Walzer) y la fuerte (MacIntyre). Al respecto, señala: “El comunitarista débil sostiene, como vimos, una posición relativamente modesta. Él no defiende determinados valores, en contraposición con los valores liberales, sino que subraya solamente la vinculación necesaria entre los valores constitutivos del yo moral, y los valores del entorno o marco al cual ese yo pertenece. Este marco es constitutivo, en el sentido de que determina la concepción del bien y los fines últimos de cada individuo. Este marco puede ser, naturalmente, liberal o no serlo. Si lo es, como es el caso del entorno de los propios comunitaristas, entonces dado que el marco es «inescapable», estaremos determinados a ser liberales. Si, además, no queremos engañarnos, y creer que somos liberales por alguna razón universal y neutral, seremos liberales en el nivel sustantivo y, simultáneamente, comunitaristas en el plano metaético (...) Podría sostenerse que el comunitarista fuerte no posee el problema del débil. Él sostiene que un comunitarista *no* puede defender los valores o principios de la teoría liberal sustantiva. El comunitarista fuerte critica la teoría liberal, tanto en su nivel metaético como en el nivel sustantivo, pretendiendo sustituir los valores constitutivos de la concepción del bien liberal (individualismo, egoísmo, etc.) por una concepción del bien comunitaria (solidaridad, patriotismo, lazos comunitarios, etc.). Esto parece ser más coherente, dado que el comunitarista fuerte es un particularista moral (niega el universalismo y el neutralismo liberal) que además niega las normas liberales sustantivas. Esto parece funcionar bien, en la medida que el propio marco constitutivo sea comunitario; pero, ¿qué ocurre si el mismo es liberal? Ocurre, nuevamente, una situación muy paradójica. Por un lado, el comunitarista fuerte es un particularista moral, es decir, sostiene que el yo moral (es decir los valores y normas a las que uno adquiere) está constituido por el marco o tradición al que uno pertenece. Ésta es la crítica metaética, que el comunitarista fuerte comparte con el débil. Pero, por otro lado, ocurre que el propio marco puede ser liberal, como es el caso, según lo que ya hemos visto, de los propios comunitaristas. Sin embargo, el comunitarista fuerte, a diferencia del débil, rechaza este marco, rechaza estos valores individualistas y egoístas. Pero entonces, ¿de dónde proviene esta posición crítica hacia su propia comunidad? ¿Cómo es que no se ve «capturado» por el vocabulario liberal? El comunitarismo no es algo que pertenezca a su marco constitutivo; su marco es liberal. Curiosamente, el comunitarista fuerte requiere razones neutrales para rechazar determinado tipo de concepción del bien (liberal), y abrazar determinado *otro* tipo (comunitaria). Necesita dar razones por las cuales una sociedad liberal no promueve verdaderas virtudes y si lo hace una sociedad comunitaria. No puede buscar las razones en su marco comunitario, porque éste es, para su desgracia, liberal. Esta capacidad de alejarse del propio marco es, precisamente, lo que afirma la tesis metaética neutralista. Y esta capacidad es lo que el comunitarista fuerte necesita para criticar su propio marco. Nuevamente, para poder defender la posición comunitarista, es necesario abrazar una tesis profundamente anticomunitarista: la tesis de que no estamos (al menos, *tan*) «capturados» por nuestro marco o tradición, y que este marco no es (tan) constitutivo”. Cfr. RIVERA LÓPEZ 1995: 105-107.

²⁰ Cfr. PÉREZ TRIVIÑO 1995: 478. Para ejemplificar las posiciones comunitaristas, véase: TAYLOR 1989: 25-32; MACINTYRE 1987: 219-221.

anteponen a los principios morales otros de consideración práctica (económicos) en el abordaje de asuntos comunes como en el caso de la inmigración; 3) en las relaciones entre generaciones (presentes y futuras) en cuanto a los aspectos ambientales, donde una visión universalista permitiría una preocupación por ello²¹. En estos tres aspectos están en juego criterios y decisiones que para asegurar un ideal universal de los derechos humanos implica -necesariamente- tomar decisiones que tengan en consideración aspectos particulares de lugar y de tiempo pero que logren un mayor nivel de abstracción y consideren a la humanidad en su conjunto como una gran comunidad.

III. LA JURISPRUDENCIA DE LA CORTE INTERAMERICANA Y EL IDEAL DE UNIVERSALIDAD

Una de las características mas reconocibles de la jurisprudencia de la Corte IDH ha sido lo que se ha denominado como el “vanguardismo universalista”, esto es una doctrina que se encuentra marcada por un fuerte compromiso con el ideal universal de los derechos humanos²². En ese sentido, el Juez Cançado Trindade, que ha sido uno de los principales exponentes de la doctrina, considera que existe una conciencia jurídica universal, que ha ido evolucionando, que da cuenta de patrones universales de justicia en los problemas que afectan a la humanidad como un todo y que se reflejan en la “humanización” del Derecho Internacional, el que funciona como límite de la acción estatal.²³

De esta forma, la Corte IDH realiza el ejercicio de su función jurisdiccional sobre la base del principio de la subsidiariedad, conceptualizando a la CADH como una garantía colectiva y utilizando la interpretación evolutiva. Se diferencia del TEDH debido a que la Corte IDH ha sido reacia a la utilización de la doctrina del margen de apreciación y ha realizado una interpretación de carácter finalista de las normas de la CADH. Así, la Corte IDH a través de la interpretación finalista busca la efectiva protección de los derechos humanos en el territorio americano. Para la Corte IDH el objetivo y fin de la CADH implica que sus normas se interpreten y apliquen de modo tal que los derechos que ella contempla sean práctica y efectivamente protegidos.²⁴

Para la Corte IDH no ha existido en la aplicación de los derechos humanos que se encuentran en juego una tensión entre contexto y universalidad de los derechos humanos. Es mas, desde una posición universalista, ha incorporado el contexto en la aplicación de los derechos humanos a los casos en los que se encuentra presente la variable multicultural. Para algunos autores el “caso de las personas dominicanas y haitianas con República Dominicana” era una buena oportunidad para que la Corte IDH utilizara la doctrina del margen de apreciación y no debilitara su autoridad en el espacio interamericano²⁵. En esta dirección escriben autores que discuten sobre la autoridad y legitimidad de la Corte IDH -y de los tribunales internacionales en general- para resolver casos difíciles y condenar a los Estados por

²¹ Cfr. RUIZ MIGUEL 1992: 113.

²² Al respecto, véase: GARRIDO 2016: 191-214.

²³ Cfr. CORTE IDH (2003), OC-18/03, voto concurrente Juez Cançado Trindade, párrs. 88-89. Quizás, durante el período que el Juez Cançado Trindade fue Presidente la Corte IDH (199-2004) e ideal de la universalidad de los derechos humanos y el activismo de la Corte IDH alcanzaron su máximo nivel. En ese sentido, se puede consultar las memorias de su presidencia en: CANÇADO 2013. Asimismo, véase: CANÇADO 2006: 217-317.

²⁴ Al respecto, véase: AGUIRRE 2007: 73-97.

²⁵ En ese sentido, véase: TORRES ZÚÑIGA 2016: 102.

vulneración a los derechos humanos contemplados en la CADH o en el respectivo tratado internacional²⁶. Otros autores, abogan por la incorporación de la doctrina del margen de apreciación por parte de la Corte IDH como una forma de articular de mejor forma la comunidad política interamericana y mantener el “necesario equilibrio entre lo común y lo particular, entre lo nacional y lo internacional; en definitiva, entre la unidad y la diversidad”.²⁷

Sobre este aspecto, podemos constatar que la aplicación de la doctrina del margen de apreciación en la jurisprudencia de la Corte IDH ha sido escasa²⁸ y los autores latinoamericanos han dado razones de texto²⁹ y sustantivas para que esta doctrina no tenga recepción en el continente americano. En ese sentido, el otrora Presidente de la Corte IDH, el Juez Cançado Trindade ha señalado, vehementemente, que:

“Cómo pretender aplicarlo en un sistema en que el Poder Judicial de tantos países sufre todo tipo de presiones e intimidaciones. Cómo pretender aplicarlo en un continente en que la función judicial, en tantos países sigue siendo ‘compartida’ por el fuero ordinario o común, y fueros militares especiales. Cómo pretender aplicarlo en ordenamientos jurídicos nacionales severamente cuestionados por su ineficacia en el combate a la impunidad. En nuestro sufrido continente –así como en la pan-Europa convulsionada de hoy- difícilmente encontraríamos la doctrina básica sobre la cual se ha erigido en las últimas décadas la doctrina del ‘margen de apreciación’ de los Estados en cuanto a los modos de cumplimiento de sus obligaciones convencionales en materia de derechos humanos. Siendo así, no resta otro camino sino el fortalecimiento de los mecanismos internacionales de protección, complementarios de las instancias nacionales”.³⁰

Sin embargo, las razones señaladas no parecen concluyentes para dar por descontada la aplicación de la doctrina del margen de apreciación en el SIDH. En primer lugar, el argumento de texto no es suficiente para descartar la utilización de una herramienta de hermenéutica por parte de la Corte IDH, a lo más, podría resultar relevante como un límite intrínseco para su aplicación, pero no para dejarla completamente de lado³¹. En segundo lugar, las razones

²⁶ Entre otros, véase: GARGARELLA 2016: 409-433; VERDUGO y GARCÍA 2012: 175-216.

²⁷ Cfr. NÚÑEZ 2012: 44. Asimismo, véase: BENAVIDES 2009: 89; CONTRERAS 2012: 81-82; PAÚL 2014: 123-125; MARTÍNEZ ESTAY 2014: 339-340.

²⁸ La doctrina del margen de apreciación ha sido citada por la Corte IDH en la “Opinión Consultiva sobre la propuesta de modificación a la Constitución Política de Costa Rica relacionada con la naturalización (1984)”, en el caso “Herrera Ulloa con Costa Rica (2004)” y en el caso “Barreto Leiva con Venezuela (2009)”. Algunos jueces la Corte IDH en sus votos particulares han utilizado la doctrina del margen de apreciación, por ejemplo, el Juez Pérez en el caso “Atala Riffo con Chile (2012)”. Los casos en que la CIDH ha utilizado el margen de apreciación en su jurisprudencia pueden ser consultados en: MARTÍNEZ ESTAY 2014: 315-317. Sin embargo, para Natalia Torres la Corte IDH de forma implícita ha utilizado la doctrina del margen de apreciación, por ejemplo, en casos en los que ha contralado la convencionalidad de normas constitucionales. Cfr. TORRES ZÚNIGA 2016: 105-114. Por su parte Pablo Contreras realiza una sistematización de los casos en los que la Corte IDH ha utilizado un margen de apreciación en el sentido de que supervisa la decisión nacional si la restricción del derecho se encuentra prescrita en la ley, si tiene un fin legítimo o si ha sido proporcional. Al respecto, véase: CONTRERAS 2012: 66-81.

²⁹ En ese sentido, Héctor Fáundez señala que: “La idea de que el Estado pueda ejercer un margen de apreciación en la aplicación de la Convención no se encuentra expresamente reconocida por la Convención Americana, y tiene que ser vista, si no con recelo, por lo menos con mucha precaución; sin embargo, es evidente que esta doctrina también tiene aplicación en el sistema interamericano y que es inherente a las expresiones utilizadas por algunas de sus disposiciones”. Cfr. FÁUNDEZ 2004: 57.

³⁰ Cfr. CANÇADO 2006: 390.

³¹ De forma esclarecedora, Francisco Barbosa, distingue entre límites extrínsecos e intrínsecos en la actividad de adjudicación que tienen los tribunales regionales de protección de los derechos humanos. Los límites extrínsecos serían aquellos determinados a través de las obligaciones generales y los deberes de adaptación de las disposiciones estatales cuando se firman y ratifican los tratados y por parte de los condicionamientos percibidos dentro de los derechos que consagran los

sustantivas que da el Juez Cançado Trindade, tienen relación con la constatación del déficit democrático de las sociedades latinoamericanas, siendo una razón contingente y, por ende, que puede cambiar con el tiempo³². Es decir, si la decisión tomada en sede nacional para la configuración de un derecho o la resolución de un caso determinado ha sido tomada en el marco de una sociedad democrática y de una deliberación profunda, ello podría habilitar a los jueces de la Corte IDH para la utilización de la doctrina del margen de apreciación.³³

Ahora bien, concordando con la idea de que la doctrina del margen de apreciación es una herramienta hermenéutica útil para los tribunales internacionales y que debería ser adoptada de forma consistente por parte de la Corte IDH³⁴, considero que una interpretación contextualizada de los derechos humanos en el marco de sociedades multiculturales debiera limitar el uso de la doctrina del margen de apreciación cuando los casos son de tipo multicultural. En los casos de tipo multicultural, se ven involucradas minorías étnicas, culturales o religiosas, que se encuentran al margen de la deliberación política por razones estructurales e históricas, teniendo una posición débil al interior de la comunidad nacional y, por ende, poca o nula incidencia en la configuración nacional de la protección de los derechos humanos.

Debido a lo anterior, la utilización de la doctrina del margen de apreciación en los casos de tipo multicultural puede implicar la invisibilización de las tensiones existentes al interior de las comunidades nacionales, donde muchas veces, la cultura y prácticas de las minorías señaladas es menospreciada por la cultura mayoritaria o hegemónica. Este es el caso de la población migrante en el contexto americano (y europeo), por lo que la utilización de la doctrina del margen de apreciación en este tipo de casos puede implicar que los tribunales internacionales convaliden la vulneración de los derechos humanos de las minorías al interior de los Estados. En ese sentido, concordando con Francisco Barbosa, el límite al margen nacional de apreciación permite a los tribunales regionales de derechos humanos proteger a las minorías étnicas, religiosas y culturales contra la constatada discriminación interna o contra la violación de los derechos convencionales. Asimismo, el límite a dicha doctrina permite construir un consenso en torno a la protección de minorías dentro de un Estado determinado y adaptar los ordenamientos internos a estándares regionales o internacionales. Esto quiere decir que formulando patrones comunes de protección o estableciendo consensos

convenios de derechos humanos, ya sea la CADH o el CEDH. Por su parte los límites intrínsecos están dados por la utilización de la proporcionalidad como principio de corrección funcional de la jurisprudencia internacional, el que se aplica como punto de contacto entre el control judicial y el margen de apreciación nacional. Cfr. BARBOSA 2011: 112-125.

³² Para las críticas que se le han formulado a la postura del Juez Cançado Trindade en ese sentido, véase: CONTRERAS 2012: 61-63.

³³ En ese sentido, véase: GARGARELLA 2016: 428-431.

³⁴ Comparto las ideas de reformulación a la doctrina del margen de apreciación que ha planteado Marisa Iglesias refiriéndose a ella en el espacio europeo, en el sentido de una versión racionalizada de la misma, la que consistiría en “(...) efectuar un balance entre los valores que dan sentido al Convenio como instrumento jurídico. Desde esta concepción, el razonamiento del TEDH se centra en examinar si la medida estatal impugnada consigue alcanzar un balance equitativo entre derechos individuales y valores democráticos, atendiendo al dualismo axiológico entre democracia y derechos que el propio convenio reconoce en su preámbulo. Aquí la argumentación del Tribunal no tiene por qué estar mediatizada por consideraciones generales acerca de su legitimidad institucional ni la voluntad estatal tiene por qué adquirir un valor independiente. Su valor será funcional al éxito del estado en conseguir este equilibrio axiológico inherente a una sociedad democrática. La finalidad de esta versión racionalizada, entonces, no sería simplemente la justificación de la “deferencia” al estado sino el reconocimiento equilibrado de los valores democráticos en el sistema de protección de derechos humanos en Europa”. Cfr. IGLESIAS 2016: 186.

interpretativos se protegen diversidades nacionales que en muchas ocasiones quedarían fuera si se utiliza el margen de apreciación debido a la inexistencia de un consenso a nivel regional.³⁵

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA PROPUESTA DE COMPATIBILIZACIÓN ENTRE UNIVERSALIDAD Y CONTEXTO

Ahora bien, el hecho de aceptar tanto en el plano normativo como metaético el ideal de la universalidad de los derechos humanos, no implica que no se pueda plantear que la diversidad cultural juega un rol importante en la determinación del contenido de los derechos humanos³⁶. Para ello, en primer lugar, se debe aceptar que actualmente existe una gran dispersión en el plano *fáctico* tanto en la positivización³⁷ como en la adjudicación³⁸ de los derechos humanos, fenómeno que se ha denominado como la “culturalización” de los derechos humanos.³⁹

En segundo lugar, se ha de defender el ideal de la universalidad de los derechos humanos como meta, la que debe ser desarrollada bajo una perspectiva *de lege ferenda* que incluya el actual proceso de culturalización de estos y un proceso continuo de diálogo -en pie

³⁵ Cfr. BARBOSA 2011: 130. En ese mismo sentido, véase: PERRY 2007 y PENTASSUGLIA 2009.

³⁶ Al respecto, véase: KYMLICKA 2009: 41-69; PAREKH 2005: 195-209; CHRÍOCHÁIN 2012: 291-311; TORBISCO 2016: 372-375. En ese sentido, para Luis Villavicencio es posible compatibilizar la importancia normativa que los comunitaristas le dan a la cultura con una tesis metaética que contemple el ideal de universalidad de los derechos humanos. Al respecto, véase: VILLAVICENCIO 2014: 214. Para Lenzerini el factor cultural en la determinación del contenido de los derechos humanos no solo es relevante en un sentido normativo sino también práctico, por las siguientes razones: 1) los derechos humanos se vuelven “cercanos” y entendibles para las comunidades, es decir, se concretizan desde la teoría; 2) la culturalización de los derechos humanos, aumenta la legitimidad y la efectividad de los mismos; 3) aumenta el compromiso de los gobiernos con los derechos humanos; 4) al integrar la diversidad cultural en la interpretación de los derechos humanos se realiza una “mejor” ponderación de los derechos humanos involucrados en los casos de conflicto; y, 5) aumenta la tolerancia, el entendimiento mutuo, la seguridad y la paz entre los pueblos y las comunidades culturales. Cfr. LENZERINI 2014: 217-226. Asimismo, véase: OTTO 1997: 1-46.

³⁷ La culturalización de los derechos humanos en términos positivos se ha dado a causa de un fenómeno general, como de dos particulares. El de tipo general se debe a la proliferación de normas que son entendidas como derechos humanos, lo que según Laporta aporta a una trivialización de estos [LAPORTA 1987: 39]. Un primer factor específico ha sido la transformación del derecho internacional de los derechos humanos desde uno con acento en lo universal a uno que pone su atención en la protección de las minorías [KYMLICKA 1995: 41-69; MARKO 2012: 265-291; PENTASSUGLIA 2013: 73-116]. Un segundo factor específico ha sido la diferencia de conceptualización de los derechos humanos en los tres sistemas regionales de protección (Europa, América y África). Por ejemplo, en el sistema africano se reconocen expresamente la existencia de derechos colectivos, mientras que en América su reconocimiento ha venido de la mano de la jurisprudencia y en Europa no se reconoce tal posibilidad [LENZERINI 2014: 131-144]. Un tercer factor que ha jugado un papel relevante en la culturalización positiva de los derechos humanos ha sido la práctica de las reservas a los tratados internacionales que versan sobre derechos humanos por parte de los Estados [DONDERS 2013: 205-239]. Un cuarto factor es la presencia en los propios tratados regionales de protección de los derechos humanos, como la CADH y el CEDH de cláusulas que reconocen la posibilidad de limitar el ejercicio de los derechos humanos por la utilización de conceptos indeterminados como la “moral” [PÉREZ TRIVIÑO 1995: 469-490].

³⁸ En la adjudicación de los derechos humanos podemos encontrar el fenómeno de culturalización de los derechos humanos dado por: 1) La diversa práctica cultural de los órganos de protección de los derechos humanos de carácter general como los tribunales regionales [LENZERINI 2014: 116-212]; 2) La utilización de herramientas hermenéuticas como la doctrina del margen de apreciación que robustece las prácticas culturales de ciertas comunidades al interior de los Estados [BRAUCH 2005: 113-150; LETSAS 2007; GARCÍA ROCA 2010: 107-108; SENDEN 2011]; 3) La diversidad de entendimientos jurisprudenciales al interior de los órganos de protección de los derechos humanos sobre un mismo derecho o su contenido, siendo un ejemplo de ello las diferencias que existen entre la Corte IDH y la CIDH en la conceptualización del derecho a la propiedad comunal indígena [GAJARDO FALCÓN 2014: 139-165].

³⁹ Sobre la culturalización de los derechos humanos en términos generales, véase: KYMLICKA 2009: 41-69; MARKO 2012: 265-291; PENTASSUGLIA 2013: 73-116; LENZERINI 2014.

de igualdad⁴⁰ - entre las diferentes culturas y sujetos y grupos tanto al interior de las comunidades políticas (sentido interno) como entre ellas (sentido externo), es decir tanto en la configuración nacional de los derechos fundamentales como en la reformulación y configuración de los derechos humanos en un plano internacional.⁴¹

Así, la diversidad cultural juega un papel relevante en la determinación del contenido de los derechos humanos tanto en un plano *fáctico* como bajo una perspectiva de *lege ferenda* . Para que ello sea posible, los distintos mecanismos que permitan una reformulación del contenido de los derechos humanos en los que participen las diferentes perspectivas sociales que conforman la diversidad cultural de una sociedad (o un conjunto de ellas) son fundamentales, ya que permiten presentar la “perspectiva social” de los grupos étnicos y culturales que han sido históricamente excluidos de la deliberación política y, por ende, influir concretamente en culturalización de los derechos humanos. Parafraseando a Roberto Gargarella, podríamos señalar que estos mecanismos de inclusión de una deliberación amplia y en pie de igualdad de los grupos étnicos y culturales es la “sala de maquinas” para su debido reconocimiento y una concreción del ideal de universalidad bajo una perspectiva de *lege ferenda* .⁴²

V. BIBLIOGRAFÍA

BAYÓN, Juan Carlos (2004). “Democracia y Derechos: Problemas de fundamentación del constitucionalismo”. En: Laporta, F. y otros (Coords.). *Constitución y derechos fundamentales* , Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 67-137.

BENHABIB, Seyla (1992). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea [Situating the Self]* . Zadunaisky, G. (Trad.), Barcelona, Gedisa, 299 pp.

BRAUCH, Jeffrey (2005). “The Margin of Appreciation and the jurisprudence of the European Court of Human Rights: Threat to the Rule of Law”. *Columbia Journal of European Law* , N° 11, pp. 113-150.

CASADEVANTE, Carlos (2007). “El derecho internacional de los derechos humanos”. En: Casadevante, C. (Coord.). *Derecho Internacional de los Derechos Humanos* , Madrid, Dilex, pp. 65-96.

CHRÍOCHÁIN, Majella (2012). “Cultural rights: A new era”. En: Keane, D. y McDermott, Y. (Eds.). *The Challenge of Human Rights* . Cheltenham, Edward Elgar, pp. 291-311.

DE SCHUTTER, Olivier (2010). *International Human Rights Law* . Cambridge, Cambridge University Press, 967 pp.

⁴⁰ Pedro Garzón López le ha denominado a este diálogo en pie de igualdad como uno de tipo intercultural/decolonial en el que las relaciones, negociaciones e intercambios culturales, se realiza admitiendo que existen asimetrías sociales, históricas, económicas, de poder e institucionales que limitan el reconocimiento del “otro” como un sujeto capaz de construir una concepción de la vida buena que sea “comparable” con la cultura dominante. Cfr. GARZÓN LÓPEZ 2016: 52-66. Sobre el interculturalismo/decolonial, véase: WALSH 2009; FANON 2009. Desde otra óptica (feminismo) Seyla Benhabib defiende el ideal de un universalismo que sea interactivo, conocedor de las diferencias entre géneros, sensible al contexto y no indiferente a las diversidades. Cfr. BENHABIB 1992: 16-17. Asimismo, véase: HÖFFE 2008: 165-184.

⁴¹ Sobre la integración de las perspectivas de los sujetos y grupos que componen la diversidad cultural, entre otros, véase: YOUNG 2000.

⁴² Al respecto, véase: GARGARELLA 2013.

DONDERS, Yvonne (2013). "Cultural Pluralism in International Human Rights Law: The Role of Reservations". En: Filipa, A. (Ed.). *The Cultural Dimension of Human Rights*. Oxford, Oxford University Press, pp. 205-239.

DONNELLY, Jack (1984). "Cultural Relativism and Universal Human Rights". *Human Rights Quarterly*, N° 6, pp. 400-419.

DOUZINAS, Costas (2006). "El fin(al) de los derechos humanos". *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*, Vol. 7, T. 1, pp. 309-340.

FANON, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas* [Peau noire, masques blancs]. Álvarez, I. Moleón, P. y Useros, A. (Trad.), Madrid, Akal, 384 pp.

GAJARDO FALCÓN, Jaime (2014). "Derechos de los grupos en el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos". En: Hierro, L. (Coord.). *Un conflicto de derechos: autonomía individual v. autonomía colectiva*. Madrid, Marcial Pons, pp. 139-165.

GARCÍA ROCA, Javier (2010). *El margen de apreciación nacional en la interpretación del Convenio Europeo de Derechos Humanos*. Navarra, Civitas, 189 pp.

GARGARELLA, Roberto (2013). *Latin American Constitutionalism 1810-2010*. Oxford, Oxford University Press, 283 pp.

GARZÓN LÓPEZ, Pedro (2016). *Ciudadanía indígena. Del multiculturalismo a la colonialidad del poder*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 310 pp.

GUTMANN, Amy (2008). *La identidad en democracia* [Identity in democracy]. Otero, E. (Trad.), Buenos Aires, Katz Editores, 308 pp.

HIERRO, Liborio (2016), *Los derechos humanos. Una concepción de la justicia*. Marcial Pons, Madrid, 279 pp.

HÖFFE, Otfried (2008). *Derecho intercultural*. Sevilla, R. (Trad.). Barcelona, Gedisa, 284 pp.

KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford, Oxford University Press, 280 pp.

LAPORTA, Francisco (1987). "Sobre el concepto de derechos humanos". *Doxa*, N° 4, pp. 23-46.

LENZERINI, Federico (2014). *The Culturalization of Human Rights Law*. Oxford, Oxford University Press, 275 pp.

LETSAS, George (2007). *A Theory of Interpretation of the European Convention on Human Rights*. Oxford, Oxford University Press, 164 pp.

MACINTYRE, Alasdair (1987). *Tras la virtud* [After Virtue]. Valcárcel, A. (Trad.), Barcelona, Crítica, 352 pp.

MARKO, Joseph (2012). "Ethnopolitics. The Challenge for Human and Minority Rights Protection". En: Corradeti, C. (Ed.). *Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views*. Londres, Springer, pp. 265-291.

OTTO, Dianne (1997). "Rethinking the 'Universality' of Human Rights Law". *Columbia Human Rights Law Review*, N° 29, pp. 1-46.

PAREKH, Bhikhu (2005). *Repensando el multiculturalismo* [Rethinking Multiculturalism]. Chaparro, S. (Trad.), Madrid, Istmo, 521 pp.

PENTASSUGLIA, Gaetano (2013). "Protecting Minority Groups through Human Rights Courts". En: Filipa, A. (Ed.). *The Cultural Dimension of Human Rights*. Oxford, Oxford University Press, pp. 73-116.

PÉREZ LUÑO, Antonio (1984). *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid, Tecnos, 680 pp.

PÉREZ TRIVIÑO, José (1995). "Derechos Humanos, relativismo y protección jurídica de la moral en el Convenio Europeo de Derechos Humanos". *Doxa*, N° 17-18, pp. 469-490.

RIVERA LÓPEZ, Eduardo (1995). "Las paradojas del comunitarismo". *Doxa*, N° 17-18, pp. 95-115.

RODRÍGUEZ ABASCAL, Luis (2000). *Las fronteras del nacionalismo*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 550 pp.

ROY, Olivier y ANNICCHINO, Pasquale (2013). "Human Rights between Religions, Cultures, and Universality". En: Filipa, A. (Ed.). *The Cultural Dimension of Human Rights*. Oxford, Oxford University Press, pp. 13-25.

RUIZ MIGUEL, Alfonso (1992). "Derechos humanos y comunitarismo. Aproximaciones a un debate". *Doxa*, N° 12, pp. 95-114.

SANDEL, Michael (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia* [Liberalism and the limits of Justice]. Melon, M. (Trad.), Barcelona, Gedisa, 240 pp.

SENDEN, Hanneke (2011). *Interpretation of Fundamental Rights in a Multilevel Legal System*. Cambridge, Intersentia, 455 pp.

TAYLOR, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 596 pp.

TORBISCO, Neus (2016). "Multiculturalism, Identity Claims, and Human Rights: From Politics to Courts". *Law & Ethics of Human Rights*, N° 10, pp. 367-404.

VILLAVICENCIO, Luis (2014). *Las críticas comunitaristas al liberalismo igualitario. Un balance*. Madrid, Dykinson, 236 pp.

VIOLA, Francesco (2003). "Constitución y multiculturalismo". *Ragion pratica*, N° 11, pp. 33-71.

WALSH, Catherine (2009). *Interculturalidad, estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 252 pp.

WALZER, Michael (1993). *Las esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y de la igualdad* [Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality]. Rubio, H. (Trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 333 pp.

YOUNG, Iris (2000). *Inclusion and Democracy*. New York, Oxford, 304 pp.

DERECHOS HUMANOS Y VIOLENCIA DE GÉNERO

SALMERON GARCIA, HILDA BEATRIZ

DERECHOS HUMANOS Y VIOLENCIA DE GÉNERO

I. DERECHOS HUMANOS

En 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos estableció que todo individuo tiene derecho a desarrollarse en un entorno digno, el derecho a una buena vida. Sin embargo, en México, dado el incremento de feminicidios, el derecho a la vida de las mujeres se encuentra en entredicho, a raíz de la guerra de baja intensidad que vive el país. El panorama mundial y latinoamericano no es mejor.

Atravesamos globalización neoliberal, calentamiento planetario, obsolescencia programada, sobre-explotación de la tierra, transgénicos, *fracking* y todas las guerras planeadas con fines económicos y estratégicos de control. Países como Palestina, Irak, Colombia y México figuran en los primeros lugares de las listas de muertes por violencia.

Las mujeres adquirieron la categoría de sujeto político hasta se legalizó el sufragio femenino. Fue un primer paso para considerarlas sujetos de derecho, una cuestión propia del siglo XX. Muy diferente al contexto griego, por ejemplo, cuando las mujeres, junto con los animales, hijos y bienes eran consideradas como propiedades del varón. Lo mismo se pensaba de los salvajes y de las personas afrodescendientes. Como veremos más adelante, no hemos evolucionado mucho.

El mundo ha cambiado con las nuevas tecnologías y aún no hay acuerdos respecto a los derechos de tercera o cuarta generación, lo que torna más complejo el horizonte humanístico, ético, filosófico y político.

Entendemos por Derechos Humanos todas las consideraciones de carácter político, jurídico, civil y moral que las instituciones y los individuos otorgan a otros individuos.

Aunque dado el régimen patriarcal pareciera que al hombre le son conferidos todos los privilegios, en muchas cuestiones no es así. Por ejemplo, el hombre no tiene derechos de paternidad, ni licencia por gravidez o lactancia. El patriarcado también oprime a los cuerpos masculinos, pero de otra manera.

Una vez que tuve por clara la diferencia entre sexo --biológico-- y género --cultural--, además de la diversa gama de sistemas de valores que los hombres tienen (debido a una gran cantidad de variables, tales como nivel económico, posicionamiento político, rol social y adscripción étnica), me pregunté: ¿Cómo podemos lograr ganar la batalla por incluir el enfoque de género en las disciplinas y las instituciones científicas y sociales? ¿Hasta cuándo observaremos que el ser diferente es también un derecho? ¿Cómo equilibrar la situación social, a efecto de que las mujeres sean tratadas realmente como ciudadanas?

Por muchos siglos el género ha sido un medio político de control basado en el valor en la esfera pública y privada, así como en la domesticación de los sexos (Hierro, 1990). Se presupone que el mundo acontece en la esfera pública, relegando lo doméstico a lo privado y a lo íntimo, y asignándole menor valor. Son los hombres quienes tienen mayores ingresos y niveles de escolaridad, y esos son factores de desequilibrio, en relación con los de las mujeres, quienes pueden no contar con ingresos o escolaridad alta por el hecho de quedar embarazadas y tener el mandato social de llevar un hogar.

En nuestra sociedad la manera más usual de entender el sexo es como “algo natural y biológico”, que tiene que ver con lo corporal, lo anatómico, lo fisiológico, lo genético; que se presenta en pares diferentes pero complementarios. El género es la asignación cultural que se hace. Es una especie de lectura de ese sexo biológico, a partir de la cual se asignan y construyen mandatos sociales (en términos binarios e imperativos) hacia cualquiera por el hecho de ser mujer o varón. “La importancia que tengan los genitales en la determinación del sexo que se le asigna a una persona es algo cultural”. Hay que mencionar que para algunos pueblos precolombinos la homosexualidad no significaba un problema. Hay datos que parecen ser parte de la naturaleza, pero hay una producción de sentido que hacemos los sujetos, sin la cual no hay acceso posible. Esa producción de sentido es negociada colectivamente, es intersubjetiva, se construye socialmente, y va cambiando históricamente. (Maffia 2004).

La sexualidad otorga un orden y clasificación, y por ello un valor. El estudio del género nos ha demostrado que las niñas, adolescentes, mujeres y ancianas han venido siendo víctimas, de distintas formas, de un sistema patriarcal y machista. Sus cuerpos han sido espacio y territorio. Pero no de ellas, sino sus investiduras de madres y objetos sexuales. A las mujeres se les indica pasividad, mientras que a los hombres se les estimula hacia una especie de hipersexualidad. Tanto en la paz como en la guerra, a los hombres se les instruye a demostrar a los otros su valor mediante el abuso y la dominación, el sometimiento, de los cuerpos de las mujeres. De esta forma la violencia hacia esos territorios de nadie, enajenados a las mujeres, alimentan el concepto de virilidad y fuerza en el hombre, quien siempre debe temer a ser homosexual y cobarde¹.

Segato (2003) señala que “la violación es una cobranza rigurosa, forzada y naturalizada, de un tributo sexual, en el marco de la reproducción de la economía simbólica de poder, cuya marca es el género”.

No observamos esta violencia porque está fundada en una violencia estructural en el macromundo de la Economía y la Política. Luego, es “natural” la violencia en el micromundo del país, la ciudad, el pueblo, el barrio, el hogar. Y no se ve. Además, la violencia está “legitimada”, abusiva y arbitrariamente, pues según han testimoniado algunos hombres violentos, son así “porque los hacen enojar” (cuando sabemos que el enojo genera desequilibrio y falta de claridad y lucidez). Sin embargo, esta explicación es absolutamente irracional, inmadura e ingenua.

No quiero, con todo esto, aludir a una dicotomía “hombre malo -- mujer buena”, sino a la necesidad de entender el derecho a la salud mental. Estos roles estereotipados son el resultado de una visión dicotómica y maniquea del binomio femenino-masculino. La enfermedad mental no es normal. La sociedad considera fuerte y valioso a un agresor, claramente deficiente en materia de inteligencia emocional, mientras a la víctima tanto en la esfera pública como en la privada, se le culpa de haber sido violada, golpeada e, inclusive, asesinada. “Ella lo provocó”, nos quieren hacer creer. Sin importar si son niñas, ancianas, mujeres jóvenes o maduras. Esto es una total objetivación de los cuerpos femeninos que el hombre conquista como territorio. Pero la violencia contra las mujeres no es normal, debe verse y ser castigada.

¹ Desarrolla la pedagogía de la crueldad cuando va con una prostituta puesto que el estereotipo dice que son los hombres quienes tienen tanta testosterona que necesitan tener relaciones. Esto es falso, un hombre no puede tener orgasmos diarios o varias veces al día mientras que la mujer sí. Este es un ejemplo ilustrativo sobre los mitos del machismo y del patriarcado, si lo analizamos, no se sostiene, pero en tanto ideología de hombres y mujeres es más sutil y más peligrosa.

II. FEMINICIDIOS Y DERECHOS HUMANOS

Describir las diversas formas que asume la violencia de género rebasaría los objetivos del presente documento. Aquí, hacemos un alto para preguntarnos si, después del “Decenio de la Mujer” (1980/1990) y sus diversos eventos internacionales: Conferencia del Cairo, Conferencia de Pekín, Declaración Internacional por los Derechos del Niño, Convención sobre la Eliminación de Toda Forma de Discriminación de la Mujer; Belem do Pará y, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, ¿qué balance podemos hacer sobre el cumplimiento de los acuerdos? ¿Se ha avanzado en los derechos humanos de tercera y cuarta generación?

El reporte que brinda la Comisión de Derechos Humanos a la CEDAW, en lo relativo al feminicidio, indica que ha habido un avance. Pero me parece que no. Los feminicidios aumentan. Por ello suponemos que las demás formas de violencia, y las medidas para frenarlas, no han sido suficientes ni satisfactorias. De lo contrario, la conciencia sobre el derecho a vivir que las mujeres tienen, y el respeto a ese derecho, arrojarían en los hechos otros resultados.

Según cifras oficiales, en el noviazgo entre los 15 y 24 años ha habido una incidencia de violencia del 76%. El 15% de las mujeres, adolescentes y mujeres jóvenes, ha sufrido violencia física; el 14% ha sido víctima de algún ataque sexual (ENVIN 2007). Si hay violencia en el noviazgo, es de esperarse que los feminicidios aumenten. Éstos son la muestra máxima de violencia misógina.

Los esfuerzos institucionales y públicos realizados aún son insuficientes. El Estado mexicano firmó los acuerdos arriba señalados que implican buscar un freno a la violencia hacia las mujeres. Pero la corrupción impide que tales medidas se lleven a cabo.

El feminicidio ha ido en aumento en jóvenes entre los 13 y los 24 años. En la mayoría de los casos han sido sus parejas quienes las matan, pues parece haber un móvil común, el cual es creer que el cuerpo de la amiga, novia o esposa es territorio propio, y que los hombres son los únicos en la pareja que pueden generar reglas para controlar comportamientos y, en caso de la mujer incumpla alguna de sus leyes, él se encargará de castigarla.

Bustos realizó un estudio sobre nota roja durante un año, y observó que las causas para pegarles a las bebés o a las ancianas era muy semejante: a la niña porque lloraba; a la mujer porque la sopa estaba fría, y a la anciana porque se quejaba del dolor (información que me dio mediante comunicación personal). Las mujeres son las víctimas, las mujeres son culpables. Prosigue la insistencia. Guerrero (2018) reporta feminicidios de niñas pequeñas (de cuatro meses) porque “no dejaban de llorar”.

En México, en los últimos diez años (2007- 2016) fueron asesinadas 22 mil 482 mujeres en las 32 entidades del país, según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Geografía. La información del organismo indica que entre los años 2007 y 2016 fueron localizados los cadáveres o restos de 22 mil 482 mujeres que fueron mutiladas, asfixiadas, ahogadas, ahorcadas, degolladas, quemadas, apuñaladas o baleadas. (*Excelsior* 2017)

De acuerdo con los registros del INEGI, las averiguaciones previas o carpetas de investigación por homicidios violentos que iniciaron los ministerios públicos de las fiscalías y procuradurías de los 32 estados del país pasaron de 1083, en 2007, a 2735, en 2016. Lo que presenta un incremento de 152%. Como dice Frida Guerrero: “El 28 de octubre de 2017 documentó 15 feminicidios”. (Guerrero 2018)

Aunque hay registro de feminicidios en todas las clases sociales, los datos sociodemográficos indican que es más vulnerable la mujer de bajos ingresos y baja escolaridad. Esto no quiere decir que no sucedan en altas esferas sociales, sino que --evidentemente-- la pobreza será determinante en la impunidad, pues gente con escasos recursos, que, por ejemplo, no sabe hablar español o que no tiene ni el saber ni los recursos para emprender procedimientos legales, será más difícil que realice una denuncia o reporte sobre la desaparición de algún familiar. Desafortunadamente, aun cuando deciden realizarlo, la burocracia y la negación del asunto persiste. Desde pretextos para levantar el acta hasta la gana de generar miedo en las mujeres. Los funcionarios públicos se resisten a trabajar “en vano”, debido a que muchas mujeres no continúan el trámite de denuncia o, inclusive, otorgan el perdón. Hay otras, cuyos verdugos fueron policías. Estos individuos, representantes del Estado, son solapados por sus jefes, como fue el caso de Lupita, quien llegó hasta Toluca y, aún ahí el 20 de abril de 2017, que logró levantar el acta, resultó que el violento y verdugo marido se enteró de la denuncia, pues él era policía (Guerrero 2018).

Según el Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio, el feminicidio es el asesinato de mujeres, por parte de hombres, por el hecho de ser mujeres. Los feminicidios son asesinatos motivados por la misoginia, porque implican el desprecio y el odio hacia las mujeres (Tinoco 2018). Las mujeres son violadas, torturadas, empaladas, ahorcadas, acuchilladas... Se atenta contra su dignidad; las formas de lastimarlas son crueles, pues los agresores actúan basados en la creencia de que ellos tienen el derecho al castigo. Ahí opera lo que Segato señala:

la violación es, fundamentalmente, un mandato, condición necesaria para la reproducción del género como estructura de relaciones entre posiciones marcadas por el diferencial jerárquico, e instancia paradigmática de todas las otras órdenes de status. La autora señala, entonces, el lugar de la violación, como cobranza rigurosa, forzada y naturalizada de un tributo sexual, en la reproducción de la economía simbólica de poder cuya marca es el género. (Segato 2003)

En muchas ciudades, a pesar de haber tantos feminicidios no se realizan las alertas de género. La violencia se invisibiliza, se normaliza y se defiende (hay impunidad en muchos casos y recurren a la falacia *ad hominem* para decir que una mala mujer ni siquiera tiene derecho a la vida). El derecho de la vida-muerte que era otorgado al Rey, el Estado, ahora lo toma el Patriarca. No importa si él es o no un buen hombre, al serlo y por eso, se toma el derecho sobre la vida de las que cree “sus mujeres”. Aunque no sea patriarca, no sustente o aporte económicamente; a pesar de que sea infiel y tenga conductas de adicción, al hombre se le considera el natural jefe de familia; quien tendrá siempre mayor jerarquía que la mujer.

La identidad de la persona es usada como pretexto o motivo de su asesinato. Ya sea por su sexo, estado civil, etnia o por su clase social, la mujer es castigada. Cuando el homicidio se cometió contra una homosexual afromexicana que se iba a prostituir al norte del país, se minimizó públicamente el hecho, pues por homosexual y por afromexicana pasó a ser considerada una persona con valor o prestigio. Pero no corre mejor suerte la mujer madre indígena sin recursos que tiene que parir en el jardín del hospital. La discriminación, la falta de derechos, es lo único que podrían ganar.

El machismo o (a nivel más amplio) el patriarcado impone una serie de reglas a unos y otras sobre el “deber ser”; las supuestas *aretés* permitidas en cada comunidad. Pero ello siempre

sobre la base de que la mujer es el segundo sexo, es decir que siempre deberá estar supeditada a un hombre, ya sea como pareja, como esposo, como padre, como hijo.

Esto nos remite a la discusión entre los universalistas y los comunitaristas, Habermas y Dworkin contra Taylor y McIntyre. Los primeros suponen una universalidad ética, basada en la razón; los segundos consideran que los valores vienen determinados por la comunidad. Ciertamente es un peligro que alguien busque la universalidad, pues siempre hay países y/o individuos poderosos que imponen el molde. Como sucedió en el modelo decimonónico de Estado-Nación que impuso un solo sistema de valores de familia, comunidad e individuo que favoreció a los más privilegiados y dejó al grueso de la población sin techo y sin tierra. Todo esto con base en una jerarquía del hombre sobre la mujer.

Si la situación es terrible para gran parte de la humanidad, para las mujeres es aún más. La desigualdad vivida impactó en su calidad de vida hasta el punto de feminizar la pobreza. Muchas mujeres asesinadas lo fueron por defender derechos humanos, ecologistas, ambientalistas, y también por buscar a sus hijas desaparecidas.

Han matado a muchas mujeres defensoras de derechos humanos y a mujeres que defienden la ecología. También han matado a familiares de las asesinadas en Juárez. Han matado a madre e hija porque con el temblor del 19 de septiembre del 2017 se quedaron sin casa. La muerte de Lesbia Yaneth Urquía, la ambientalista hondureña asesinada 4 meses después del asesinato de su compañera, Berta Cáceres, viene a subrayar los peligros añadidos que sufren las mujeres que se oponen a los proyectos extractivistas. Según Global Witness (2017), las mujeres son a menudo víctimas de estos crímenes políticos porque, por un lado, son más vulnerables en la sociedad y, por otro, hacen una mayor denuncia y resistencia contra el extractivismo, porque les afecta directamente.

Según el Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio, entre 2014 y 2017 fueron asesinadas en el país 8 mil 904 mujeres, pero solo en 24.57 % por ciento de los casos las autoridades los consideraron un homicidio.

De 2 mil 297 asesinatos de mujeres en 25 estados, sólo 1886 fueron investigados como feminicidios. En 2017 se incrementaron los asesinatos de mujeres; se registraron 3256 en todo el país; es decir, un aumento del 52 % comparado con el 2015.

El Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio presentó el informe *Implementación del tipo penal de feminicidio en México: Desafíos para acreditar las razones de género 2014-2017*. En el estudio se detalla que, durante el periodo del informe, de 1886 casos analizados por el organismo, la mayoría de las víctimas, más de 70%, se encontraban entre los 21 a los 30 años de edad; la mayoría fueron asesinadas de manera brutal, mediante golpes, estrangulamiento, asfixia, quemaduras, envenenamiento, heridas mutilantes y armas de fuego. Las víctimas fueron encontradas en espacios públicos como carreteras, terrenos baldíos, bares, hospitales, restaurantes, entre otros, lo que evidencia el nivel de riesgo e inseguridad que viven las mujeres en estos espacios.

En el 30% de los casos, los cuerpos de las mujeres víctimas de feminicidio fueron encontrados en sus propios domicilios. En Sinaloa, en 2017, de 85 feminicidios registrados, en 94% las autoridades no sabían quién había cometido el delito. Sólo 9 estados proporcionaron información de todo el año (Chihuahua, Ciudad de México, Estado de México, Guanajuato, Nuevo León, Quintana Roo, Sinaloa, Sonora y Tabasco). Jalisco proporcionó información de enero a septiembre de 2017, y Chiapas de enero a octubre; mientras que 7 entidades otorgaron información sólo del primer semestre, Campeche, Colima, Coahuila, Hidalgo, Morelos, Oaxaca

y Puebla. En 8 entidades con alta criminalidad, los equipos de investigación del Observatorio detectaron casos de feminicidio que no fueron investigados como tal debido a que las autoridades argumentaron que estaban vinculados a actividades del narcotráfico. Sinaloa, Estado de México, Morelos, San Luis Potosí, Michoacán, Guerrero, Quintana Roo y Veracruz, donde las autoridades no aplicaron los protocolos correspondientes, con el pretexto de relacionarlos con grupos de narcotraficantes.

El Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio recomendó a las autoridades, entre otros puntos, la creación de grupos y unidades especializados en la investigación de muertes violentas de mujeres. Estos grupos deben cumplir con la debida diligencia de investigación, a partir de modelos de selección, capacitación y supervisión del personal que participe en las investigaciones de los casos.

En América Latina se cometen 12 feminicidios al día; 7 de ellos en México. Este dato lo dio a conocer el 12 de noviembre de 2017, la Comisión Nacional de Derechos Humanos. Regeneración, (2018). Aunque las 32 entidades tienen la Ley General de acceso a las mujeres a una vida libre de violencia (LGAMVLV), dada a conocer en 2007, no se ha realizado el proceso de armonización, con códigos civiles y penales, así como las de servidores públicos que tratan violencia. En Guerrero, por ejemplo, apenas el 24 de marzo de 2018 se proclama a Cuajinicuilapan como sitio de memoria de esclavitud; la LGAMVLV no podrá aplicarse, si la mujer tiene “mala fama”.

Insultar a la víctima, denigrarla, decir que era puta o drogadicta, que dejó los estudios, son formas cotidianas de atacar a la occisa. Las causas narradas por Arteaga y Valdés (2010) de por qué los feminicidas matan es diversa: celos, miedo al abandono, miedo a perder el control, hacer valer su deseo, retar a las mujeres que han incursionado en áreas diversas, pero le recuerdan que la calle es de ellos, crímenes pasionales. Como dice Frida: El 28 de octubre de 2017 documentó 15 feminicidios. (Frida Guerrero 2018)

En México, los hombres asesinan, porque no les gusta cómo te vistes, porque tienes amigos, porque no les gusta que les pongan reglas, porque estás embarazada, por celos, por hartazgo, porque quiere ir al antro, porque tu mamá no te cuidó, porque te quedaste cerca de él, porque le gustas a otros, porque dices no, porque se le antojó, porque somos putas, alcohólicas, por salir por quedarse, por gritar, por callar... ¡sólo por ser mujer y aquí no contamos!

¿Son estas razones para matar a alguien? Me parece que ni siquiera por infidelidad de la mujer al hombre. Nadie tendría que por qué hacer justicia por su propia mano. Es criminal, homicida, feminicida. Si dentro de los derechos civiles y políticos tenemos el derecho a la vida, el derecho a la integridad personal, el derecho a la igualdad; a la libertad, al honor, a la vida privada y la información; derechos políticos, y derechos frente a las Administraciones. En el caso de los feminicidios todos ellos se violan, tanto para la víctima como para la familia o hijos de las mujeres asesinadas.

La Guía Metodológica para la Sensibilización en Género INMUJERES (2008) establece los contenidos básicos de tres líneas temáticas para la igualdad entre mujeres y hombres: perspectiva de género, derechos humanos y violencia de género.

Respecto al reporte de la CEDAW realizado por la Comisión de Derechos Humanos, el Estado mexicano incumplió en cuanto a la atención a víctimas. Las instituciones para atención a víctimas son muy limitadas pues se les invierte muy por debajo de lo señalado. No han defendido los derechos humanos; hay muchas denuncias a nivel internacional vs. el Estado

mexicano por violaciones a los derechos humanos. Por eso, recomiendan a México minimizar las desigualdades entre hombres y mujeres con, por ejemplo, la ley del divorcio, pensión sin castigar a las mujeres.

Habría que tener cuidado con esencializar el instinto maternal. No existe. Un instinto es una conducta rígida y estereotipada que se da en todos los individuos de la misma especie. Los feminicidios en infantes de menos de un año, violaciones en niñas de cuatro años de parte de algún familiar y en complicidad con la madre, son el mejor ejemplo de que no hay tal instinto maternal. Dejemos de esencializar la maternidad que sólo sirve para castigar a las “malas mujeres”. De la misma forma, hay que despenalizar el aborto. Mujeres veracruzanas tienen que poder llegar a la ciudad de México para practicarlo.

Dentro de la revisión de CEDAW, Derechos Humanos afirma que hay oficinas que son absolutamente inoperantes, pues no llegan jamás los recursos económicos, no hay personal, y el poco que existe padece de mucha rotación; que existen colaboraciones para atender víctimas, pero evidentemente tienen que pasar por la PGR, lo cual no ayuda a agilizar las denuncias de las mujeres.

Comparando cifras no oficiales con oficiales nos damos cuenta de la magnitud del problema, no hay estado en el que no ocurran feminicidios, eso quiere decir que han sido poco eficientes los esfuerzos por parte de las autoridades si tomamos en cuenta que, de 1599 mujeres asesinadas, sólo un porcentaje bajo es sancionado y de las cantidades de feminicidios, sólo hay 293 detenidos. Resulta un 1.8%, cifra no significativa de los esfuerzos por castigar a los homicidas. ¿Por qué el feminicidio queda impune?, ¿pretende el Estado prolongar la guerra de baja intensidad, desmembrar el tejido social?. ¿Cuántos feminicidas son reincidentes y ni siquiera se contabilizan?, ¿cuántos se encuentran dentro del ejército, la policía, la política y no pueden ser denunciados?

Es sorprendente que en México se tengan todas las obligaciones, como pagar impuestos o pagar gasolina (de las más caras del mundo), programas administrativos e ineficientes como el *boy no circula*, que sólo genera más descarchización, siendo una industria de desecho y altamente contaminante. ¿Por qué el Estado no invierte en la investigación y sanción de los feminicidios?, ¿por qué no los previene? Si actuara el Estado como lo hace para recabar impuestos, seguramente habría muy pocos.

¿Por qué toma esa actitud de desinterés el Estado? ¿Son estrategias para desmembrar el tejido social?, ¿Mantener a la población llena de violencia para evitar una vida opuesta a la digna?, debilitar nuestros yos a efecto de volvernos más dóciles?, ¿es una estrategia de guerra de “bajo impacto”, como lo sucedido en Colombia a efecto de desarticular a las familias? La ineficiencia de los resultados del estado de Chihuahua de esclarecer los feminicidios hasta ahora sigue muy similar. (ONU 2003).

Mientras el patriarcado continúe viendo a las mujeres sólo como objetos, los resultados no serán los esperados. A pesar de haber una supuesta reforma educativa, no existe enfoque de género en las escuelas. Si no se ataca el imaginario mediante toda la publicidad tóxica, la tv, y muchos discursos misóginos, los feminicidios no cesarán. Hay esfuerzos débiles y diminutos en generar conciencia, talleres, institutos, leyes pero no genera conciencia, ya que no hay continuidad, no hay políticas públicas que consoliden estas acciones. Las mujeres ni siquiera somos ciudadanas, simplemente no tenemos derechos.

Este machismo atraviesa desde el peón y el obrero hasta los maestros, directores, funcionarios, quienes cierran los ojos ante problemas gravísimos. Es como la dialéctica del amo y del esclavo utilizada por Hegel: el amo, necesita del esclavo para saberse tal. ¿Qué harán los hombres sin sus mujeres asesinadas?, ¿qué sucederá cuando a la siguiente mujer del feminicida le toque la misma suerte?, ¿qué pasará con los hijos?. ¿De qué experiencia requieren los hombres golpeadores y violentos para dejar de hacerlo?. Mi apuesta es a la educación, pues la severidad en los castigos, la proliferación de leyes que no se cumplen o el encarcelamiento sólo llevan a mayores crímenes y a la miseria humana de los presos.

Pero, ¿es posible que los hombres castrados por el sistema capitalista quieran aprender?, ¿aprender a no ser violentos? ¿Quiénes tendrían que dirigir estos grupos para que no se ofendan al ser enseñados por una mujer?

Nos referimos no sólo al desarrollo de la inteligencia y de competencias útiles al mercado de trabajo, sino también al desarrollo de la inteligencia emocional que les impida tener emotividades desbordadas, caricaturescas, ridículas demostraciones de fuerza y virilidad.

La verdadera fuerza es el control y manejo de las emociones; no soy mejor que la otra por tener más fuerza o por destruirla, así no adquiriré sus talentos. Soy mejor porque perdono, me controlo, desarrollo aptitudes para relacionarme con otros y no pretendo mediante el narcisismo, falsa y patológica máscara “hacer que otro me quiera, que muera de amor por mí” o bien, hacer justicia ante lo que considera el ego inflado una infidelidad, una deslealtad. La violencia ejercida en los feminicidios denota el odio y el rencor con que muchos asesinos fueron tratados. Golpes por no traer dinero, insultos por ser una carga.

El feminismo es la dignificación de todos los derechos de las mujeres. También las mujeres son profesionales, artistas, obreras, cantadoras, bailadoras, cómplices de sus amigas, solidarias y amantes de la vida, pero de una vida digna, no más subordinación a las figuras masculinas.

¿De tercera y cuarta generación los derechos? ¿Cómo? Si no hay vida...

Aunque existe polémica respecto a si los derechos de cuarta generación, como el acceso a las herramientas cibernéticas, son o no un derecho relativo a la dignidad, considero que sí. Estoy de acuerdo con Guerrero en que el hablar de tantos derechos deja del lado el fundamental de la vida, pero también las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICS), son importantes, en tanto que, actualmente, por ejemplo, en las redes sociales se está presentando el fenómeno de violencia sobre muchas usuarias.

Las nuevas tecnologías además de brindar información, pueden formar a los sujetos, atravesando distancias y barreras geográficas, generando escuelas (obligación del Estado) y ayudando a la difusión de lenguas de los pueblos originarios. Que esto no se realice por cuestiones económicas y políticas es otro asunto.

Borrajo (2016) y Durán (2015) son estudiosos de la violencia que existe en redes sociales, donde muchas chicas adolescentes caen, debido a su ingenuidad, atrapadas muchas veces por el viejo cuento de encontrar un príncipe azul.

A diferencia del *bullying* (ataques continuos a niños en las escuelas), el *ciberbullying* necesita de una foto. Una sola exposición puede causar mucho daño; por ejemplo, fotos de la novia desnuda o los mismos casos de violación que los infractores muestran en las redes. Quiero decir que hay casos de violencia y feminicidio en redes sociales y debemos prevenirlos.

Por ello me parece que no debemos detenernos en los derechos de tercera generación, todos son importantes y no hay que subestimar los avances tecnológicos y las implicaciones en la vida de las personas, sobre todo las mujeres.

Hace falta participación ciudadana para vigilar el cumplimiento de los acuerdos, así como la utilización de los recursos de diversa índole, y apoyar a las mujeres, que han sido, y siguen siendo, víctimas del patriarcado, en situación de guerra o de paz.

El feminicidio es el grado máximo de violencia hacia la mujer, y es un hecho tangible, cuantificable y medible. Aunque el Estado no está interesado en el tema, por ser “privado” y “particular” (aunque somos la mitad de la población, y por ello afecta a todos). Estas mujeres asesinadas han dejado hijos, ciudadanos que crecerán llenos de rencor o en medios poco propicios para su desarrollo, dado que irán a parar a familias disfuncionales, orfanatorios o reformatorios, etc. Todo esto nos lleva al tema de la desaparición y trata de menores, pues los huérfanos están quedando expuestos a cualquier locura sin haber desarrollado la capacidad para defenderse.

Las mujeres han mantenido el rol de ser las cuidadoras, las maestras, enfermeras, lavanderas, domésticas y secretarias. Ciertamente, aunque el alma femenina está oculta bajo el poder del patriarcado, en muchos ámbitos las mujeres están dejando de ejercer funciones de cuidado a otros. México necesita combatir la violencia, pero no sólo con la renuncia a las armas, sino también con el desarrollo psicosocial de los individuos, lo que constituye un derecho humano. Desafortunadamente, hay quienes lejos de valorar el trabajo de cuidado, lo quieren controlar.

...el cuerpo de las mujeres era el propio campo de batalla donde se plantaban las banderas del control territorial, jurisdiccional, donde las nuevas corporaciones armadas en las modalidades mafiosas de la guerra no convencional, emitían los signos de sus siempre fugaces victorias, de su capacidad de soberanía jurisdiccional e impunidad, y también comencé a pensar en los porqués del cuerpo como ese bastidor en que se cuelgan insignias. También vi, que el cuerpo es nuestro último espacio de soberanía, lo último que controlamos cuando todas nuestras posesiones están perdidas. Las afinidades semánticas entre cuerpo y territorio, dentro del paradigma colonial, son infinitas... Posiblemente el cuerpo indio no tenga, desde una perspectiva pre-colonial o no-colonial, esos mismos significados. Pero la colonialidad se los asigna. Segato, Clarín.

Segato señala que la conducta opresiva es perpetrada en general por maridos, padres, hermanos, médicos, profesores, jefes o colegas de trabajo. Por todas esas características, a pesar del peso y de la presencia de la violencia moral como instrumento de alienación de los derechos de las mujeres, se trata del aspecto menos trabajado por los programas de promoción de los derechos humanos de la mujer y del menos focalizado por las campañas publicitarias de concientización y prevención de la violencia contra la mujer. (Segato 2003)

Para Segato la eficiencia de la violencia psicológica en la reproducción de la desigualdad de género resulta de su normalización, su arraigo y justificación en valores religiosos y familiares. La falta de conocimiento, el manejo e identificación de violencias les impiden a las mujeres denunciarla y pedir ayuda.

Las mujeres toleran la violencia de la pareja pues muchas están acostumbradas a la descalificación de las mujeres a lo largo de su vida. Desde pequeñas ya resienten la discriminación, la violencia psicológica. Para Segato (Clarín), de nada sirven los Derechos Humanos, pues:

Más que de una fe cívica, estamos sufriendo hoy de una ceguera cívica. Hemos utilizado demasiado tiempo y puesto demasiadas fichas a la expansión de esos derechos y lo que vemos es un mundo en que nunca hubo mayor concentración de riquezas y las personas están cada vez más vulnerables. Tenemos que preguntarnos qué ha pasado y qué está pasando, cómo hemos perdido derechos básicos en la Argentina frente al camino del capital, es decir, a los valores de la competitividad, la productividad, la acumulación, la concentración cada vez mayor y la exclusión. Entonces el discurso de los DDHH, como promesa efectiva de protección por parte de cortes estatales supraestatales, es, hasta el momento, francamente ficcional, es una falsa conciencia. La justicia moderna es punitiva por naturaleza, no constructiva. Todo el peso es colocado en la negatividad, y prácticamente no hay resultados en los aspectos positivos de la justicia. Lo que es incontestable es el valor de agitación y pedagógico del discurso de los Derechos Humanos, en su capacidad de persuadirnos de que debemos transformar valores, costumbres, y por lo tanto, humanizarnos, azuzando nuestra insatisfacción ética por una mayor felicidad colectiva.

La tesis que mantiene Guerrero a lo largo de su trabajo *Filosofía, Política y Derechos Humanos* (2014) es que:

los derechos humanos declarados por la ONU se mantienen todavía como la mejor apelación para la protección a la integridad de los seres humanos, puesto que son principios generales en defensa de los individuos y colectividades contra los abusos, la violencia y la tiranía de los poderes políticos. Esboza la propuesta de no sumisión de los derechos humanos a la ciudadanía, en el sentido de que los derechos humanos tienen mayor alcance y capacidad para establecer relaciones de respeto que las exclusivamente políticas. A los derechos humanos los considero como conceptos ético-políticos y al de ciudadanía como político. (Guerrero, 2014)

Lo cierto es que dentro del patriarcado la ruptura del imaginario de sumisión, de lo “decente”, para hombres y mujeres, es un reto difícil, equivalente a un psicoanálisis social, histórico, familiar, grupal e individual. Dejar de jugar las mujeres el juego que las somete, no son sus asesinos quienes lo realizarán...

Con base en estadísticas latinoamericanas, Segato afirma que los feminicidios aumentan cuando hay escenarios de guerra y conflictividad, en los que prima el anonimato.

La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de tráfico y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite. La ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o feminizados se practica como nunca antes... Hoy, ese destino ha cambiado por razones que tenemos pendiente examinar: su destrucción con exceso de crueldad, su expoliación hasta el último vestigio de vida, su tortura hasta la muerte. Es una novedad a la cual el eminente discurso jurídico tendrá que adaptarse; deberá acatar su contundencia y otorgarles estatus de existencia a sus víctimas, reales y potenciales. (Segato 2016)

Para Guerrero, hablar de los diferentes tipos de generación de derechos es más demagógico que real:

Se hace necesario pensar, entonces, que los propósitos de la indistinción de las cargas ideológicas y políticas de las generaciones de derechos tiene el propósito de mermar el apoyo a los derechos sociales y económicos, así como a los de la tercera generación. Además, con la consagración del

agente ciudadano se canoniza la idea de que existe un contexto y un único sujeto, legítimo y ejemplar de los derechos humanos. Estos esfuerzos de carácter intelectual, moral, político y jurídico son parte del sustento del neoliberalismo. En consecuencia, desde esta perspectiva, los derechos sociales y económicos, así como los grupales y culturales serían pseudoderechos, supeditados al cargo que se atribuya al individuo: el sujeto de los derechos humanos y naturales (...) En consecuencia, los derechos humanos al ser descritos como una serie de adquisiciones lineales y homogéneas pierden su carácter crítico, emancipatorio y disruptivo, pasando a ser objeto de “la administración” de los poderes del Estado. La indiferencia o el ocultamiento de los distintos tipos de derechos y sus proyectos políticos no le hacen un favor a sus capacidades para oponerse a cualquier tipo de tiranía y violencia. (Guerrero 2010).

Aboga Segato por clarificar la figura legal, penal, de crímenes de guerra y lesa humanidad del feminicidio, así como elaborar formularios de manera adecuada y disminuir la impunidad. Diversos crímenes de mujeres son confundidos y no obtienen especificidad en la criminología, perdiéndose información. Propone hablar de feminicidio como aquel conjunto de violencias dirigidas a la eliminación de las mujeres por su condición de mujeres. Definición que dista mucho de la manejada por Observatorio y Derechos Humanos, donde había que informar sobre la relación del homicida con la asesinada.

Desde que Segato llegó a Juárez y hasta ahora, la antropóloga no encuentra cambios sustantivos para el tratamiento de los feminicidios, dice que al Estado no le interesa. Mientras dure el patriarcado, donde los hombres tienen que mostrar su dominio sexual, bélico, intelectual, político, económico y moral, y comprobar su masculinidad de manera cíclica (por supuesto que se filtra en la esfera amorosa) no habrá cambios. Propone dividir los feminicidios en cualquier violencia a la mujer y feminigenocidios a la violencia por cuestiones de género a fin de lograr tener impacto en Derechos Humanos internacional. Si unimos las cifras de todo el mundo, las mujeres hemos sido puestas en las cámaras de Auschwitz también. Es decir, violencia a la mujer y violencia a la humanidad.

Ante los feminicidios no se hace justicia, a pesar de acuerdos firmados por los Estados. Los tratados no se ponen en práctica. Las alertas de Violencia de Género y la Alerta AMBER, como muchas otras políticas públicas, no se llevan a cabo².

III. CONCLUSIONES

No se trata de salir de la cacería de brujas para ir por los hombres castrados convertidos en depredadores y vampiros, pues la violencia genera violencia, pero creo que el patriarcado cobija muchas patologías como la violencia, alexitimia (incapacidad de verbalizar afectos), control de impulsos y deficiente autocrítica que se da en los sujetos violentos. Lo masculino expresado a través del dominio de un ser sobre otro es altamente patológico y tóxico. ¿Hacia qué derroteros nos llevará como sociedad? La salud mental, el funcionamiento psicológico

2 Otra cuestión importante sobre las Alertas de Violencia de Género contra las Mujeres AVGM: éstas constituyen una serie de medidas preventivas establecidas en la LGAMVLV (artículo 22) que son acciones gubernamentales de emergencia para enfrentar y erradicar la violencia en un determinado territorio donde se impida el pleno ejercicio de los derechos humanos de las mujeres. Sin embargo, no se emite en algunos estados de la República, a pesar del número de feminicidios.

Lo mismo la Alerta AMBER (*America's Missing: Broadcasting Emergency Response*) que hace referencia a la desaparición de menores de edad que se sospeche han sido secuestrados; los expertos indican que las primeras horas son vitales para localizar a las personas. Sin embargo, en la Ciudad de México, antes se solicitaban 72 horas para dar a una persona por desaparecida. Esto ha cambiado últimamente.

adecuado es fundamental para todos los individuos. ¿Cómo suscribe el Estado los derechos de los niños y no atiende a los hombres violentos, a los criminales, a las mujeres golpeadas? La salud mental es un derecho humano.

Si la mayoría de los feminicidios son perpetrados por la pareja, es evidente la urgencia de empoderar a las mujeres y perseguir por oficio el crimen, sin importar ni fama, ni actividad de la mujer, y menos menos hacerla víctima de una persecución que justifique al victimario su acción.

A las mujeres hay que brindarles educación, posibilidad de trabajo bien remunerado e incluso pensión por ser ama de casa y cuidadora de nuestros ciudadanos. La pobreza da como resultado la asimetría cultural; hay mujeres que no hablan castellano y sigue sin atenderse el problema.

Se debe trabajar muy fuerte con los imaginarios, las novelas y canciones que fomentan un falso e inexistente amor romántico, que no es más que una trampa para muchas mujeres, quienes probablemente hayan sido violentadas desde pequeñas por su propia familia y que se nulifican como sujetas valiosas.

Es claro que la corrupción y conformismo son venenos para gozar de una vida digna y atraviesan todas las instituciones, desde la familia hasta los grupos de narcos, los políticos, la fuerza militar y policial. Entonces, ¿cómo pedir cuentas si hacerlo te cuesta la vida? ¿Qué mecanismos podremos emplear los ciudadanos para vigilar el presupuesto, la asignación de las partidas a las diversas instituciones?

No toman en serio la vida, mucho menos la calidad de vida o la vida digna de los ciudadanos Intentos de desinformación a la población, manipulación de datos y cifras de parte de funcionarios sin escrúpulos, falta de coordinación entre las autoridades y la población afectada, surgimiento de grupos espontáneos, muchos son asesinados como los familiares de y *Justicia para Nuestra Hijas y Nuestras hijas de regreso a casa*, organización fundada por Norma Andrade. El problema del feminicidio va de la mano con la trata y la desaparición de niños y niñas desaparecidas.

Ni una más!!!!

IV. BIBLIOGRAFÍA

Arteaga Botello, N., & Valdés Figueroa, J. (2010). "Contextos socioculturales de los feminicidios en el Estado de México: nuevas subjetividades femeninas". *Revista Mexicana de Sociología*, 72 (1), pp. 5-35.

Azaola Garrido, Elena, Ana Dulce Aguilar García y Guadalupe Barrena Nájera. (2016) *Los derechos humanos frente a la seguridad nacional y la violencia: una reflexión necesaria**. 1a. edición, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.

Borrajo, E. y Manuel Gámez-Guadix, (2016). "Abuso "online" en el noviazgo: relación con depresión, ansiedad y ajuste diádico". *Behavioral Psychology/Psicología Conductual*, 24, (2), pp. 221-235.

Bustos; Olga. (2000) Congreso en el Instituto Nacional de Ciencias Penales INACIPE

Cae el feminicida de Tania Luna: se llama Luis H. y lo conoció en Tinder. <http://www.periodicocentral.mx/2015/pagina-negra/feminicidios/cae-el-feminicida-de-tania-luna-se-llama-luis-h-y-lo-conocio-en-tinder#ixzz4uDYKyAnE>

Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer*, México, CEDAW/C/MEX/CO/78, aprobadas en el 52º periodo de sesiones, del 9 al 27 de julio de 2012, publicado el 7 de agosto de 2012. ———, Recomendación General núm. 25. Párrafo 1 del artículo 4 de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Medidas especiales de carácter temporal, 30º periodo de sesiones, 2004. Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, adoptada y abierta a la firma y ratificación, o adhesión, por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 34/180 del 18 de diciembre de 1979.

Arteaga Botello, Nelson; Valdés Figueroa, Jimena. Contextos socioculturales de los feminicidios en el Estado de México: nuevas subjetividades femenina, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 72, núm. 1, enero-marzo de 2010, pp. 5-35.

Azaola, Elena (coord.), *Informe nacional sobre violencia de género en la educación básica en México*, México, sep/Unicef, 2009.

Cámara de Diputados, “Aprueban diputados crear en las entidades el Banco Estatal de Datos e Información Sobre Casos y Delitos de Violencia contra las Mujeres”, en Nota núm. 2940, México, 27 de abril de 2016, disponible en <<http://www5.diputados.gob.mx/index.php/esl/Comunicacion/AgenciadeNoticias/2016/04Abril/27/2940-ApruebandiputadoscrearenlasentidadeselBancoEstataldeDatosInformacionSobreCasosy-DelitosdeViolenciacontralasMujeres>>, página consultada el 15 de febrero de 2017.

Durán, Mercedes; Martínez-Pecino, Roberto (2015). “Ciberacoso mediante teléfono móvil e Internet en las relaciones de noviazgo entre jóvenes”. *Comunicar*, XXII Enero-Junio, pp. 159-167. [electronica/v11/docs/area_17/2229.pdf](http://electronica.v11/docs/area_17/2229.pdf)

Montalvo, Tania L., “Los casos de violencia contra mujeres, abandonados por la federación y los estados”, en *Animal Político*, 10 de diciembre de 2014, disponible en <<http://www.animalpolitico.com/2014/12/registrodecasosdeviolenciacontralasmujeres-abandonadaporelgobiernofederalylosestados/>>, página consultada el 13 de febrero de 2017.

Ríos, Alejandra. “La sombra de Sísifo: El Estado y las mujeres”, en *Nexos*, 1 de junio de 2016, disponible en <<http://www.nexos.com.mx/?p=28492>>, página consultada el 15 de febrero de 2017.

Fragoso Monárrez, J. (2000). “La cultura del feminicidio en Ciudad Juárez”, 1993-1999. *Frontera Norte*, 12 (23).

Guerrera, Frida. #Ni una más. (2018). *El feminicidio en México, tema urgente en la Agenda Nacional*. Aguilar. México.

Guerrero Guerrero, A. (2010). “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina. Latinoamérica”, *Revista de Estudios Latinoamericanos* (51), 109-139. Recuperado de www.cialc.unam.mx/web_latino_final/archivo_pdf/Lat51-109.pdf

Hierro, Graciela (1990). *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, México, Ed. Torres asociados, 2a. ed.

Instituto Mexicano de la Juventud (2007). *Encuesta Nacional de Violencia en las Relaciones de Noviazgo*. Resumen Ejecutivo. México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2007). *Sobre Violencia en el noviazgo*. ENVIN. México

INMUJERES (2008), *Guía Metodológica para la Sensibilización en Género*

Informe anual 2016, La Ciudad de México de cara a la Novena Comparecencia ante el Comité CEDAW <https://piensadh.cd hdf.org.mx/index.php/informe-mujeres/la-ciudad-de-mexico-de-cara-a-la-novena-comparecencia-ante-el-comite-de-las-naciones-unidas-para-la-eliminacion-de-la-discriminacion-contra-la-mujer>, consultado 20 de enero de 2018.

Inchuasteguí, Teresa (2012) *Informe Inmujeres 2017*. México.

“México encabeza situación crítica de violencia contra mujeres en América Latina: ONU” *Animal Político*, 20 mayo 2018. <https://www.animalpolitico.com/2017/11/mexico-violencia-mujeres-america-latina/>

Maffia, D. (2004) *Géneros, sexualidades y subjetividades. Diálogo en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo*.

Muedano, Marcos. Violencia de género. Un problema histórico. Imparable, el crimen contra las mujeres; cifras del Inegi. (2017). Consultado en <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/10/22/1196308>

Muñoz, Elena Reina. *Siete mujeres mueren al día en México víctimas de la violencia*, en *El País*. 22 de abril de 2016, consultado el 9 de mayo de 2016.

ONU. (1979). *Convención sobre la Eliminación de todas formas de Discriminación contra la mujer*. Ratificado en 1984 por México.

ONU (2003). *Informe de la Comisión de Expertos Internacionales de la Organización de las Naciones Unidas*, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, sobre la Misión en Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

ONU Mujeres. *Características, tendencias y nuevas expresiones en las entidades federativas 1985-2010*.

Regeneración (2018). *En América Latina se cometen 12 feminicidios al día, 7 de ellos en México, este dato lo dio a conocer el 12 de nov de 2017 la Comisión Nacional de Derechos Humanos*. <https://regeneracion.mx/en-america-latina-se-comenten-12-feminicidios-al-dia-7-son-en-mexico-cndh/> Consultado el 30 de mayo 2018.

Santillán, Oscar, *Feminicidios en la cdmx, sin ningún registro documental* desde 2012, en *Publímtero*, 11 de febrero de 2017.

Segato, Rita. *Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. En Ciudad Juárez de este lado del puente, 75-93. México: Epíkeia-INMUJERES, 2004.

_____. (2006b), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado, México DF, Universidad del Claustro de Sor Juana.

_____. (2007a), «El color de la cárcel en América Latina: Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en deconstrucción», *Revista Nueva Sociedad*, núm. 208, pp. 142-161.

Tinoco, Mariana. Homicidio y feminicidio, ¿sabes cuál es la diferencia? Consultado el 20 de enero de 2018 <https://www.vix.com/es/ciudadanos/183838/homicidio-y-feminicidio-sabes-cual-es-la-diferencia>

Vicenteño, David. “Entre 2014 y 2017 asesinaron a ocho mil 904 mujeres en el país”.

María de la Luz Estrada Mendoza, coordinadora del Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio, resaltó que, de dicha cifra, sólo el 24.57% son considerados homicidios, <https://www.excelsior.com.mx/nacional/entre-2014-y-2017-asesinaron-a-ocho-mil-904-mujeres-en-el-pais/1231723>_Consultado el 21 de mayo de 2018

V. SITIOS

Global Witness (2017)

Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio.

<http://observatoriofeminicidio.blogspot.mx/>

Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio

<http://observatoriofeminicidio.blogspot.mx>

A DELIMITAÇÃO ÉTICA DO DIREITO À MEMÓRIA: A MEMÓRIA DOS PRÓXIMOS

DOS SANTOS, DAILOR

A DELIMITAÇÃO ÉTICA DO DIREITO À MEMÓRIA: A MEMÓRIA DOS PRÓXIMOS

I. INTRODUÇÃO

O término da Segunda Guerra Mundial trouxe consigo o assombro da barbárie institucionalizada e burocratizada, que Hannah Arendt chamou de banalidade do mal. Superado o conflito bélico, emergiu a formatação de um novo valor jus-político: a defesa da rememoração das vítimas da História como perspectiva a ser alcançada pelo Direito. Apesar dessa construção ética e jurídica, a rememoração não foi capaz, por si só, de dar resposta plena às vítimas e tampouco conseguiu evitar, com suas próprias forças, a repetição da violência e o mesmo ciclo de exclusões, dizimações e discursos de ódio. A História, ainda que a memória fosse erigida como perspectiva humanizadora do próprio Direito, seguiu repetindo a mesma dinâmica linear que desafiava o tempo em narrativas compartimentadas, alicerçadas na escolha dos personagens do tempo e nos cenários do espaço que mereciam lembrança e registro.

As ditaduras, de esquerda e direita, que emergiram após a Segunda Guerra demonstram com suficiente clareza a insuficiência da memória e a problemática em torno de sua construção política. Lembrar já não era a garantia de que a violência deixaria de ocorrer. O Brasil, nesse caminho de rememoração, constitui exemplo privilegiado: experimentou um período ditatorial extremamente violento e atentatório a Direitos Humanos e, mesmo assim, não conseguiu superar as mazelas de abusos à dignidade humana perpetrados contra seus cidadãos. A Lei da Anistia de 1979, construída pelos militares que ocupavam o poder, permanece hígida no ordenamento jurídico brasileiro, e, segundo a Corte Constitucional brasileira, foi recepcionada pela Constituição Federal de 1988.

Além disso, os avanços no estabelecimento de uma Comissão da Verdade no Brasil esbarraram na fragmentação de seus discursos e na polarização de sua composição. Vale dizer, a construção da memória política nacional também menosprezou a possibilidade de congregar a totalidade dos relatos que definem o passado, optando por um caminho insuspeito: superada a ditadura militar, a rememoração serviria unicamente para apurar violações praticadas por agentes públicos naquele período histórico. As demais violências ocorridas, independentemente de seu causador, permaneceram legadas, desse modo, ao espaço vazio do esquecimento.

Resta, portanto, compreender o alicerce ético que coloca a memória como pauta política e que a anuncia como pressuposto para a ação dos próprios Direitos Humanos. A proposta passa pelos seguintes rumos, concebidos a partir de uma apropriação hipotético-dedutiva. Em um primeiro momento será avaliada a importância da construção teórica de Walter Benjamin para que se possa, a um só tempo, delimitar em que consiste a memória política e entender como a rememoração anuncia-se como questionamento do próprio progresso. Após, buscar-se-á pontuar a importância da memória dos próximos como reduto ético fundante do processo de rememoração, em uma ética que ultrapassa o mero sentido da alteridade.

O contínuo recurso a políticas estatais de violências e exclusões, o aguçamento de nacionalismos e mesmo a obsessão pela (re)afirmação de soberania, além do uso de redes sociais para a disseminação de notícias falsas e para a disseminação de discursos de ódio ou de intolerância são alguns exemplos que apontam para os riscos impostos às difíceis conquistas de Direitos Humanos e, na mesma medida, reafirmam a importância de (re)compreensão dos limites e potencialidades da memória política.

II. O APORTE TEÓRICO DE WALTER BENJAMIN: QUESTIONAR O PROGRESSO

Uma das características da historiografia oficial repousa na valorização das narrativas que admitem apenas as vitórias de alguns como o emblema definitivo da marcha do progresso. Sob essa narrativa linear e define-se o modo como o tempo é compreendido pelo Direito e pela Política. Não surpreende, portanto, que discursos excludentes, valorizações de políticas totalitárias ou ditatoriais, violências contra o Outro e mesmo o retorno de discursos de ódio contra minorias ou etnias não consigam ser superados com facilidade pelo Direito e pelas usuais políticas de Estado. Há um abismo de memória na atuação jus-política estatal, perspectiva que, a um só tempo, constitui o ponto inicial da explicação da violência e intolerância que definem a pós-modernidade (BAUMAN 1998) e indicam a dificuldade em superar discursos dicotômicos, satisfeitos com uma compartimentação igualmente excludente da realidade, geralmente entre esquerda e direita, como se os conceitos constituíssem as únicas vias de acesso ao mundo.

O fim da Segunda Guerra Mundial e a superação de inúmeros períodos totalitários ou ditatoriais, assim como o enfrentamento de incontáveis desastres ambientais, sociais e mesmo políticos não foi capaz de evitar a continuidade do ciclo da violência e a persistência de discursos excludentes. O desejo de renovação e de redenção a partir do passado parece anunciar-se, assim, como mera repetição da fábula do progresso. Afinal, o que impede a superação do legado da barbárie e a redefinição do futuro como um espaço comum? Talvez a resposta principie justamente no espaço que a memória (não) ocupa. Também a rememoração política restou construída sob o emblema do progresso. As políticas de memória em diversos Estados, com suas comissões de verdade ou com suas práticas transicionais, esbarraram, no mais das vezes, em concepções igualmente lineares e indispostas com a pluralidade dos relatos que definia o passado. Tanto quanto as práticas violentas admitidas por estados totalitários ou por políticas públicas excludentes, as medidas de rememoração não se abriram, em sua generalidade, para a possibilidade de um perdão construído no espaço público e para a totalidade dos relatos como ingrediente indispensável para uma memória política inclusiva e, portanto, fraterna (RESTA 2004). Com isso, a memória seguiu reprisando o curso da história: elegeu os relatos possíveis, optou pelas narrativas adequadas, escolheu os episódios marcantes e definiu o curso dos acontecimentos aceitáveis. E para o resto, que habita no subterrâneo da memória (POLLACK 1989), foi designado o espaço indefinido do esquecimento, que faz fronteira, todavia, com o território das memórias latentes e prestes a (re)emergir no espaço público como questionamento de todas as narrativas e descrições admitidas. A memória, portanto, anuncia-se, ela própria, como primado ético e como valor impositivo a práticas de Direitos Humanos.

Superar o curso fragmentado e indiferente do progresso aloca a memória como inadiável opção ética. A pergunta, já secular, segue atual: que espaço resta aos vencidos no curso da História? Faz-se preciso – tarefa que a clássica dogmática jurídica parece ignorar – romper em definitivo com a imaginada linearidade da história e com o seu anúncio do progresso, cujo mérito foi, apenas, depositar vítimas sobre vítimas a fim de garantir a continuidade a qualquer custo da doentia relação entre uns poucos dominantes e um batalhão de dominados sob o pano de fundo da catástrofe. Eis, aqui, o restaurador papel que ocupa a memória, cortando transversalmente os planos meticulosos da história oficial e trazendo à tona novas versões, justamente no grito daqueles que um dia foram calados, violentados e submetidos ao esquecimento. O tempo da memória é, portanto, o tempo de ruptura do progresso; trata-se do instante em que os vencidos e as violências emergem e anunciam as suas existências, como o alerta definitivo para o tempo presente.

Trata-se de buscar um novo alicerce para a história – e consequentemente fundar uma base ética que permita ao direito construir a categoria jurídica da memória – a fim de que o caminho tome como ponto de partida a vida inconclusa dos vencidos, frustrados em sua trajetória pela violência que lhes foi imposta, justamente pela crença de que a violência se fazia necessária para a consecução de um imaginado progresso. A compreensão das possibilidades dessa nova história passa invariavelmente pela ruptura proposta por Walter Benjamin (BENJAMIN 2008).

O mérito de Walter Benjamin reside tanto na fissura que ele impõe às linearidades intrínsecas ao positivismo histórico e jurídico como no modo ímpar de compreensão da própria história. A evolução histórica, para ele, não se atrela a qualquer ideia de um progresso vindouro; ao revés, um anunciado progresso apenas mascara a continuidade ininterrupta das catástrofes. A suspensão dessa marcha caracteriza o instante da revolução, momento de emancipação que igualmente define o próprio tempo messiânico (LÖWY 2005).

Sem ignorar qualquer vítima do curso do progresso, sendo suficiente apenas o sofrimento que experimentou para que seja rememorada e integre a história, a perspectiva benjaminiana igualmente não menospreza o contínuo movimento da rememoração. O erro da história, para Benjamin (2008), é o anúncio de que traz consigo a própria verdade, sempre tomada como sinônimo de um imaginado progresso: “O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” é o que diz Benjamin (2008: 223) em sua Tese II, para, então, concluir que “Alguém está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente”.

Com isso, os alertas de Todorov (2000), no sentido de que sacralizar a memória equivale a torná-la igualmente estéril, ganham pertinência. A proposta, para Benjamin (2008), parece clara: para que o ciclo do contínuo progresso seja aplacado a partir da visão e rememoração das violências e das vítimas que o passado legou, evidente apelo ético (e que se diz jurídico a partir do anúncio de um direito à memória) a um novo tempo presente.

A história, então, deve deixar de ser contemplativa para inserir-se no próprio combate, tanto ao esquecimento como às violências reprisadas no tempo presente. Benjamin novamente critica, aqui, a apropriação histórica da verdade, cuja afirmação é também submetida à historicidade: não há uma palavra derradeira sobre o passado ou uma verdade histórica incontroversa; igualmente não há uma história que possa ser imposta e tampouco uma nova história construída a partir de um primado ideológico, que retira do indivíduo a sua condição de historiador de seu tempo (LÖWY 2005).

A rememoração, portanto, não se desvela em seu próprio culto. Ao contrário, somente se justifica como um direito quando é retomada para trazer algo ao tempo presente, na condição de resposta à violência e às vítimas que o instante atual produz (TODOROV 2000). Mais do que isso, na compreensão benjaminiana resta evidente que a rememoração das vítimas pressupõe o encontro com todas elas, sem qualquer exceção, pois somente dessa forma o plano messiânico, no poder que deposita em cada tempo presente, adviria como a redenção, superação da barbárie e das ruínas do progresso da história. Paradoxalmente, e com esse anseio, outra fundada preocupação de Todorov (2000: 57) ganha resposta: não é possível escolher as vítimas que fazem jus à memória; todas elas devem ser rememoradas, apesar dos filtros políticos que o tempo presente pode instituir: “es un hecho que Barbie torturaba a los miembros de la Resistencia, pero éstos hacían otro tanto cuando se apoderaban de un oficial de la Gestapo”.

A Tese IX de Walter Benjamin (BENJAMIN 2008), certamente a mais difundida e cuja referência ao pintor Paul Klee já se tornou clássica, profetiza que o anjo da história, ao olhar para o passado, já não pode reviver os mortos ou aplacar os escombros da barbárie. Suas asas permanecem abertas por uma tempestade que o arrasta ao futuro, enquanto as ruínas não param de crescer. Essa tempestade seria justamente o progresso. Todos os sacrifícios importam a esta nova história, para quem interessa a totalidade das ruínas, aquelas que o anjo da história observa atônito enquanto é empurrado para um futuro desconhecido. Ao anjo há uma única certeza: os escombros do passado persistem e não poderão, jamais, ser esquecidos. É preciso, pois, interromper o fluxo contínuo e devastador do progresso; é preciso reconfigurar a história e comprometê-la com os vencidos e as vítimas, como o inabalável apelo ético que as catástrofes da violência impõem. A construção da memória, portanto, deve se dar conjuntamente, a partir de uma compreensão de um Direito construído entre iguais (RESTA 2004).

III. A DIMENSÃO TRANSCEDENTAL DOS PRÓXIMOS E O SEU VÍNCULO COM A MEMÓRIA: A POSSIBILIDADE DE UM NOVO PATAMAR ÉTICO

Embora a visão do Outro como componente do mesmo espaço público, em uma alteridade que define a própria ação política, seja importante ao plano da memória e à sua conjugação inclusiva, há uma afirmação da memória que excede ao espaço compartilhado e ao tempo conjunto. Trata-se da compreensão que vincula a memória ao convívio e respeito aos próximos. A memória dos próximos ignora as repercussões políticas da rememoração e não se preocupa com o reflexo público da retomada do passado que é comum. Os próximos conjugam uma dimensão que excede à noção de espaço-tempo, pois se vinculam a um pertencimento único e imune a palavras, definições ou apropriações jus-políticas. Comungam os próximos de uma mesma, única e difusa realidade. Distinguem-se individualmente, mas contemplam na distinção, que cada um confere ao outro em seu cotidiano, a própria igualdade. Os próximos, por afinidade, sangue, amizade ou qualquer outro vínculo afetivo, dividem o tempo conjuntamente e concebem a realidade – passada, presente e futura – como projeção comum.

Os próximos não se definem, mas definem-se perante os Outros. A dor causada a um deles é comum – ou até mais severa – aos demais que compõem o mesmo espaço comum. Os próximos observam-se como iguais, partícipes do mesmo núcleo e indispensáveis na sobrevivência da mesma célula. Sua identidade comum fortalece a própria identidade individual. Aos próximos pertence a prerrogativa ética de sofrerem conjuntamente a violência infligida a um dos seus, a superar a exclusão e o drama imposto a qualquer de seus membros e o apelo ético de experimentarem, segundo as suas próprias forças e compreensões, o luto que lhes é comum. Sua conjugação ética amplifica a importância da memória, que se origina, fraternalmente, justamente da importância que os próximos conferem ao processo de rememoração. Afirmar a existência de um Direito à Memória somente faz sentido se compreendida a importância da rememoração para os próximos. Afinal, para os próximos adquire real significado a amplitude da cadeia geracional, o que permite, de modo único, contemplar conjuntamente os tempos presente, passado e futuro.

Ricoeur (2007), traz à tona a memória reclamada por aqueles que tomaram parte do corpo social logo ao nascer e mesmo logo que concebidos e ao qual pertencerão vinculados mesmo após a sua morte, por meio de ritos fúnebres e pela recordação, celebrações mantidas justamente por aqueles com os quais preservaram o convívio. A memória cultivada por vínculos afetivos, ainda que sufocada, desafia o tempo e o perdão e jamais se rende a esquecimentos impostos.

Para os próximos, a morte nunca será banal, nem o nascimento será um mero dado demográfico (RICOEUR 2007). A concepção e a morte delineiam, para eles (e para nós, que sempre construiremos as nossas relações e vivências ao lado daqueles que nos são próximos), o

elo mais intenso do convívio, em uma profusão de sentimentos que apenas gestos, olhares ou exclamações poderiam definir.

Os próximos – aqueles que por mim se interessam pela amizade e afeto e aos quais igualmente deposito um carinho maior do que o mero olhar que estendo para o Outro – constituem um círculo importante do meu convívio, formatando de modo íntimo e duradouro a minha própria vida. Foram eles que se alegraram com o meu nascimento e serão eles que lamentarão a minha morte; ambos celebraremos a nossa relação e sofreremos pelo fim de nosso convívio. Conforme Ricoeur (2007: 141-142), pode-se incluir entre os próximos “os que desaprovam minhas ações, mas não minha existência”.

Como pretende Ricoeur (2007) na citação acima, faz-se adequado o emprego da locução “por minha parte”. De fato, os próximos ingressam de tal maneira na composição de minha intimidade que, na reciprocidade das relações que com eles entretenho, faz-se possível o emprego de pronomes possessivos: os meus amigos, a minha família, os meus pais, os meus filhos, a minha esposa. Por outro lado, também sou deles e eles, ao olharem para mim, identificam-me como algo mais do que o mero nome ou posição social que ostento: o meu amigo, o meu irmão, o meu marido, o meu filho. Nossas lembranças, intimamente compartilhadas, serão paradoxalmente apenas nossas (daí porque cada indivíduo construirá a sua própria compreensão de quem lhe é próximo), fato que permitirá distinguir o afeto dos que são íntimos do simples trato diário que as relações sociais exigem em suas trocas profissionais, de convívio e de cortesia.

Haverá algum Estado ou ideologia capaz de aplacar essa sincera e ainda autêntica – em pleno vazio da pós-modernidade – ligação entre aqueles que nutriram em vida a intimidade e a cumplicidade de seu vínculo? Os próximos, portanto, inauguram um novo pedido ético para a memória; eles fundam o passado no presente e suas existências conduzem à fusão do tempo, que não continua nem termina, mas persiste como o instante das reminiscências. Essa compreensão é de fundamental importância para que se compreenda o insistente apelo daqueles que, diante das violências perpetradas por atos de governo – e também daqueles outros que enfrentam qualquer violência, mesmo a insurrecional, contra os seus –, buscam apenas saber o paradeiro de seus próximos, ou onde estão depositados os corpos de seus entes queridos.

Os mortos, portanto, são chamados ao debate. Não os outros, mas os meus mortos, aqueles para os quais dedico minhas lembranças, minhas saudades e meu sofrimento. Se foram vitimados, que diferença isso faz? Não poderei eu, apenas por isso, enterrá-los, enlutá-los e recordá-los?

Como ensina Vovelle (2010: 325), em clara remissão ao tempo descompromissado da pós-modernidade, ainda hoje os mortos reclamam o seu espaço e surgem como um verdadeiro aviso: eles voltam “a povoar de forma inesperada um além do mundo visível, que o imaginário cristão desertou. É um sintoma, em sincronia com o que afirmam as pesquisas sobre as novas crenças que os homens inventam, desde a reencarnação até as comunicações com o além”.

De fato, e para limitar a análise à prática da rememoração dos mortos sedimentada no mundo ocidental, mesmo a clássica tríade inferno – purgatório – paraíso responde ao anseio humano de rememorar, pelo luto, os entes queridos (VOVELLE 2010). É sob essa realidade que o purgatório passa a ser admitido no mundo cristão. Não se trata da retomada histórica de um conceito – que a muitos pode parecer arcaico – inerente às práticas católicas, mas de situá-lo como o reduto encontrado, no mundo ocidental, para que a maioria dos mortos, já que o caminho para o céu era destinado a poucos, não fosse condenada ao inferno, lugar sem fuga e digno do próprio esquecimento. O purgatório surge, assim, não como um local de condenação, mas como um rito voltado à redenção, justamente a partir da memória que exercitam os vivos em face de seus mortos (VOVELLE 2010).

Ao direito, tal esboço da memória é de essencial importância, pois direciona a atividade hermenêutica, em face de supostas anistias – e convenientes esquecimentos –, para o locus da memória, também admitida como faceta transcendental do ser humano, manifestação não objetificável e, ao mesmo tempo, alheia a catalogações. Os próximos reclamam mais do que uma ética da alteridade pode tentar oferecer e se situam em um patamar superior e basilar à elaboração ética de uma memória política inclusiva; eles não são os Outros, que comigo, na intensidade do olhar, compõem o quadro das relações sociais; eles são íntimos a mim, aqueles com os quais conjugo alegrias e sofrimentos e para os quais o culto da minha memória terá um sentido transcendental, justificável desde o instante em que sou lançado ao mundo. O mesmo quero a eles: alegrar-me com os seus nascimentos, satisfazer-me pela nossa proximidade, entristecer-me pelas suas mortes e ter a certeza de que, ao menos, poderei celebrar o rito de suas partidas.

Mesmo o convívio vedado não obstará a identidade comum, pois poderei, ao final, lamentar a distância, recordar timidamente os eventos comuns ou mostrar-me indiferente à perda, mas avaliarei a empatia a partir da proximidade que (não) nos foi comum. A proximidade, portanto, excede a uma significação lógica, pois é imposta por critérios que não são, em nenhum momento, racionais. Não há como escolher quem são os próximos, tampouco delimitar quem não o será e por que não deve sê-lo. Não há como definir o afeto que aproxima e exige uma construção conjunta do tempo comum. A indefinição da proximidade e do afeto que a caracteriza é, paradoxalmente, o que define quem integra o círculo dos próximos. A esses o tempo evolui de modo comum, os relatos são conjugados e a existência – apenas a existência – importa. A esses dedica-se o luto e a transmissão geracional, para um futuro insondável e refém de um mesmo passado comum. Para os próximos, o Direito à Memória, em sua construção ética, é mais intenso e mais sensível. Transfigura-se no direito de sentir saudades e de velar os próprios mortos. A lembrança dos mortos, daqueles que foram e sempre serão próximos, exige, por meio de símbolos e ritos próprios, a permissão para viver e sofrer o luto; proibido este, a maior violência imaginável restará perpetrada; sequer haverá vítima capaz de expiar, em prol da reconciliação social (GIRARD: 2008), o esquecimento imposto.

IV. CONCLUSÃO

As compreensões usualmente atribuíveis à memória admitem uma dinâmica de rememoração tão excludente quanto as violências que a rememoração almejou superar. O término da Segunda Guerra Mundial não foi capaz de instituir uma política de memória apta a confrontar novas violências e sucessivas exclusões no espaço público. A rotina da barbárie permanece latente em seus anúncios aparentemente insuspeitos, justamente porque a memória acabou assimilando a mesma burocracia que desejava combater: o fluxo aparentemente inocente do progresso.

Para que a memória possa ser política e inclusiva – e não dicotômica e excludente – duas apropriações éticas são decisivas. A primeira: o Direito à Memória constitui a resistência contra a marcha violenta do progresso, para o que Walter Benjamin revela-se decisivo na compreensão dos processos de rememoração política. A segunda: o Direito à Memória alicerça-se nos sentidos que os próximos conferem à memória.

A memória define-se politicamente. O espaço público é o locus da prática política. Nele habitam todos os relatos, experiências e impressões. A heterogeneidade dos discursos e testemunhos é o que confere a aspiração – sempre submetida à sua própria historicidade – de veracidade aos fatos históricos. Se a historiografia oficial foi pródiga em eleger mitos, heróis e acontecimentos sempre em prol dos vencedores, a memória avança transversalmente nessa pretensão, trazendo à tona revigorados relatos, novos fatos, atualizadas evidências e, assim,

renova continuamente a aspiração de verdade posta na História – e no Direito. Consequentemente, a memória política deve ser inclusiva para que possa romper com o fluxo do progresso, que elegeu unicamente os vencedores da História como personagens da humanidade.

Para a memória política inclusiva – alicerce ético do Direito à Memória – todas as vítimas (quaisquer vítimas!) importam na (re)definição da História. O anjo da história contempla os escombros do passado e neles não diferencia as vítimas e a barbárie. Seu inventário é amplo e irrestrito; seu olhar contempla o curso do tempo passado em sua totalidade e, nesse espaço indecifrável, detecta ele o avanço irrefletido de um progresso que compensa suas vítimas como custos de sua própria escalada. A memória não tem – e sequer poderia ter – o intuito de frear a continuidade do progresso; porém, serve como alerta ético (e essa face do Direito à Memória ainda é pouco compreendida) para que o fluxo do tempo e dos avanços do homem e da técnica não sejam unicamente prenúncios de novas catástrofes.

A visão inclusiva da memória política torna-se um caminho possível para a afirmação do Direito à Memória, pois atenua a seletividade inerente às práticas de rememoração. Outrossim, possibilita – ainda que se trate de processo delicado e custoso – a congregação de todos os relatos do passado no tempo presente, a fim de que seja possível, a partir de uma dialética fundada na alteridade, a concepção de um futuro comum. A memória, portanto, ultrapassa as noções clássicas de igualdade e liberdade e anuncia a importância de um valor pouco compreendido pelo Direito: a fraternidade.

A dinâmica ética da memória pressupõe, ainda, um olhar para a rememoração exigida pelos próximos. Os próximos – cuja existência colocou no mesmo espaço de convívio e afeto – compreendem uma relação mais intensa do que a alteridade com o Outro. Se a existência do próximo basta, sua rememoração faz-se inadiável e irrecusável. A cadeia geracional aproxima os próximos e transforma a rememoração, o luto, as narrativas dos sofrimentos, dos caminhos, das escolhas, das dores e das vitórias em obrigação ética.

Assim, na composição do espaço político – que somente pode ser construído em conjunto – duas apropriações (re)definem os significados da memória: de um lado, a memória comum de todos os indivíduos a anunciar um tempo único e plural, um tempo que retoma a rememoração como questionamento do progresso e espaço de pertencimento de todo o grupo social; de outro, a memória dos próximos a aprofundar o sentido da alteridade, rechaçando qualquer tentativa extrínseca de vedação do luto ou de proibição da memória. A conjugação desses dois postulados afirma a base ética do Direito à Memória, alicerçado necessariamente, para que não seja novamente excludente, em uma memória política inclusiva e, por isso mesmo, fraternalmente concebida.

V. REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

GIRARD, René. A violência e o sagrado. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

- RESTA, Eligio. O Direito Fraternal. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.
- RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas: Unicamp, 2007.
- TODOROV, Tzvetan. Los abusos de la memoria. Barcelona: Paidós, 2000.
- VOVELLE, Michel. As almas do purgatório, ou, O trabalho de luto. São Paulo: UNESP, 2010.

LA “DIALÉCTICA DE LO IDEAL” EN EL PARADIGMA DE LA COMUNICACIÓN DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

BENÍTEZ DRUENNE, SIMÓN ISHAN

LA “DIALÉCTICA DE LO IDEAL” EN EL PARADIGMA DE LA COMUNICACIÓN DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Lo que sigue es un intento por acercarnos al problema de lo ideal dentro de la obra de Bolívar Echeverría y eso que podríamos denominar su “paradigma de la comunicación” (Gandler 2016). Nos motivan algunas preguntas que a su vez sirven para articular las siguientes notas aproximativas, a saber, ¿existe un planteamiento en torno a la “dialéctica de lo ideal” dentro de la obra de Echeverría?; si existe, ¿en qué consiste, cómo estructura el problema y cuáles son sus planteamientos?; por último, ¿qué lugar ocupa en su obra general y qué nos dice de ella?

Caben, empero, un par de precisiones para evitar mal entendidos. Primero, no se pretende exponer las vicisitudes –por demás interesantísimas– del “paradigma de la comunicación” de Echeverría, sino más bien mostrar la forma de abordar el problema que aquí nos concierne mostrando el lugar y la importancia que ocupa en su obra. Segunda precisión, hasta donde nuestra revisión alcanza Echeverría nunca menciona nada parecido a una “dialéctica de lo ideal” o al “problema de lo ideal”. La comparación que aquí se hace es meramente producto de mi reflexión puesto que considero que si bien no se aborda explícitamente el tema, este es el asunto de fondo en su reflexión. Así pues, la responsabilidad de esta comparación es enteramente mía.

Para sortear esa falta explícita de problematización de la relación entre lo ideal y lo material acudiremos a otro gran marxista cuya virtud bien podría ser justamente esa, la de explicitar los planteamientos del propio Marx en torno a esta cuestión, me refiero al filósofo y psicólogo soviético Evald Iliénkov. Tomaremos prestada de él la expresión y la estructura del modo de presentar el problema en Marx para buscar comparar y enriquecer los planteamientos con los de Bolívar Echeverría.

I.

Considero que la problematización de la “dialéctica de lo ideal” en el “paradigma” de Echeverría recupera esencialmente los planteamientos del propio Marx al respecto, eso que Iliénkov detecta y expone brillantemente en su texto sobre *La dialéctica de lo ideal* (1984). La senda para su explicación parte entonces del mismo lugar.

El proceso metabólico entre la naturaleza y el ser humano rompe con la manera de realizarse en el reino meramente animal, introduce un hiato caracterizado justamente por la presencia de ese momento ideal que separa la realización de una determinada capacidad productiva y el momento de su consumo. Esta ruptura causa que en su reproducción concreta el ser humano no persiga solo fines “animales”, sino sobre todo fines propiamente “políticos” (Echeverría 2010: 55; 1998: 164-165). Es esa proyección que el hombre hace del producto antes de realizarlo y la misma que persigue la producción de objetos cuya finalidad no es sólo la satisfacción del nivel propiamente físico-animal de la necesidad, sino sobre todo la satisfacción de una determinada forma social de ese producto (Marx 1946: 130-132).

En línea aristotélica, Echeverría asevera que la politicidad del sujeto social está en la realización de esos proyectos bajo el signo de la libertad (Echeverría 2010: 55-60).

Esa libertad considerada como “estructura ontológica” del sujeto (Grave 2012: 88-89) lo obliga a desdoblarse en dos versiones de sí mismo: por un lado debe proyectar aquello que va a producir a fin de que ello, en el siguiente momento, represente un satisfactor para el sujeto de consumo. En la explicación de Iliénkov la transformación que el sujeto de trabajo realiza sobre la naturaleza funda en la realidad el plano de lo ideal; justamente en esto se basa la diferencia entre lo ideal y lo material, en las transformaciones que el trabajo hace efectivas en la naturaleza (Iliénkov 1984: 28-30). Ello es igualmente cierto en Bolívar: en efecto el sujeto de trabajo se objetiva en el bien producido y funda así un nivel de la realidad que no coincide con lo propiamente material, aquello que viene con su forma social (Echeverría 1998: 168-171).

Considero que es aquí donde se encuentra la verdadera contribución de Echeverría al problema de lo ideal. A diferencia de Iliénkov, quien parte fundamentalmente de la teoría del valor de Marx, Bolívar retoma como punto de partida la perspectiva del valor de uso, lo que en mi opinión le permite una mayor profundización en el asunto. Si desde la primera el énfasis se pone sobre “lo universal” de la determinación ideal que el trabajo humano funda sobre lo material, y lo particular es apenas abordado de manera tangencial; desde el horizonte de los valores de uso resulta central considerar “lo concreto” de ese carácter universal que el trabajo funda, es decir, el énfasis está en la tematización de su consistencia semiótica.

Si el sujeto de trabajo ha de producir algo su forma ciertamente no flota en el aire, la intencionalidad de su producción ha de referir a la necesidad que el sujeto tiene de un determinado satisfactor (de otra forma este trabajo sería inútil igual que su producto); así pues, al momento de echar a andar el proceso productivo este debe imaginar, proyectar en su mente la forma concreta del objeto que va a crear a fin de que corresponda con la necesidad a la que refiere. Al hacer esto, al momento de elegir entre una de las formas posibles, el ser humano elige también la forma que ha de tener él mismo como sujeto de consumo.

La tensión que surge entre estos dos momentos –el productivo y el consuntivo– se resuelve en la forma del objeto práctico que surge de su acoplamiento. Esta tensión se resuelve pues de forma universal mediante el trabajo humano, sin embargo, ello rinde en cada caso frutos concretos, valores de uso particulares para la correcta superación de la tensión entre ambos momentos¹; pero además podemos observar que ella es una tensión propiamente “comunicativa”: el sujeto de trabajo debe ser capaz de “comunicar” una intensión transformativa (que se monta sobre la transformación de la materia) dirigida al sujeto de consumo. En otras palabras: en la producción el sujeto de trabajo cifra un mensaje y en el consumo el sujeto de disfrute lo descifra (Echeverría 2010: 74, 100; 1998: 181-182).

Es una “invitación objetiva” a la “autotransformación”² del sujeto que solo adquiere plena concreción en condiciones de reciprocidad. La tensión comunicativa que surge entre estos dos momentos es fundamentalmente una tensión interindividual. Es un permanente “hacerse” recíproco que solo se entiende si vemos en lo material transformado por el trabajo humano, no solo el nacimiento de lo ideal, de las normas de la cultura en que se desarrolla, sino algo que las englobe y explique; sobre todo un “significado”, un mensaje, una “propuesta de realidad objetiva” (Echeverría 2010: 73-75).

¹ “La dialéctica desarrolla la diferencia, dictada por lo universal, de lo particular con respecto a lo universal.” (Adorno 1970: 18)

² “El producto del consumo individual es, por tanto, ‘el consumidor mismo’; el fruto del consumo productivo es un producto distinto del consumidor.” (Marx 1946: 136)

Libertad, politicidad, y semiótica conforman a mi parecer los ejes de la problematización de Echeverría en torno al problema de lo ideal; y en ello creo reside su peculiar originalidad y profundidad crítica.

El trabajo humano no solo funda el reino de lo ideal en la realidad, imprime en ella sentido, objetividad: le brinda una consistencia cualitativa al mundo real en el que nos desenvolvemos cotidianamente, hace que nuestro actuar con los objetos y sujetos de la vida se ordene en torno a los significados inscritos en la forma concreta de su presencia real y sin los cuales simplemente no existiría relación práctica con el mundo de las cosas. Producto de la actualización de una determinada fuerza histórica, los modos en que realizamos la transformación cualitativa del mundo material que nos rodea no solo dictan el conocimiento que de este podemos obtener, determina igualmente los comportamientos que estructuran las formas de reciprocidad interindividual y su sentido (Echeverría 1998: 154-159).

La legalidad de los objetos sobre nosotros va entonces más allá de lo que su determinación material nos impone; de manera sino mayor, al menos igual de potente, su significado determina de forma importante nuestra relación con ellos. Empero “significado” no es solo la “intención del productor” o “trabajo cristalizado”, es todo lo que ello implica y necesita, es todo su “ser parte” de un modo de producción como “lengua”, es su ser parte de todo un principio de estructuración del mundo de la vida a partir de la producción y el consumo en general.

Lo que se impone pues, no es solo la legalidad de la intensión del productor, sino también la legalidad del campo instrumental, de las relaciones de producción en general y de las relaciones de disfrute y goce, de la fiesta, la estética y el juego. Es una verdadera imposición de la estructura del mundo de la vida, de su consistencia pragmática y consuntiva: de las “normas” y reglas de la existencia cotidiana tanto como las de la existencia “extraordinaria” con su consistencia “lúdica”. Y todo ello se erige a partir del comportamiento económico de producción y consumo de valores de uso.

De modos y formas distintas y variadas, toda esa “consistencia cualitativa del mundo de la vida” le resulta más o menos “funcional” a la reproducción de la forma concreta en que una sociedad –sea capitalista o cualquier otra imaginable– produce y consume sus valores de uso necesarios para el mantenimiento de su integridad física y política. Lo que ahí se juega es una verdadera reproducción de su identidad concreta. Y es en la reproducción de esa identidad donde viven los “significados”: en la “función” que el objeto como “significante” cumple dentro del mundo de la vida al que pertenecen.

Considerando pues la profundidad de un planteamiento que parecería dar cuenta del modo en que estructuramos el mundo de la vida mediante el trabajo y la forma en que éste adquiere sentido concreto mediante el consumo; creo que es válido afirmar esta problematización de la relación entre lo ideal y lo material, o más específicamente, esta “dialéctica de sentido” en la realidad, como un planteamiento central en la obra crítica de Bolívar Echeverría.

Como Marx señala, el trabajo es una condición eterna del ser humano. Imposición de la naturaleza, la actividad práctica del hombre es siempre la base de su vida puesto que sin ella sencillamente no puede haber intercambio metabólico entre este y su medio (Marx 1946: 10, 130-136).

Desde una posición materialista, la crítica al mundo contemporáneo parte entonces de la unidad entre trabajo y disfrute como comportamiento estructurador del mundo de la vida; es decir, a partir de la condición perenne de toda comunidad humana (Echeverría 1998: 154).

Ante todo, eso, la comunidad: un trabajo exclusivamente individual solo tiene existencia dentro de las mentes de los economistas vulgares; el ser humano es un animal gregario y su reproducción implicará siempre a más de un individuo.

Es la línea de tensión de la que ya hablamos antes. El trabajo –si ha de ser un trabajo útil– refiere a la transformación de una materia suministrada por la naturaleza con miras a un cierto fin. Aquí lo fundamental es la relación interindividual dentro de la que se lleva a cabo el trabajo. En términos semióticos es la función que va de lo expresivo a lo apelativo, del productor al consumidor (Echeverría 2010: 88).

En el trabajo pues ya se está determinando la forma –y por lo tanto el sentido– de esta relación: la distribución de los agentes dentro de la producción y el consumo, así como la circulación de bienes entre ellos. La actividad vital del ser humano conlleva pues una relación política que organiza y legitima la forma de convivencia interindividual a partir del sentido que su base material y económica le otorga.

Pero esa es solo una parte del proceso de trabajo, la que va del productor al consumidor. El producto, el objeto dotado de utilidad inmediata (el valor de uso producido), es eso que viaja de un lado a otro y que justamente transmite una propuesta de transformación de uno a otro. La forma de este objeto viene determinada por la relación que mantiene entre sí el ser humano con lo “extra-humano”, es decir, la relación del sujeto de trabajo inmerso en un campo instrumental con posibilidades técnicas de transformación efectiva de la naturaleza, con lo Otro, con todo aquello que es susceptible de ser transformado por sus posibilidades reales (Echeverría 2010: 89).

En los términos de Jakobson es la línea que va del referente al código, de lo “decible” hacia la “decibilidad de lo indecible” (Echeverría 2010: 89). Lo fundamental aquí es la conformación efectiva del mensaje, del valor de uso concreto que surge del proceso de trabajo sometido a la tensión entre productor y consumidor, y que se define en la relación técnica³ que el primero mantiene con las materias que la naturaleza le brinda a fin de ser capaz de “decir” lo que el segundo quiere “oír”; esto es, de transformar las materias en un satisfactor adecuado a su necesidad.

Siguiendo a Echeverría podemos decir que es el entrecruzamiento entre estas dos líneas de tensión (la que va del productor al consumidor, y la que va del campo instrumental al referente) lo que determina el “principio de ordenamiento” del proceso de reproducción social (Echeverría 2010: 90). Empero nuestro autor inserta aquí una jerarquía entre estos dos elementos: la línea de tensión que determina la forma del mensaje, la que va del referente al código, domina por sobre la que va del productor al receptor. Esto es, en nuestras sociedades “productivistas” contemporáneas la forma del metabolismo domina por sobre la realización del mismo (Echeverría 2010: 87-90). Aquí tenemos ya un guiño de la profundidad crítica del planteamiento de nuestro autor.

Empero la cuestión no termina ahí. En la “composición estructural” de ese mensaje, en la línea de tensión que aparece entre las posibilidades técnicas presentes de transformación

³ Recordemos que para Marx “el uso y la fabricación de medios de trabajo, aunque en germen se presenta ya en ciertas especies animales, caracterizan el proceso de trabajo específicamente humano” (Marx 1946: 132).

apropiativa de la naturaleza y la realización efectiva de ese proyecto deseado, intervienen elementos temporales: su historia y su futuro. Recuperando a Saussure y Hjelmslev, Echeverría distingue en los objetos prácticos lo que en ellos hay de aquello que fue su “materia prima” y lo que en ellos es su “forma actual” producto de la transformación que el trabajo objetivó en ellos mediante el uso de instrumentos y herramientas (Echeverría 2010: 91).

Al introducir esta distinción no solo se distingue en los valores de uso lo que en ellos hay de “natural” y “espiritual”, sino que esta problematización de su dialéctica se lleva más allá al distinguir lo que en ellos hay de presente, pasado y futuro. La producción de un objeto práctico es siempre la transformación de formas previas, no sólo en la utilización de instrumentos y materias que evidentemente cargan con una historicidad innegable, empero sobre todo es un trabajo que se realiza sobre la base de una “proto-forma”, que trabaja a partir de una “inercia protosignificativa”, con estratos de formas y sustancias, de contenidos y expresiones, en pocas palabras, con una historia. Historia que sin embargo, al volverse el sustento de una nueva simbolización, de una producción actual, se vuelve ella misma el futuro de una sustancia nueva, se transforma en la historia de lo que sigue (Echeverría 2010: 91-96).

A este respecto podríamos aquí volver al propio Marx quien es bien consciente de que para la producción de un valor de uso son necesarios, no solo valores de uso previamente producidos en condición de materias primas, herramientas e instrumentos, sino también como las “condiciones materiales” necesarias para que se realice el trabajo, dentro de las que podríamos incluir esta serie de “proto-significados” que sirven de base a nuevas creaciones (Marx 1946: 133).

Con estas precisiones en torno a lo que cabría denominar el “acontecer semiótico” de los valores de uso que conforman el mundo de las cosas, Echeverría se está situando claramente del lado del materialismo histórico. Está planteando una problematización que atañe a la construcción del mundo de la vida desde su base económica que contempla en ella la presencia determinante del pasado en su forma actual y futura, como una tercer fuente de sentido en la realidad.

Empero Echeverría añade una precisión más a este “paradigma”. Retomando a Coseriu y sus dos niveles de consistencia de la “lengua” afirma siguiendo a este autor: “la lengua es un aspecto de la existencia del habla, del lenguaje humano en el acto mismo de efectuarse” (Echeverría 2010: 97). “Habla” podríamos entenderla aquí en su correlato práctico como la “capacidad de trabajo”, de transformación efectiva de la naturaleza como producción de valores de uso; en cambio “lengua” se pudiese entender como una determinada sub-codificación de esa capacidad, como realización histórica del trabajo en torno a la transformación apropiativa del excedente producido en la naturaleza (productivista). La diferencia es sutil pero poderosa.

Esa “lengua”, ya establecida como un modo específico de estructurar el ciframiento y des-ciframiento de signos mantiene un nivel de consistencia puramente formal, “sistemático”, que se determina desde las posibilidades que el código le da al sujeto de trabajo para cifrar y des-cifrar mensajes, esto es, las posibilidades latentes que la estructura instrumental de los medios de producción le brindan a su capacidad de trabajo para producir valores de uso concretos. Empero este es un nivel de consistencia que podríamos decir existe solo en abstracto, como “sistema”; su realización efectiva se lleva actualizada en lo histórico, “normada” por una sub-codificación de los medios de producción y una sub-estructuración instrumental (Echeverría 2010: 96-98).

El señalamiento de nuestro autor en torno a esta distinción entre sistema y norma es la capacidad que tiene la sub-codificación de actuar de manera sobredeterminante con respecto al código, volviéndolo más amplio y complejo en su realización efectiva; sobredeterminación que resulta indispensable para su existencia real e histórica puesto que la sub-codificación (“norma”) no podría existir sin el código (“sistema”), empero el código no podría realizarse sin la norma, sin sub-codificación que le dé una existencia real y efectiva (Echeverría 2010: 98).

II.

Resumiendo brevemente y en conclusión inconclusa podemos decir que la producción de valores de uso le impone al ser humano la necesidad de sopesar entre las posibilidades reales que el campo instrumental le ofrece y aquella intensión concreta que quiere materializar sirviéndose de él; lo que resulta es una gama de posibilidades de producción de significados efectivos que solo se realizarán concretamente cuando se sopesa a su vez la necesidad del sujeto de consumo que han de venir a satisfacer. En este proceso el sujeto se enfrenta a la naturaleza bajo la forma de las materias que ella brinda, y se enfrenta igualmente a la sociedad bajo la forma de los instrumentos y herramientas históricamente disponibles, empero se enfrenta igualmente a sí mismo bajo la forma de su voluntad y consciencia, de su necesidad y capacidad, bajo la forma de las intenciones concretas que pretende cosificar en la realidad; al realizar efectivamente mediante la producción y consumo de esta serie de elementos un determinado valor de uso el sujeto global funda el significado de su mundo, le brinda objetividad a las relaciones sociales necesarias para su reproducción.

El significado que el sujeto funda sólo vive entonces cosificado en las cosas sobre las que ejerce su actividad, empero este, al igual que los propios valores de uso que le sirven de vehículo, sólo vive en su incorporación al proceso de reproducción social. Es sólo en el camino que va de la producción al consumo en el que se realiza e incorpora a la vida cotidiana el sentido cifrado en la realidad por el trabajo humano; es, como dice Iliénkov, en el tránsito entre dos metamorfosis opuestas en donde vive lo ideal (Iliénkov 1984: 29-30), o como dice Marx, en el contacto del trabajo anterior con el trabajo vivo (Marx 1946: 135).

El ciframiento y des-ciframiento semiótico en la realidad es pues un proceso constante de objetivación y sujetivación de significado que se presenta simultáneo al proceso de producción y consumo de valores de uso. El tránsito entre estas dos “metamorfosis” del trabajo humano permite un metabolismo entre él y la naturaleza, empero una vez que este metabolismo sirve de sustento a una forma social de reproducción humana su momento central deja de ser la asimilación de formas materiales y se transforma en la asimilación de formas ideales, semióticas; se configura así como un metabolismo “social”, como una manera de fundar y transmitir en el tiempo la legalidad de la forma humana concreta de apropiación de la naturaleza.

Echeverría ve este fenómeno —que Marx tematiza— como una “transnaturalización” del ser humano frente a la totalidad a la que pertenece (Echeverría 2010: 129-145). El rasgo peculiar que hace del animal dentro de todos nosotros un auténtico ser humano.

Así pues, el “paradigma” de Echeverría es uno que busca “encuadrar la semiótica (entendida por él como producción y consumo de signos) en el campo más amplio de la producción y consumo en general” (Gandler 2016: 47).

Los resultados de este ejercicio son notables: al enfocar la atención en la unidad entre estos dos momentos el énfasis se torna de lo cuantitativo hacia lo cualitativo y logra así alejar

poderosamente al marxismo de su identificación con el “productivismo occidental” en el que el socialismo realmente existente lo había confinado; a su vez, al captar esta unidad como “lenguaje”, como capacidad de producción y consumo en general (de signos y de valores de uso), como “lo universal”⁴ del ser humano que sólo existe en realidad bajo su “actualización” concreta o particular, como “lengua” o “sub-codificación” pone en duda el esquema moderno-capitalista de “desarrollo” y “sub-desarrollo” a partir de la perspectiva del valor y la industrialización demostrando que lo “específicamente humano” no es la realización concreta de una determinada forma de producir y consumir, sino justamente esa capacidad ejercida en libertad. La distinción entre “lengua” y “lenguaje” aplicada a la economía política hace extremadamente cuestionable la declaración de supuesta “superioridad” de una determinada forma de organizar y administrar la producción y consumo frente a otras decididamente “inferiores” (Gandler 2016: 67-77).

La invitación crítica de estos planteamientos es la que nos lleva a ver en esos objetos que median entre un sujeto y otro “signos” que estructuran los comportamientos que entre ellos entablan sus participantes. Comportamientos que si bien terminan fosilizados como maneras espontáneas de sobrellevar la vida, mirados de cerca y con atención revelan su carácter artificial: su ser productos de una propuesta determinada de estructurar el campo instrumental que los posibilita, y por lo tanto formas –creadas desde la libertad– de acoplar el sistema de capacidades y necesidades, es decir, formas de organizar y administrar nuestra propia socialidad, en pocas palabras, formas políticas.

Lo político es dinamismo en Echeverría, es el automovimiento de la dialéctica de nuestro proceso de reproducción social. Está en mi opinión es una caracterización crítica de la manera en que se da el metabolismo con la naturaleza basada en un entendimiento de la dialéctica entre lo ideal y lo material, entre el significado y lo significante. Es decir, todo con lo que el ser humano entra en contacto lo vuelve significativo, deja de ser natural y lo hace social; en este sentido todo es significativo y su dialéctica es con el significado.

Ese dinamismo en Iliénkov es el movimiento entre dos metamorfosis opuestas del trabajo humano. Proceso que efectivamente se da en el metabolismo del ser humano, empero, Iliénkov no profundiza en lo que ello realmente significa, enfoca su atención en el carácter universal de ese hecho y por lo tanto su explicación –completamente válida– carece de la profundidad que la perspectiva del valor de uso le brinda a Echeverría para desentrañar lo que realmente se cifra en el trabajo, lo que hay de “universal concreto” en la idealidad del mundo, los significados, las intenciones, los medios y las herramientas, lo brillante de su pasado y lo oscuro de su presente.

Atento lector de Walter Benjamín, Echeverría hace resonar sus palabras cuando desde planteamientos como estos nos abre una potente rendija desde la cual enfocar en la realidad eso que ahora podríamos llamar su “significado”: las huellas de una forma de cifrar en la realidad la historia de un valor de uso, y en su historia, la historia de la humanidad entera; desde donde el atento materialista histórico pueda hacer saltar de ahí ese registro que pone en peligro los fundamentos del discurso de la historia de la escasez artificial, ese discurso que incluso frente a la denuncia de sus contradicciones más devastadoras se sigue afirmando como la única vía posible, el discurso de la modernidad capitalista.

⁴ Haciendo un paralelo con el autor que aquí nos sirve de contraste: universal “como fundamento, a partir del cual se desarrollan todos los fenómenos particulares y singulares de un sistema concreto en cuestión y por el cual todos ellos transitan, al fin y al cabo.” (Iliénkov 2006: 13).

Bolívar Echeverría dejó pasar de largo pocas de esas contradicciones, sobre los hombros de Marx alcanzó a ver profundo dentro de las realidades de nuestro tiempo y, con los ecos de muchos autores más, logró construir uno de los aportes más importantes para la teoría crítica desde América Latina.

Por ello y más, estoy convencido de que estos planteamientos de Echeverría –que si bien no parecen tener la intención explícita de abordar el problema de la relación entre lo ideal y lo material, esbozan una posible solución– ocupan un lugar central en el discurso crítico que construyó con empeño durante toda su vida. El modo en que el ser humano desde su comportamiento económico básico le otorga objetividad a sus comportamientos sociales, políticos, culturales, e históricos, ocupa un sitio fundamental en el proceder teórico de su empeño crítico por desnudar las bases destructivas del modo actual e histórico en que hemos cifrado sentido en la realidad.

Líneas de reflexión que llevan por ejemplo a afirmar que el “teorema crítico central” de *El capital* de Marx se juega en el entendimiento de la contradicción entre dos “formas de existencia” del proceso de reproducción, entre los comportamientos que estructuran el mundo de la vida según la lógica del valor de uso y aquellos que se subordinan a la lógica del valor (Echeverría 2017: 24); o bien ideas como la del doble nivel de presencia real de la modernidad, su presencia “actual o efectiva” frente a su presencia “posible o potencial” (Echeverría 1995: 140-141), pueden ser rastreadas a la concepción de la producción y consumo como “lenguaje” y “lengua”, como “código” y “sub-codificación”; más aún, teorías completas del autor, como por ejemplo la del cuádruple *etbe* de la modernidad capitalista necesitan de estos planteamientos para comprender el modo en que el *ethos* histórico como “comportamiento social estructural” vive lo mismo en los sujetos que en los objetos (Echeverría: 1998a: 32-38); temáticas que atraviesan lo ancho y largo de su obra como la crítica a “lo político y la política”, o la idea de la “forma natural de la reproducción social”, en mi humilde opinión dependen del modo en que Echeverría propone comprender la relación dialéctica del ser humano con la naturaleza y la forma en la que mediante esa relación surgen los comportamientos que estructuran nuestras sociedades.

Más aún considero que la propia posición crítica de Bolívar frente al mundo contemporáneo no se entiende a cabalidad sin la comprensión del modo en que propone pensar la dialéctica entre lo ideal y lo material; es la libertad fundante que en este acto de significación del mundo se realiza la que lleva a nuestro autor a rechazar su forma presente como un *factum* ineludible y perene (Fuentes 2012: 122-124). Frente a esto su crítica parte del entendimiento claro de que lo realmente inevitable de la condición humana es nuestra libertad, y de que ella se ejerce cotidianamente a pesar de las potentes restricciones y limitaciones que la realidad *de facto* nos impone.

Si en la reproducción cotidiana del ser humano se funda el sentido de la realidad en que vive, si es él quien con su actuar inaugura los comportamientos que estructuran el devenir de las relaciones interpersonales y la producción de sus valores de uso, si de ello surgen los protosignificados que habrán de ser la base para la significación futura; la dominación y explotación contemporáneas, su profunda barbarie destructiva, se revela así imposible sin la complicidad de quienes somos parte de ese mundo.

Walter Benjamín, no mucho antes de morir aquí en España, escribió que para recuperar la fuerza argumentativa del marxismo era necesario tematizar dentro de él eso que parafraseando a Echeverría podríamos llamar el “fundamento teológico del drama de la

historia humana” (Echeverría 1998: 141-143). Se trata para estos dos autores de recuperar los ecos de las voces de quienes se revelaron frente a esa complicidad y que desde el pasado hacen perdurar sus lamentos en el presente.

Tematizar, reconocer y criticar esa libertad que funda la posibilidad de una forma política efectiva, de un sentido y objetividad establecidos por y desde ella, se revela como la tarea de quienes cansados y asqueados frente al cinismo contemporáneo buscan denunciar críticamente sus aspectos más retrógrados, violentos y autoritarios. Para quienes este impulso sea más que un simple descontento y más bien lo utilicen como fuerza crítica para su discurso, encontrarán en la obra del mexicano-ecuatoriano Bolívar Echeverría una senda cuyo transcurrir revela el “drama” de la historia contemporánea y abreva de ella la radicalidad necesaria para su denuncia crítica.

III. BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor, W. (1970): “Dialéctica negativa, la jerga de la autenticidad” España: Ediciones Akal.

Echeverría, Bolívar (1998): “Valor de uso y utopía” México: Siglo XXI.

Echeverría, Bolívar (1998a): “La modernidad de lo barroco” México: Ediciones Era.

Echeverría, Bolívar (2010): “Definición de la cultura” México: Editorial Itaca.

Echeverría, Bolívar (2013): “El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución” México: Editorial Itaca.

Echeverría, Bolívar (2017): “El discurso crítico de Marx” México: FCE; Editorial Itaca.

Fuentes, Diana (2012): “Desfaciendo entuertos: libertad y revolución en la obra de Bolívar Echeverría”. En Fuentes, Diana/ García, Isaac (eds.): Bolívar Echeverría: crítica e interpretación. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; Editorial Itaca, pp. 121-130

Gandler, Stefan (2016): “Aportaciones para una teoría crítica ‘más allá de Frankfurt’. Sobre Bolívar Echeverría y el paradigma de la comunicación”. En Gandler, Stefan (coord.): Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación. México: Universidad autónoma de Querétaro; Miguel Ángel Porrúa, pp. 43-77

Grave, Crescenciano (2012): “El discurso crítico sobre la modernidad”. En Fuentes, Diana/ García, Isaac (eds.): Bolívar Echeverría: crítica e interpretación. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; Editorial Itaca, pp. 87-99

Iliénkov, Evald (1984): “Dialéctica de lo ideal”. En <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2014/01/ilienkov-la-dialectica-de-lo-ideal.pdf> (16 mayo 2018).

Iliénkov, Evald (2006): “Lo universal”. En <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2017/01/textos-libres-lo-universal-evald-ilic3a9nikov.pdf> (19 mayo 2018).

Marx, Carlos (1946): “El capital. Crítica de la economía política”. México: FCE.

Marx, Carlos (1968): “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” México: Editorial Grijalbo.

Marx, Carlos; Engels, Federico (2006): “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach” España: Fundación Federico Engels.

**PENSAMIENTOS EN DIÁLOGO MUDO:
ARTURO ANDRÉS ROIG Y HENRI MESCHONNIC**

MONROY SÁNCHEZ, GRECIA

LA EVOLUCIÓN DE LA ESTRUCTURA SOCIAL EN COLOMBIA DURANTE EL SIGLO XX (1900-1980)

El siglo XX comienza para Colombia de manera traumática tras la devastadora Guerra de los Mil Días (1899-1902) y la consiguiente pérdida de Panamá (1903). Esto va a generar numerosas tensiones entre la oligarquía, por la pugna de poder y la toma de decisiones; sin embargo, no supondrá una ruptura total en el complejo modelo clasista, ya que las principales desavenencias entre estos grupos serán patentes en estos primeros años de siglo sólo a nivel regional y local, debido a cuestiones puntuales (Uribe de Hincapié, 2001).

Al mismo tiempo, los comienzos del siglo XX darán pie al ascenso de una incipiente burguesía de carácter nacional, que, aunque seguía siendo una oligarquía comerciante y terrateniente, va a cambiar su visión acerca de la construcción del Estado, abogando por la modernización, la centralización del poder y la creación de un mercado externo. De este modo, Mesa (1980) alega que, desde las primeras décadas del nuevo siglo, Colombia va a experimentar un profundo cambio en la estructura social y política, pues la élite rural encabezada principalmente por caciques y grandes hacendados se verá sustituida por una burguesía de carácter nacional que se asentará en los principales núcleos urbanos.

Lo más característico de esta nueva burguesía es que va a reivindicar las nuevas formas de vida ligadas a la defensa de los valores urbanos y su atracción por lo europeo —reflejado, por ejemplo, en la vestimenta, el gusto por la literatura, el teatro, etcétera—, lo cual contrastaba con el modo de vida de la antigua oligarquía tradicional “cuyo poder estaba basado en la propiedad rural y las formas de servidumbre y lealtad derivadas de ella” (Ruiz, 2009, p.43).

Además, esta nueva clase prominente va a empezar a diferenciarse de las otras a partir de la “asimetría del espacio público”¹, puesto que ésta empezará a ocupar ciertas posiciones destacadas en la sociedad, erigiéndose sobre las clases subalternas. Sin embargo, lo más relevante es que dichas posiciones no sólo se caracterizan por la ocupación de los principales cargos políticos o a la acumulación de recursos económicos, sino también por un cierto estatus y reconocimiento social, gracias en parte a su pertenencia a distintas instituciones —tanto formales como informales— de renombre, tales como las escuelas y universidades privadas, los clubes sociales —de los que ya hablábamos en el epígrafe anterior, y que se desarrollarán sobre todo a principios de este siglo—, o incluso la afición por deportes tales como el fútbol, el polo, el tenis y el golf, cuya práctica por parte de las clases medias y bajas era más limitada (Ruiz, 2009).

Otro signo importante que caracterizará los inicios de este nuevo siglo será la discusión por parte de la élite intelectual acerca de la llamada “degeneración de la raza”, que va a ahondar en cuestiones relacionadas con la demografía, la economía o la educación (Villegas, 2005). Tras los primeros años de la década del veinte, el debate acerca de la industrialización y modernización del país, y, por ende, de la necesidad de desarrollar en el país nuevas fuerzas productivas va a cobrar especial interés entre la élite intelectual, que va a preguntarse acerca de cómo conformar un modelo social que respondiese a estas nuevas expectativas.

¹ Ruiz (2009, p.48) define esta asimetría como “la diferencia desigual en la posibilidad y capacidad de expresión pública, dados unos lugares dominantes, más visibles que otros, desde donde se ejerce el poder material y simbólico, [esto] limitó en las clases populares la participación dentro de aquel espacio en las luchas por la definición de lo nacional”.

El consenso entre esta élite versaba en que para alcanzar dicha modernización se requería de una nueva estructura social, con un capital social mucho mejor formado: si se quería diversificar la economía colombiana para no depender del enorme peso de la estructura agraria, sería necesario invertir en la mejora tecnológica y el desarrollo industrial. Como indica Bejarano, “éste era, sin duda, un cuadro económico desalentador, en el que, salvo los impulsos provenientes de las exportaciones de café, no se percibía ningún otro factor que estimulara las transformaciones económicas” (1994, p.191).

Existía una firme creencia de que las características de la población colombiana limitaban la posibilidad de desarrollar este proceso modernizador, bajo la premisa de que la “raza colombiana” sufría ciertas carencias que dificultaban el progreso de la nación. La idea principal era entonces transformar y controlar a la población sin alterar el orden social y político alcanzado, lo cual debía partir de la homogeneización y estandarización del comportamiento de los individuos, pues como indica Ruiz, “en síntesis, el problema consistía en cómo producir obreros eficientes sin trastornar los fundamentos del orden social precedente” (2009, p.95).

A continuación, presentamos de forma breve algunas de las cuestiones que consideramos más importantes en este periodo. No podemos hacer un resumen esquematizado de la historia de Colombia que abarque desde los inicios del siglo XX hasta los años 80, por lo que preferimos rescatar algunos factores señalados por la literatura que parecen haber influido tanto en los cambios en la estructura social del país como en la adaptación de las redes familiares. En este caso, queremos hacer especial hincapié en cuatro elementos: 1) el crecimiento del comercio exterior, 2) el conflicto agrario, 3) la evolución del modelo educativo y 4) el desarrollo del sistema de partidos. En sintonía con lo expuesto por la literatura, creemos que estos cuatro factores influyeron en la estructura social y las relaciones de poder durante gran parte del siglo XX².

El primer factor que incidirá en los nuevos cambios en la estructura social es el extraordinario crecimiento del comercio exterior colombiano —gracias en parte al auge cafetalero— que será propulsado por las oligarquías latifundistas tradicionales, pues son éstas las que controlaban la producción. Esto va a suponer un cambio en la estructura social que paradójicamente pondría en peligro la hegemonía de estas oligarquías. Como veremos a continuación, la progresiva transformación económica va a dar lugar a su vez a una notoria transformación social, que, si bien se comenzó a gestar a finales del siglo XIX, será durante el primer cuarto del siglo XX cuando se manifieste con mayor fuerza³.

La ampliación de las actividades comerciales supuso, por un lado, la expansión del sector servicios y de la administración en las ciudades, lo cual fomentó a su vez la aparición de las clases medias urbanas, a contrapelo de un sistema social muy jerarquizado y desigual que, como mencionamos en el epígrafe anterior, tan sólo había empezado a abrirse a finales del siglo XIX a raíz de una tímida apertura comercial en el país; por otro lado, también implicó la aparición de nuevos grupos prominentes en la sociedad colombiana que van a competir con las oligarquías tradicionales.

Asimismo, Sevilla Soler menciona que durante estos años será determinante la colonización de las áreas más despobladas en el occidente de Antioquia con fines agrícolas

² No descartamos que haya otros factores que también hayan incidido en menor o mayor medida en la estructura social, por cuestiones de espacio, solamente apuntamos los que consideramos más pertinentes.

³ Como indica Sevilla Soler (1995), los primeros pasos hacia una economía de exportación tuvieron lugar en Colombia entre los años 1880 y 1914 y se basaron principalmente en la expansión de un solo producto: el café.

—en este caso, a través de la expansión de la finca cafetalera—, pues a largo plazo terminó beneficiando a la pequeña y mediana propiedad, las cuales se verían como ganadoras frente a las grandes haciendas del país. Así, puesto que la producción cafetera se estructuró en torno a la pequeña y mediana finca, “la menor concentración del ingreso permitió la incorporación al mercado de una parte más amplia de la población, de un sector campesino que en otros países del área permaneció por completo al margen de la economía comercial” (1995, p. 1519).

Esta expansión comercial tiene mucho que ver con otra circunstancia fundamental que ha influido en la estructura económica y social del país: la concentración de recursos y la tenencia de la tierra por parte de diversos grupos de latifundistas. De este modo, aunque la estructura agraria cafetalera supuso nuevos beneficios sociales al crear un mercado interno del que se beneficiaban las clases medias y bajas, se produjo también una mayor concentración de recursos por parte de la oligarquía, a partir de la apropiación de tierras baldías, ejidos y terrenos comunales. Durante estos años, la ocupación y explotación de la tierra se va a convertir en motivo suficiente para otorgar títulos de propiedad que, en muchas ocasiones, caerían en manos de los grandes latifundistas y compañías agrícolas.

Así, en la práctica el proyecto agroexportador sirvió para articular y agrupar a las élites colombianas y ayudó a constituir su identidad como grupo dominante, pues la intención por parte de este grupo era constituir una identidad nacional que legitimase no sólo la economía agroexportadora, sino también su privilegiada posición como grupo dirigente (Ruiz, 2009). Para autores como König (1994), este “nacionalismo modernizador” impulsado a través del nuevo modelo exportador librecambista de bienes primarios sirvió para convencer a las capas sociales medias y bajas —en especial, a los artesanos, que abogaban por un mayor proteccionismo estatal— de que se lograría un mayor progreso económico y social, y que los ciudadanos serían libres e iguales.

En líneas generales, este “nacionalismo modernizador” respaldado a través de prácticas discursivas que interpelaba a toda la población fue sólo una forma de legitimación del modelo, ya que la descentralización del país y las prácticas de exclusión de las clases populares —que vieron como la élite política no articulaba sus demandas— provocaron que los cambios en la estructura social se percibiesen sólo en el largo plazo, pues la reticencia por parte de estos grupos evitó que la movilidad entre clases fuese más sencilla (König, p.1994).

Por otro lado, también debemos apuntar que, a pesar de esta leve apertura, el comercio extranjero no llegó a controlar el comercio como lo hiciera en otros países de la región, en los cuales, primero Estados Unidos, y más tarde, Inglaterra, empezarían a entrar con fuerza en el mercado latinoamericano. La burguesía empresarial complicó la entrada de empresas extranjeras al mercado interno, al tiempo que aumentaba la producción y exportación de café a lo largo del primer tercio del siglo XX, incrementando las finanzas nacionales, regionales y municipales que permitieron desarrollar en el país los primeros núcleos industriales, así como la mejora de las infraestructuras y vías de comunicación; por ejemplo, mediante el impulso de la red ferroviaria, que cobraría especial importancia durante estos años (Ocampo, 1994).

El rápido crecimiento del comercio exterior en los años veinte sentaría las bases del cambio social que se apreciaría mejor una década más tarde, cuando el desarrollo industrial del país y el crecimiento económico auparon los flujos migratorios, provocando a su vez un aumento de la población urbana, así como la transformación del mercado de trabajo, ligado al crecimiento de la propia industria y a la creación de nuevos establecimientos de bienes intermedios. Además, como apunta Bejarano “la creación de un mercado de trabajo alternativo había propiciado la movilización de los trabajadores hasta entonces atados a las haciendas” (1994, p.203).

Ahora bien, como decíamos, un segundo factor que debemos remarcar es el del conflicto agrario por la posesión y tenencia de la tierra, pues éste será el germen de nuevas tensiones entre los grandes propietarios agrícolas y el campesinado en Colombia, y será uno de los factores determinantes en el devenir de la historia del país, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Ante la cooptación de numerosas hectáreas agrícolas por parte de pequeños grupos de latifundistas, las movilizaciones de campesinos sin tierras comenzarían a incrementarse con el paso de los años y darán pie a grupos insurgentes que terminarán poniendo contra las cuerdas al Estado colombiano. Las valorizaciones de la tierra debido al auge cafetero sólo recaían en los grandes hacendados, mientras que las masas rurales —que no eran propietarias—, quedaban excluidas de los jugosos beneficios que la tierra daba durante estos años.

En 1926 la Corte Suprema dictaminó una decisión a través de la cual se establecía que la única prueba de propiedad de la tierra debía ser el título original⁴. Dicha decisión pretendía frenar la expansión de las grandes haciendas —detentadas por pequeños grupos que habían ocupado desde la Colonia numerosas tierras baldías y las habían constituido con el paso de los años en propiedades privadas—, pero a su vez, alentó a los campesinos a ocupar las tierras a sabiendas de que los hacendados no tenían aquellos títulos de propiedad que se les demandaba.

El epicentro de los primeros conflictos fueron las zonas cafeteras de Cundinamarca y Tolima y, aunque por entonces las demandas no eran tan radicales, sería desde principios de los años treinta cuando los movimientos agrarios ya empezarían a alcanzar más fuerza en estas regiones, gracias en parte al ascenso del liberalismo al poder y al reconocimiento del derecho de sindicalización a partir de la Ley 83 de 1931, así como la concesión de numerosas prestaciones sociales para los trabajadores (Ocampo, 1994).

Tras esto, puesto que las tensiones y episodios de violencia entre las élites rurales y el campesinado se acrecentaron, el gobierno del presidente Alfonso López Pumarejo impulsó la Ley 200 de 1936 durante la etapa de la Revolución en Marcha, que mantenía los derechos de propiedad en manos de los terratenientes y no entraba a discutir los problemas de las relaciones de trabajo y arrendamiento. En definitiva, al tratarse de una ley vaga e imprecisa que no atendía a los problemas del campesinado y que no modificó de manera sustancial la estructura social en el campo, estos años marcarán el inicio del problema de distribución de la tierra en Colombia, iniciándose una oleada de numerosas protestas campesinas (Uribe López, 2009).

Igualmente, aunque durante la etapa de La Violencia se sucedieron numerosas movilizaciones, nunca se llegó a producir una revolución agraria ni se llegaron a tomar reformas sociales de peso. La legislación adoptada por el Estado en materia agraria —por ejemplo, en la Ley 135 de 1961, “Sobre Reforma Social Agraria” o más tarde con la Ley 1 de 1968, la cual introduce modificaciones respecto a la primera— no alcanzó a reducir la acumulación de capital y concentración de recursos e intereses que las oligarquías locales habían adquirido en espacios geográficos específicos, lo que conllevará de nuevo a la apropiación de tierras así como a la consecuente lucha armada por parte del campesinado (Pérez Martínez, 2003).

Las intenciones de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) por revivir la idea de una reforma agraria en el país y terminar así con el conflicto por la tierra fueron sepultadas luego del acuerdo promovido por Misael Pastrana (1970-1974) entre el Frente Nacional y los

⁴ Esta obligación de tener que exhibir el título original de propiedad en caso de litigio se denominó “prueba diabólica”, puesto que para muchos propietarios era algo casi imposible de probar.

principales terratenientes, ganaderos y hacendados del país, conocido como el Acuerdo de Chicoral (1973), el cual buscaba hacer frente a la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) que había surgido durante el gobierno de dicho mandatario, alejando a los campesinos sin tierras hacia las zonas periféricas y abandonándolos a su suerte. Se trató de una auténtica “contrarreforma” agraria que se convertiría en uno de los ejemplos más evidentes de la época de un pacto entre la oligarquía liberal y la conservadora.

Aunado a estos dos primeros factores, también consideramos que la evolución en el modelo educativo se erige como un tercer elemento de vital importancia para comprender la evolución de la estructura social en Colombia.

Como ya vimos, si a finales del siglo XX el surgimiento de los primeros clubs en el país sería una forma de diferenciar a las clases sociales, desde principios del siglo XX el surgimiento de escuelas exclusivas para la formación de la élite sirvió como un mecanismo similar para que ciertos grupos alcanzasen prestigio social y se distanciasen tanto de la antigua oligarquía tradicional como del resto de clases subalternas. El crecimiento urbano y el desarrollo industrial que estaba viviendo la sociedad colombiana supuso una transformación económica, política y cultural que exigiría ampliar la cobertura educativa (Prieto, 2000).

Sáenz, Saldarriaga y Ospina (1997) han investigado acerca de cómo el proyecto de modernización afectó al modelo educativo. Los autores coinciden en que el sistema educativo buscaba formar el capital humano necesario para el proceso de industrialización que necesitaba el país y por ello se buscó una modificación de los métodos pedagógicos.

Un ejemplo muy claro va a ser el surgimiento de instituciones privadas que van a contar con un marcado carácter elitista, como, por ejemplo, el Gimnasio Moderno fundado en 1914 por Agustín Nieto Caballero. Este colegio bogotano se formó siguiendo el modelo de las escuelas experimentales europeas, con la incorporación de docentes extranjeros y con objetivo un preciso: constituirse en un centro de formación académico, moral y religioso que gozase de reconocido prestigio social en el que se formarían los futuros líderes dirigentes del país.

La facilidad en el acceso a esta institución estaba determinada en buena parte por el origen social y las condiciones económicas del alumnado. Los estudiantes eran seleccionados por el centro a partir de su procedencia, teniendo en cuenta la trayectoria académica y laboral de los padres, dotando a la institución de un carácter mucho más familiar. La mayoría de los egresados de esta institución pertenecían a familias de alta alcurnia de la élite liberal bogotana que tras finalizar sus estudios tenían “mayores posibilidades de participación en la vida pública y de éxito profesional en las actividades privadas, situación que no era la misma para los egresados de los colegios que se crearon para ofrecerle educación secundaria a la naciente clase media” (Prieto, 2000, p. 130).

Por el contrario, frente a este tipo de instituciones privadas podemos encontrar otras como los colegios e institutos técnicos de los Salesianos, los cuales se desarrollaron a partir de la última década del siglo XIX y, sobre todo, a principios del XX. Ubicados en zonas donde la población vivía en peores condiciones, la función de estos centros era educar y formar a jóvenes de bajos recursos económicos en áreas relacionadas con las artes manuales —pues como decíamos la intención era generar un nuevo capital social adecuado para asumir las demandas del proceso de industrialización—, además de servir como centros de asistencia social para dichos jóvenes y sus familias (Ruiz, 2009).

En cuarto lugar, dentro del plano político podemos encontrar también algunos vestigios de la rígida estructura social del país, en el que el predominio electoral por parte de los partidos Liberal y Conservador acapararon durante gran parte del siglo XX el devenir de la historia colombiana.

Como señala González (1993), los partidos liberal y conservador han jugado un papel fundamental en la construcción del país. En cuanto a sus características, el autor considera que ambos han sido organizaciones carentes de grandes diferencias ideológicas, programáticas o clasistas y con una adscripción básicamente hereditaria, con fuertes tendencias personalistas y una patente base clientelar y de patronazgo, todo lo cual ha permitido a sus miembros afianzarse en los puestos de poder local y regional y conformar una maquinaria burocrática que permite dar un trato preferente a familiares, amigos y seguidores.

Por supuesto, la literatura apunta a una evolución en el sistema de partidos colombiano. Durante el siglo XX, podemos señalar al menos tres etapas muy diferenciadas entre sí que van a incidir en el poder de las élites políticas tradicionales. Estas etapas corresponden al periodo anterior a la creación del Frente Nacional, el momento en el que éste toma el poder, y la etapa posterior al mismo.

A grandes rasgos, desde mediados del siglo XIX, el sistema de partidos en Colombia se ha caracterizado por el caciquismo y el localismo, donde tanto los liberales como los conservadores incorporaban en sus filas a personas cercanas —mayormente familiares y amigos— con la intención de poder controlar localidades o incluso regiones enteras (Peña Contreras, 2007).

Durante estos años, uno de los acontecimientos más notables sería el Gaitanismo, que con un discurso muy contundente vendría a contraponerse a las principales oligarquías que componían los dos partidos; sin embargo, el asesinato de su líder Jorge Eliécer Gaitán en abril de 1948 frustraría las expectativas de un nuevo cambio en la estructura social del país.

Sin embargo, la creación del Frente Nacional en 1958 va a suponer un punto de inflexión en el régimen político, ya que favoreció una mayor limitación de la democracia al volver el sistema de partidos menos competitivo a la par de más excluyente, minimizando el funcionamiento de la oposición partidista, con el Movimiento Revolucionario Liberal (MLR) y la Alianza Nacional Popular (ANAPO) como principales fuerzas opositoras.

En su trabajo, Hoskin y Pinzón (1989) concluyen que, durante la etapa del Frente Nacional, debido al mecanismo de turnismo de la Presidencia y a la paridad en la ocupación de cargos legislativos, la disminución de la fuerza organizacional de ambos partidos llevó a que sus estructuras se debilitasen por la facilidad de acceso a los cargos y las luchas internas por el acceso a los mismos. Las bases para el reclutamiento de nuevos miembros empezarían a girarse por cuestiones clientelares.

Aunque el fin del Frente Nacional marcará una nueva etapa en la vida política colombiana, las prácticas seguidas durante estos años van a dejar una profunda huella en el país. El ejemplo más patente de ello es la aparición de numerosos miembros de las grandes familias ocupando o presentándose a cargos políticos de gran relevancia del país, como la propia Presidencia. Como veremos en el siguiente epígrafe, estos “delfines” van a aparecer cada vez más en la escena política, convirtiéndose en una característica propia de la vida política en Colombia.

Las elecciones de 1974 en Colombia son un caso muy revelador de la perpetuación de las grandes familias colombianas en la vida política del país, ya que los tres candidatos principales —de los partidos Liberal, Conservador y la Alianza Nacional Popular (ANAPO)— a pesar de sus diferencias ideológicas, eran hijos de expresidentes (Alfonso López Michelsen, hijo de López Pumarejo, y Álvaro Gómez Hurtado, hijo de Laureano Gómez) y de un general golpista (María Eugenia Rojas, hija de Gustavo Rojas Pinilla).

MERCADO, ESTADO-NAÇÃO, UNIVERSIDADE E CLASSES POPULARES NA PRODUÇÃO DO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

MARCO ANTONIO PERRUSO

MERCADO, ESTADO-NAÇÃO, UNIVERSIDADE E CLASSES POPULARES NA PRODUÇÃO DO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

O pensamento social brasileiro possui implicações e capilaridade significativas no que concerne à cultura política nacional. Neste sentido, pode-se reafirmar, com Botelho (2010, p. 61), que “as interpretações do Brasil operam tanto em termos cognitivos, como normativos, enquanto forças sociais que direta ou indiretamente contribuem para delimitar posições, conferindo-lhes inteligibilidade, em diferentes disputas de poder travadas na sociedade”. Esta performance do pensamento se evidencia por sua capacidade de subsidiar o senso comum e as opiniões a respeito do Brasil, envolvendo, inclusive, apropriações de noções sócio-políticas por parte do amplo público consumidor da cultura. (Botelho, 2010, p. 61-62; Brandão, 2005, p. 244-245) Mas o estatuto do pensamento social e político brasileiro como objeto científico não comporta exclusivamente uma dimensão ativa sobre a sociedade. Ensaio e outras modalidades de conhecimento social não são “meras descrições externas da sociedade, mas também operam reflexivamente, desde dentro, como um tipo de metalinguagem da própria sociedade brasileira, como uma semântica histórica que participa da configuração de processos sociais mais amplos”. (Botelho, 2010, p. 61) Igualmente pode-se asseverar a propósito dos trabalhos acadêmicos dedicados ao pensamento brasileiro, possuidores de estatuto científico e condição sociológica similares.

Sendo uma “metalinguagem” da sociedade, a relação é de dupla face. O pensamento nacional a trata como objeto, mas sob a condição de ser produto dela. Reconhecer tal condição possui implicações teórico-metodológicas importantes. Esta dialética pensamento-sociedade é sintetizada por Brandão (2005, p. 232), ao atentar para “processos histórico-sociais dos quais – pensamento em pauta e forma de abordá-lo – são momento e expressão”.

A dimensão sociológica do pensamento brasileiro por vezes não tem sido ressaltada na área acadêmica dedicada ao pensamento social e político nacional. Motivos não faltam para esta lacuna existir no atual estado da arte de nosso campo de pesquisa. Historicamente as interpretações do Brasil foram reduzidas a derivações discursivas dos posicionamentos institucionais, sociais ou de classe de seus autores. As tentações dos esquematismos marxista, funcionalista e estruturalista são conhecidas. Daí a crítica de Brandão (2005, p. 242-243), que aponta não ser possível dar conta de teorias ou questões científicas exclusivamente através da investigação das situações de classe em jogo. Propõe, pois, “interpelar as ideias de determinados autores – aí sim, sem reducionismos – como momentos da constituição de atores específicos”. (Brandão, 2005, p. 243) Acrescento que tais atores variam: círculos políticos ou artísticos, grupos sociais ou culturais, instituições ou movimentos. Assim, o pensamento de determinado autor pode ser analisado como constituinte, também, da classe ou articulação societária de que faz parte. A dificuldade reside em averiguar o pensamento não apenas como determinante, mas também como determinado, buscando algum equilíbrio possível numa área que necessita, por razões científicas, garantir relevância epistemológica ao seu objeto. Fosse o pensamento mero derivado da sociedade, seria inviável. Sua dupla condição determinante/determinado, se superado aquele viés reducionista, pode reabrir oportunidades teóricas e analíticas. O diálogo entre uma cuidadosa sociologia dos intelectuais e os estudos do pensamento propriamente ditos seria capaz de tratar as ideias como “momentos não apenas constituídos, mas constituintes”. (Brandão, 2005, p. 244)

Neste diapasão, esboça-se aqui uma classificação sociológica do pensamento brasileiro que seja capaz de contextualizar com rigor os lugares sociais estimuladores da produção

intelectual. As classificações do nosso pensamento não são numerosas: Lynch registra que desde 1982, por ocasião de artigo de Sadek, não se fazia um balanço das investigações sobre o pensamento político nacional – até ele fazer o seu próprio. (Lynch, 2016, p. 75) Parece inexistir uma taxonomia a respeito do pensamento social e político brasileiro que observe com apuro os lugares sociais, institucionais ou de classe a partir dos quais nossos intelectuais visualizam o Brasil e, com isso, nele intervém com as armas do pensamento. Tais classificações têm sido objeto preferencial da ciência política – boa parte da literatura aqui revisitada possui a marca disciplinar correspondente. Entretanto, trato do pensamento social e político sem atentar para tais fronteiras, face à longa trajetória nacional de diálogo entre pensadores e cientistas, sociais e políticos.¹ Assim, retomo a terminologia original utilizada por Wanderley Guilherme dos Santos em seu trabalho inaugural da área de estudos da “produção teórico-social brasileira”: “imaginação político-social” ou “pensamento político-social”. (Santos, 1967, p. 182) Não será possível dar conta dos aportes teórico-metodológicos embaixadores das classificações dos autores ora analisados – vistas aqui sob prisma sociológico de inspiração marxista.

I. REVENDO ALGUMAS CLASSIFICAÇÕES DO PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO BRASILEIRO

Revendo classificações importantes dedicadas ao pensamento social e político brasileiro, pode-se efetuar aproximações significativas.² Se Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes, com suas “inteligibilidades distintas que ajudaram a criar para os ensaios”, como atesta Botelho (2010, p. 50), “ainda hoje se fazem presentes nas ciências sociais informando diferentes abordagens na área de pensamento social brasileiro”, impressionam as convergências estabelecidas a partir de mapeamentos posteriores – já do período aqui abrangido, da profissionalização das investigações científicas a respeito da produção intelectual a respeito do Brasil.

Lamounier (1977) e Sadek (1982) perfazem classificações parecidas sobre os modos de ler nosso pensamento, ainda que com pequenas variações terminológicas. Ambos destacam os paradigmas analíticos cientificista-institucionalista, nacionalista-historicista e classista. Lamounier acrescenta o autoritarismo esclarecido, enquanto Sadek o inclui como sub-tipo do enfoque nacionalista e adiciona outro, o conciliatório – que pode ser também relacionado ao parâmetro nacional. (Perruso, 2017, p. 13-15)

A oposição entre os enfoques cientificista-institucionalista e nacionalista foi desenhada com precisão por Santos (1967). O primeiro valoriza formas/procedimentos de elaboração do pensamento tendo como substrato a confiança iluminista na ciência – acadêmica – como vetor fundador da modernidade. O segundo reconhece nos conteúdos do pensamento, balizados necessariamente pela adequação à consolidação de uma nação – moderna, também – via protagonismo estatal, a medida de qualidade/validade da produção intelectual.

Note-se que o viés cientificista, explicitamente referido no primeiro enfoque analítico, também se encontra no segundo, que ressalta o enraizamento social – o “realismo” – do pensamento na modernização da nacionalidade sob direção de uma *intelligentzia* paraestatal vista como portadora de legitimidade científica para tanto. (Perruso, 2017, p. 14) Se Santos apontou com pioneirismo que o paradigma cientificista-institucionalista ensejava “uma interpretação

¹Tendo em vista, ainda, a experiência de ministrar as disciplinas Pensamento Social e Político Brasileiro I e II, na Graduação em Ciências Sociais da Ufrj, com Aparecida Maria Abranches; e a disciplina Sociologia da Cultura e dos Intelectuais, do Ppgcs-Ufrj, com Sabrina Parracho Sant'anna.

²Certas classificações (de Lamounier, Sadek, Brandão e Vianna) foram revistas em artigo anterior, são retomadas neste, resumidamente, e comparadas com outros mapeamentos de Santos, Lynch e Coser. Outros trabalhos serão analisados posteriormente.

positivista da história da ciência”, “epistemologicamente equivocada”, (Santos, 1967, p. 182; também Santos, 1970, p. 147), o paradigma nacionalista, do qual ele é um dos representantes maiores, não está imune também a uma inclinação positivista na reconstrução da história do pensamento.

Este autor, fundador de nossa ciência política acadêmica, foi o primeiro a mapear as maneiras de pensar o pensamento brasileiro e formulou, mais tarde, o enfoque do autoritarismo esclarecido, versão sofisticada do paradigma nacionalista. (Lynch, 2016, p. 77 e 98) Tal enfoque parte do pressuposto de que todo pensamento nacional se baseava no diagnóstico do atraso brasileiro, consistindo nos caminhos prognosticados para superá-lo rumo à modernidade capitalista a diferença fundamental dos nacionalistas – seguros da força demiúrgica do Estado – para os liberais doutrinários – adeptos convictos do mercado como instância universal do progresso. (Lynch, 2016, p. 97-98)

Santos, ao anotar a importância do liberalismo no pensamento brasileiro, possivelmente está indicando haver uma maneira liberal de pensar o pensamento nacional,³ na qual toda reflexão político-social seria mensurada por sua pertinência à ideologia de mercado produzida pelos liberais europeus e estadunidenses. Quanto mais distante desta estivesse, mais atrasado seria nosso pensamento. Aqui avulta uma polaridade paradigmática maior, entre nacionalismo e liberalismo, deixando em posição secundária o enfoque cientificista-institucionalista. Todavia, embora Lamounier seja um cientista político liberal (Lynch, 2016, p. 77 e 98), não incluiu, em sua classificação dos modos de ler nosso pensamento, uma vertente liberal. Sobre Santos, é nítida a identificação com a maneira nacionalista de analisar nossa produção intelectual que ele mesmo delineou enquanto autoritarismo esclarecido.

De qualquer forma, pode-se estabelecer um fundo cientificista comum às três formas de ler o pensamento social e político, na medida em que elegem Estado, mercado e ciência como entes da modernidade capazes de fazer-nos superar o atraso, inclusive no plano intelectual. É nesta direção que comenta Weffort: “Diante dos manifestos contrastes entre 'países avançados' e 'países atrasados' parece embotar-se a sensibilidade ideológica em geral para adquirir relevo uma 'sensibilidade moderna' que se pretende fundada puramente em juízos racionais e científicos.” (Weffort, 1980, p. 93)

Por fim, há o paradigma classista ou marxista, nomeado por Lamounier e Sadek mas também por Santos (1970, p. 140-144), bem como por Lynch (2016, p. 77 e 92-103) e Coser (2016, p. 32-33) em seus recentes balanços a respeito da trajetória do pensamento político brasileiro (ambos com forte recorte disciplinar). Este enfoque postula uma relação de condicionamento entre classe e pensamento.⁴ Nele, o referente da modernidade reside nas classes sociais típicas do capitalismo. Ao contrário dos outros paradigmas, porém, não mensura a performance do pensamento com vistas ao desenvolvimento capitalista enquanto finalidade, mas face a potencialidades emancipatórias ou anti-emancipatórias inscritas na produção ideológica de classes sociais em conflito desigual marcado pela dominação de uns sobre outros – os quais não necessariamente se circunscrevem às fronteiras da sociedade/comunidade nacional real ou imaginada, nem se prendem aos horizontes do sistema capitalista.

Seguindo Brandão (2005, p. 238-239), considero que as classificações dos modos de ler o pensamento brasileiro, elaboradas em formatação acadêmica por Santos e Lamounier, dão continuidade a trajetórias de vertentes deste mesmo pensamento – nacionalista e liberal,

³Tal possibilidade será investigada em artigo posterior. Talvez a obra de Faoro sintetize o pensamento liberal nacional bem como um modo liberal de analisar nosso pensamento. A respeito, veja-se Lynch, 2016, p. 81-82.

⁴Para um debate pertinente no marxismo: Williams, 1979.

respectivamente. Outros balanços estão submetidos à mesma condição de pertencimento ao pensamento brasileiro. No caso de classificações relativas ao pensamento, há a peculiaridade de cada uma delas lançar um olhar sobre todo universo do nosso pensamento (inclusive sobre outras classificações) sob o prisma da tradição a que se filia o intelectual acadêmico proponente. Como afirma Coser: “Tal movimento esteve presente no próprio objeto, desta maneira Oliveira Vianna, Guerreiro Ramos estabeleceram, também, os antepassados da família a qual pertenciam e os seus adversários.” (Coser, 2016, p. 1)

Igual raciocínio se aplica às classificações das correntes do nosso pensamento social e político. Ademais, é viável estabelecer correlações entre as vertentes do pensamento em si e os modos de percebê-lo, não obstante constituírem níveis analíticos desiguais.

Observando a classificação do pensamento político brasileiro em termos de linhagens traçadas por Brandão (2005), verifica-se a evidente afinidade entre o idealismo orgânico e a perspectiva analítica nacionalista registrada nos já citados trabalhos de Santos, Lamounier, Sadek e Lynch. Tal linhagem valoriza o Estado e a singularidade nacional, eixos pelos quais se aquilata historicamente o pensamento social e político brasileiro. O mesmo pode ser apontado na classificação de Werneck Vianna (1991) quanto às correntes de pensamento latino-americanas, no que tange ao iberismo. Quanto às linhagens antiaristocráticas do pensamento radical de classe média e do marxismo de matriz comunista delimitadas por Brandão, são tributárias de uma inspiração taxonômica classista (Lynch – 2016, p. 77 – anota a filiação marxista de Brandão).

A oposição entre as correntes de pensamento liberal e estatal-nacional – a “percepção dicotômica” constitutiva do pensamento brasileiro, como estabeleceu Santos (1970) – não se repete com nitidez no plano dos modos de pensar nosso pensamento. Nas classificações de Lamounier e Sadek não há uma maneira liberal de analisar nossa produção intelectual. Nas primeiras obras de Santos a respeito, de 1967 e 1970, também não, ao menos diretamente. Então é notável como o liberalismo nacional é visto antes como objeto do campo acadêmico de estudos do pensamento do que como sujeito histórico capaz de inspirar um modo de ler a produção intelectual brasileira. Do mesmo desnível não padecem nossos nacionalismo e marxismo-classismo, detectados igualmente nas classificações do pensamento (de Santos, Vianna e Brandão, bem como nos balanços de Lynch e Coser) e nas maneiras de pensá-lo (Santos, Lamounier e Sadek).

O marxismo e seu critério analítico classista nas reflexões sócio-políticas brasileiras, consagrados posteriormente por Schwarz (2001),⁵ foram objeto de reservas desde a fundação da ciência política universitária no país. Santos (1970, p. 140-144), Lamounier (1977, p. 346)⁶ e Sadek (1982, p. 7) denunciavam o perigo esquematizante de relacionar pensamento e classe, que tendia a retirar a autonomia das ideias. Numa sociologia dos intelectuais tal questão era colocada com menor ênfase. De qualquer maneira, foi com Brandão, segundo Lynch, que o campo de estudos do pensamento político nacional comportaria uma crítica mais sólida às chaves analíticas nacionalista (de Santos) e liberal (de Lamounier), retomando-se “o critério classificatório” “de fundo marxista que pressupunha as ideologias distribuídas por classes sociais, umas mais verdadeiras e progressistas que outras”. (Lynch, 2016, p. 102)

No enfoque marxista no pensamento brasileiro, uma problemática deve ser acrescentada: a que busca averiguar que classes e grupos são considerados suficientemente relevantes para se alçarem não apenas a objetos do pensamento, mas também como sujeitos inspiradores de ideias sócio-políticas significativas para compreender o país. (Perruso, 2017, p. 18) Com as primeiras

5“Ao vencedor as batatas” data de 1977.

6Ainda sobre Lamounier, ver Lynch, 2016, p. 99.

concepções antiaristocráticas do nosso pensamento, antes citadas, Brandão (2005, p. 236) preenche esta lacuna de maneira não-elitista, vislumbrando outras camadas sociais que não as dirigentes. Trilhando esta senda, sugiro uma classificação sociológica das interpretações sobre o Brasil.

II. ESBOÇO DE UMA CLASSIFICAÇÃO MATERIALISTA DO PENSAMENTO BRASILEIRO

Sob ótica teórico-metodológica, caracterizar lugares sociais típicos que, recorrentemente, sediam ou inspiram reflexões sócio-políticas a respeito do Brasil envolve reconhecer que todo “chão social é de consequência para a história da cultura”. (Schwarz, 2001, p. 76) Tais lugares ensejam uma espécie de ancoragem social ou institucional das ideias, através de processos nos quais determinados estratos intelectualizados, impactados por certas condições sociais e acontecimentos históricos, conferem nexos culturais e prioridade analítica a alguns fenômenos e questões em detrimento de outros. A mirada “distorcida” daí resultante, inevitável e necessária na produção do conhecimento científico, envolve fenômenos como “sobredeterminação pela teoria” e “subdeterminação pelo fato” no âmbito das teorias sociais gerais – que se verificariam também no pensamento social e político. (Perruso, 2015, p. 48-49)

Isto vale também para o próprio estudioso acadêmico do pensamento brasileiro. O que Coser (2016, p. 1) afirma para a ciência política – todo investigador deve ter em conta “as questões da sua contemporaneidade que o levam” a pesquisar um assunto ou fenômeno de seu interesse no passado de nosso pensamento – se aplica genericamente às ciências humanas. De modo correlato, deve-se concordar com Botelho (2010, p. 59): “uma interpretação fortemente interessada da realidade social pode produzir conhecimento sociológico relevante”.

Levando em conta os diferentes lastros sociais através dos quais se perspectivam intelectualmente os diversos agentes em interação na sociedade, é possível discernir tensionamentos e dilemas vividos por intelectuais na produção do pensamento. Dessa forma as ideias não são encaradas como que estando “num ambiente à parte, uma espécie de mundo das ideias” (Ricupero, 2013, p. 542), nem se desconhece que o “estabelecimento do significado dos textos não poderia ignorar as condições de sua produção intelectual”. (Lynch, 2016, p. 104) Em compensação, como evitar uma concepção determinista das ideias, que minimiza a autonomia da dimensão intelectual, nas leituras marxistas a respeito do pensamento?

A esta altura, estamos diante do velho embate entre os vieses analíticos internalista e externalista (Bourdieu, 2003), vigentes nos campos de estudos sobre pensamento/arte/ciência. Lynch na ciência política aponta esta “clivagem mais importante”: a abordagem textualista e filosófica foge “das limitações inerentes ao contexto político e social de elaboração da obra” por meio de “argumentos de ordem geral”, apresentando “alto grau de abstração, dedutivismo e generalização”; já a abordagem contextualista e historicista não separa “o exame do texto da referência à época e à sociedade em que foram produzidas”, estando “menos interessada na suposta sistematicidade ou coerência do texto analisado do que em entender como o autor reagia às diferentes interpelações de seu tempo”. (Lynch, 2016, p. 107) Nos termos de Botelho, na sociologia temos: “duas perspectivas metodológicas concorrentes”, a “analítica” e a “contextualista”, mas buscando-se sempre evitar “uma visão disjuntiva entre essas perspectivas”. Assim, é possível circunscrever a ambição deste artigo: “uma perspectiva 'contextualista' desempenha um papel especificamente metodológico na pesquisa dos ensaios de interpretação do Brasil” (Botelho, 2010, p. 62-63) – não só dos ensaios mas de todo pensamento brasileiro, creio.

Mas há também outro risco: “qualquer enquadramento contextual como um fim em si mesmo, malgrado as contribuições que possa trazer para a compreensão de movimentos mais

ampla da sociedade, tende quase sempre a um tipo de abstração analítica das obras/autores”. (Botelho, 2010, p. 59) Como evitá-lo? De início, tendo em mente que o “chão histórico” da “experiência social” deve ser devidamente “analisado”. (Schwarz, 2001, p. 78) Este lastro social é fonte de pesquisa para compreender as ideias, não de explicações tautológicas ou teleológicas. Assim se pode mensurar como clivagens de classe, e outras, circunscrevem ao mesmo tempo que potencializam a produção intelectual. Em seguida, na medida em que os lugares sociais aqui propostos sejam analisados em interface com os “conteúdos” dos pensamentos por eles impulsionados, de modo a evidenciar congruências recorrentes. Pois se “o (estudo do) pensamento político-social foi capaz de formular ou de discriminar (...) formas de pensar extraordinariamente persistentes no tempo” (Brandão, 2005, p. 236), os processos intelectuais associados àqueles lugares também se mostram resistentes na sociedade brasileira. Nas palavras de Santos (1970, p. 145): “a percepção política decorre de um contexto cultural que fornece o padrão latente de análise”; tais padrões “se desenvolveram historicamente, tornando-se estáveis no tempo, após adquirir lugar preponderante na cultura”. Tal contexto cultural remete a “um conjunto de valores que formam um argumento, valores estes que ultrapassam um contexto histórico singular, reunindo, desta maneira, autores de épocas distintas”. (Coser, 2016, p. 1) Mas como se tornaram estáveis no tempo e ultrapassaram um contexto singular? Pela contínua socialização cultural e política de novas gerações intelectuais em espaços sociais notavelmente duradouros – que oferecem diferentes sinalizações e instrumentais pelos quais “as pessoas observam, organizam e representam a realidade política” (Santos, 1970, p. 145) – e social.

Desta forma pode ser ponderada a “sustentação social e política” de uma ideologia (Vianna, 1998, p. 181). Ou observada a “estrutura” da “imaginação política, a saber, a disposição interior dos formadores de opinião”, isto é, os “determinantes da fonte da mensagem” (Santos, 1970, p. 138), em vez de classificar superficialmente “os autores segundo as características manifestas dos textos que produziram” (Santos, 1967, p. 187) – como se totalmente transparentes e conscientes fossem o processo de produção intelectual e a relação dos autores com suas reflexões. Ou, ainda, pode ser diagnosticada quando “a experiência da história empurrou uma parte da intelectualidade a se desapequenar” (Schwarz, 1998, p. 110), propiciando um engajamento.

Esboça-se aqui então uma classificação do pensamento brasileiro que mire os lugares sociais de produção e de inspiração das reflexões sócio-políticas sobre o Brasil. Tais lugares ou espaços sociais, capazes de estimular ou acolher vertentes fundamentais do pensamento social e político, seriam: o mercado; o Estado-Nação; a universidade e instituições assemelhadas; as classes e movimentos sociais de extração popular.

O mercado é identificado como o espaço social conformado pelo desempenho do espírito do capitalismo em chave weberiana. (Habermas, 1987) É um dos vetores maiores do surgimento e expansão da modernidade até hoje. E alavancou a formulação da auto-explicação primária da sociedade moderna, o liberalismo burguês, fundado em perspectivas teóricas individualista, utilitarista e pluralista (Sahlins, 2007, p. 302; Coser, 2016, p. 24-25), tão claras em pensadores clássicos como Stuart Mill. A política e a democracia, neste sentido, implicam uma sociedade civil constituída de “grupos formados por indivíduos auto-interessados que disputam o Estado com o objetivo de garantir o benefício próprio”. (Coser, 2016, p. 26). Apesar de ser discutível a existência do mercado em sua concepção típica-ideal entre nós enquanto tivemos escravidão no Brasil, foi dominante a importação de ideias liberais – o que gerou, inclusive, o incômodo de nossas ideias serem intuídas como “fora do lugar”, remetendo a uma visão dualista da sociedade nacional. (Schwarz, 2001, p. 59-61; Arantes, 1996, p. 14-16)

O Estado-Nação é entendido como o espaço social composto por estruturas institucionais que funciona tendo em vista o exercício de um poder político, mediante uma

organização burocrática ou que simula a burocracia. Ele também configura decisivamente, junto com o mercado, as sociedades modernas e contemporâneas. (Habermas, 1987) Mercado e Estado são lugares que privilegiadamente sediam ações do tipo instrumental. As ideologias e teorias normalmente associadas a agentes estatais, ou inspirados pelo Estado, são: nacionalismo, positivismo, funcionalismo, conservadorismo, tradicionalismo, reformismo e populismo. É comum nestas orientações político-sociais o pressuposto de que ocupantes de postos estatais não representam “interesses de grupos sociais” específicos mas o “interesse público em abstrato”. Tal pressuposto se assenta numa concepção de “*política científica*”, vista como tecnicamente mais eficiente do que o confronto de interesses e o “debate de ideias” que idealmente constituiriam a democracia liberal. (Coser, 2016, p. 19 – itálico do autor) Este, sem dúvida, é o território perfeito para a ação de uma *intelligentzia* artífice da nação, qualificada para “uma ação intencional, guiada pela razão de homens de Estado capazes de distinguir interesses particulares e imediatos do interesse bem compreendido, inacessível aos atores da sociedade civil”. (Coser, 2016, p. 26) De maneira similar ao mercado, é problemático delimitar o momento em que o Brasil passou a ter um Estado em feição moderna, mas, analogamente, os Estados-Nação dos centros dinâmicos do capitalismo mundial foram vistos como exemplares pelos intelectuais. Mas diferentemente desses Estados, nossas “instituições políticas teriam a marca das concepções organicistas conduzindo à afirmação da racionalidade burocrática e do Direito Administrativo em detrimento da ordem racional legal e do Direito Civil” (Coser, 2016, p. 5) – estes últimos mais afeitos à dimensão do mercado.

As universidades e instituições assemelhadas, constitutivas do campo acadêmico como se conceitua a partir de Bourdieu (2003; 2011), são compreendidas como o espaço social consagrado, na contemporaneidade, à produção do conhecimento legitimado socialmente enquanto ciência – esta, outro elemento vertebrador da modernidade, desde o Iluminismo. No mundo universitário, seus membros, professores/pesquisadores, possuem significativa mas variável autonomia diante de outros poderes sociais, como o econômico (advindo do mercado) e o político (referido ao Estado-Nação). Por isso, também, a produção intelectual acadêmica é caracterizada por grande variedade teórica e ideológica. A par desta diversidade, é expressiva a marca institucional do pensamento confeccionado academicamente. É difícil investigar o pensamento social e político sem fazer alguma referência ao lugar que o produz profissionalmente, em escala industrial; isto é, sem levar em conta o caráter social de sua elaboração. As obras científicas caracterizam-se pelo desinteresse na aplicação imediata do conhecimento construído – embora isto possa ser relativizado. (Lynch, 2016, p. 87) Além disso, estímulos intelectuais originados de indivíduos ou grupos sociais referidos às esferas do mercado, do Estado-Nação ou de outros lugares sociais atravessam a Academia. As universidades podem ser um lugar social de alavancagem do pensamento brasileiro que possua estatuto epistemológico inferior aos outros aqui propostos. Na história nacional, desde os anos 1930 nossas universidades foram se expandindo e se consolidando.

Por fim, ao destacar classes sociais e movimentos populares numa classificação – que se pretende materialista – do pensamento brasileiro, nota-se a pequena visibilidade dos estratos historicamente subalternizados em muitas interpretações do país. Nosso pensamento, elaborado no contexto de uma sociedade originalmente escravista e até hoje extremamente desigual, tendeu a ser investigado elegendo-se, como objetos mais relevantes, intelectuais partícipes de círculos socialmente elitizados. As movimentações dos “de baixo”, no entanto, foram aos poucos mudando este quadro, mostrando-se suficientemente fortes para impactar o campo intelectual.

Esta quase invisibilidade deve-se também à percepção majoritária do “atraso” e da “subalternidade” da sociedade nacional em nosso pensamento político, conferindo-lhe “uma conformação temática e estilística específica” (Lynch, 2016, p. 82-83) – em menor grau o mesmo

se deu no pensamento social. As disputas intelectuais se erigiam em torno de dois caminhos alternativos para se chegar à modernidade: a já mencionada “percepção dicotômica”, na qual liberais e nacionalistas desenvolviam “a mesma abordagem polarizada” mas cada qual com “uma persuasão distinta”. (Santos, 1970, p. 153) Ocorre que tal dicotomia tinha como pano de fundo o apassivamento real das classes populares ou sua subestimação epistemológica/analítica no plano das ideias sócio-políticas. Mesmo quando esteve em jogo rivalidades político-ideológicas vizinhas à polaridade direita/esquerda, se circunscreviam a oposições entre elites intelectuais – caso, por exemplo, da disputa que opôs Guerreiro Ramos e Roland Corbisier a Hélio Jaguaribe, Anísio Teixeira e Roberto Campos, no Iseb – Instituto Superior de Estudos Brasileiros. (Coser, 2016, p. 39)

O capitalismo brasileiro possui uma baixa propensão à inclusão econômico-social. O mercado tem sido monopolizado por setores burgueses enquanto espaço social de articulação do pensamento. Diferente é o caso do Estado-Nação: o pensamento nacionalista muitas vezes tratou com atenção nossas classes populares, desdobrando-se em práticas estatais mais ou menos incluídas por meios corporativos e assistenciais. (Coser, 2016, p. 19-20) Mesmo assim, tais iniciativas, referidas ao planejamento econômico-social do capitalismo, reservaram postos secundários para quem não fazia parte dos setores tradicionalmente dominantes. Este contínuo atributo hierárquico da sociedade brasileira unia, conquanto haja nuances, intelectuais pró-mercado e pró-Estado-Nação; ilustrando: apenas o pensamento marxista explicitou a questão agrária, decisiva em nossa estrutura social, com urgência reformista. (Coser, 2016, p. 30) Já as universidades brasileiras sempre progrediram lentamente quanto à acessibilidade pública.

Não à toa, no pensamento brasileiro, um dos primeiros autores a ressaltar “a exclusão social das classes subalternas” foi Schwarz (Coser, 2016, p. 4), típico intelectual acadêmico. A progressiva agitação histórica popular certamente influenciou emergentes segmentos sociais que se intelectualizavam em padrão universitário. Propõe-se aqui, então, movimentos sociais de extração popular (constitutivos de um mundo da vida habermasiano), que contestam de múltiplas formas a tentacular desigualdade nacional (de classe, étnica, de gênero, etc), como lugar social por excelência a ancorar reflexões sócio-políticas críticas da ordem capitalista – as quais podem ser marxistas ou não, formuladas por intelectuais de origem popular ou não.

III. PENSAMENTO BRASILEIRO E SUAS CLASSIFICAÇÕES NA ÓTICA DE SEUS LUGARES SOCIAIS

O mercado como fomentador de uma interpretação do Brasil se expressa exemplarmente na obra de Faoro, paradigma da leitura liberal no pensamento social e político. Nela, a política é simetrizada ao mercado; o Estado é comparado pejorativamente à empresa privada, concebido como autônomo em relação aos grupos sociais e responsabilizado pelo atraso brasileiro; nossa modernidade é mensurada pelo espraiamento do espírito do capitalismo pela sociedade; o indivíduo-cidadão é valorizado mas em perspectiva elitista. (Faoro, 1958, p. 9-10, 39-45 e 261-263) O universalismo ou cosmopolitismo (Lynch, 2016, p. 88) desta perspectiva analítica é nítido, inclusive na inspiração política: as modernas sociedades liberais como meta acessível ao mundo. Em contrapartida, o exame crítico das mazelas nacionais por Faoro é singular e original.

O “estamento burocrático” é denunciado por evitar o funcionamento idealmente liberal da democracia – “nossas pobres eleições sofrem todos os golpes da influência governamental, os votos são comprados em massa ao eleitor pobre” – e por corromper a imaginada eficiência do Estado moderno, já que o “acesso aos empregos públicos, acima dos níveis inferiores, são exclusividade das clientelas políticas, não raro dos donos do 'cabresto' eleitoral”. (Faoro, 1958, p. 264-265)

Tal diagnóstico impressiona pela persistência histórica (até hoje a direita liberal conservadora o reproduz discursivamente) e pela “ideia fora do lugar” – a mesma direita sempre utilizou-se destes expedientes clientelistas, anunciados na interpretação clássica do coronelismo por Victor Nunes Leal (1978, p. 38). Nosso “capitalismo político” se eximiria do mercado para seu desempenho, acarretando patrimonialismo igualmente perene na trajetória brasileira: “O Estado-providência, que tutela os interesses privados, distribui os favores, distingue com privilégios e postos” promove “nas massas a consagração do bom príncipe, protetor do bem-estar dos desvalidos.” (Faoro, 1958, p. 267)

A saída deste círculo vicioso se daria pela ação do indivíduo moderno, exercendo uma cidadania livre desses liames sociais paraestatais, pré-modernos. Na leitura liberal brasileira há registro da conflituosidade político-social, mas pintada conservadoristicamente em cores ético-morais (Santos, 1970, p. 144 e 154; Lynch, 2016, p. 88), dado o individualismo metodológico inerente ao liberalismo. Por outro lado, a abstração conceitual do indivíduo se afina com o formalismo analítico e propositivo dos liberais brasileiros (Brandão, 2005, p. 248). Este indivíduo moderno, obviamente espelhado no burguês atuante no mercado, revela o viés de hierarquização social de nosso liberalismo: as classes populares restam desempoderadas num universo social assim concebido – e a exploração do trabalho oculta-se como é regra no capitalismo. (Schwarz, 2001, p. 60) Essa hierarquização caminha junto a uma naturalização da modernidade, a qual deve ser inexoravelmente anuída pelos grupos sociais, sob pena de estagnarmos no atraso histórico diante do capitalismo mundial. (Faoro, 1958, p. 42-43)

A persistente leitura liberal do mundo social enquanto mercado, onde interagem democrática e livremente indivíduos e grupos em função de seus interesses, é traduzida no plano taxonômico do pensamento por Lamounier, que adotou, conforme Lynch (2016, p. 88), o “critério” da “liberdade” para analisar os eixos interpretativos a respeito do Brasil.

Assim como no que tange ao mercado, a referência em chave positiva na modernidade capitalista também é pressuposto no caso do Estado-Nação como *locus* de produção/inspiração do pensamento social e político. Nas reflexões estatais-nacionais, bem como em certo marxismo nacional influenciado por concepções desenvolvimentistas, a aposta intelectual reside na centralidade do Estado na condução da nação rumo ao capitalismo avançado.

Tal aposta foi sumariada de modo notável por outro fundador da ciência política acadêmica brasileira (Lamounier, 1977, p. 348 e 357-371) como “ideologia de Estado”. Ele registra ainda o quão inovador era o pensamento autoritário do início do séc. XX, por responder oportunamente à crise do liberalismo clássico pré-1929 e de seu “Estado gendarme”, superado pelo “Estado intervencionista” que a mesma ideologia ajudou a criar no Brasil, modernizando-o. Assim, um dos ideólogos de Estado, Azevedo Amaral, apontava, segundo Santos (1970, p. 154), “a relação existente entre o autoritarismo e os gigantescos estados industriais modernos, as bases sociais do moderno autoritarismo, o papel proeminente das elites tecnocráticas nos estados industriais”. Tratava-se do “ideal de modernidade erigido na periferia à condição de razão de Estado”. (Lynch, 2016, p. 83)

Essa reação ideológica e política anti-liberal envolvia a importação de novas ideias europeias – positivistas, organicistas, românticas, historicistas, elitistas, corporativistas, fascistas. (Lamounier, 1977, p. 345-346 e 361-362) Uma delas era o funcionalismo durkheimiano e sua confiança no papel destacado da ciência e do Estado na modernização da França. (Vargas, 2000) Quem corporificaria o amálgama entre conhecimento da realidade nacional e ação estatal senão elites políticas e burocráticas, configuradoras de uma *intelligentzia* modernizante, a planejar o futuro, sem a aleatoriedade expressa pela (des)ordem do mercado? Para tanto, desenvolveram a auto-imagem de um setor intelectualizado e politizado desconectado dos demais grupos sociais

ordinários, incapazes de enxergar além de seus interesses mais imediatos ou mesquinhos. Neste ponto é emblemático Alberto Torres, ao indicar a incapacidade de nossas elites liberais na construção/modernização nacional, imersas na estreiteza de seus interesses de classe. (Coser, 2016, p. 27)

Esse viés cientificista presente no pensamento de orientação estatal-nacional (“concepções 'científicas' da política” - Lynch, 2016, p. 89), no entanto, foi acompanhado por outra vertente ideológica que se vinculou ao espaço social do Estado-Nação, de tendência quase oposta. O romantismo, definido por Löwy (2008, p. 12-16) como uma matriz de pensamento crítica da modernidade capitalista, se perfila à direita (conservadorismo, tradicionalismo) – prevalecente no Brasil (Lamounier, 1977, p. 362) – e à esquerda (utopismo, revolucionarismo) no espectro político-ideológico. Ele promove uma visão nostálgica das sociedades pré-capitalistas, que seriam o território dos afetos e dos valores comunitária e organicamente compartilhados, o inverso da racionalização e desencantamento do mundo moderno. Schwarz (2001, p. 73) indica que em fins do séc. XIX Sílvia Romero trazia ao país tendências de pensamento europeias como o romantismo e o naturalismo.

As raízes sociais do tradicionalismo no pensamento brasileiro, que podem coadunar com o romantismo europeu, foram ilustradas por inúmeras situações. Trabalhos clássicos de Leal, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Maria Sylvia de Carvalho Franco demonstraram que “as relações de dominação política não se sustentam sem uma base social de legitimação”. (Botelho, 2010, p. 60) Por que tais relações de “mandonismo”, de “favor” e outras, denunciadas pelos discursos liberal e marxista, parecem tão autênticas em nossa sociedade? Porque, no limite, o Brasil precede à modernidade. Nossa falta de afinidade com o capitalismo clássico se baseava na impossibilidade de gerar modernos conflitos de classe, se desdobrando no amparo paternalista do mais forte diante do mais fraco, como entendia Oliveira Vianna. (Coser, 2016, p. 29) Sendo assim, nossa formação sócio-econômica originalmente pré-capitalista afinou-se, no andamento da modernização, com um romantismo ideologicamente mais conservador. Talvez nosso organicismo de origem tenha alavancado socialmente uma seleção de ideias, dentre as disponíveis no arsenal ideológico europeu anti-iluminista, mais afeitas à tradição. Ou nosso *a priori* pré-capitalista tenha feito do Brasil terreno tão propício para se produzir um romantismo autêntico quanto a Alemanha do tempo de Herder. (Perruso, 2005, p. 41) Explicar-se-ia então a força das visões orgânico-corporativa e paternalista da sociedade e do conflito social em nosso pensamento de sintonia estatal-nacional.

Em outro patamar societário, modernas práticas institucionais de inspiração estatal-nacional atualizavam tradicionais relações de dominação, garantindo a precedência do Estado sobre a sociedade civil, através de cooptação corporativista de grupos sociais e atores políticos, que não exprimiriam seus interesses “livremente” pelo mercado. Assegurava-se a identificação entre nação e Estado. (Coser, 2016, p. 5 e 29-30)

Assim romantismo tradicionalista e cientificismo positivista superaram seus distintos pressupostos teóricos, convergindo na oposição anti-liberal, julgado inaplicável à realidade brasileira.

O pensamento de embocadura estatal-nacional, na metade do século XX, faz inflexão democrática, convertendo-se no nacional-desenvolvimentismo populista (para usar o conceitual uspiano), cepalino, de ênfase anti-imperialista mais nítida, expresso intelectualmente pelo Iseb. Guerreiro Ramos e Jaguaribe – fora do Iseb, Celso Furtado – sucediam a Alberto Torres na busca do convencimento das elites “progressistas” quanto à urgência da industrialização modernizante. (Santos, 1970, p. 150; Lynch, 2016, p. 91-92)

Inversamente à produção intelectual pró-mercado, os raciocínios organicistas e funcionalistas (Perruso, 2017, p. 23) conectados ao Estado-Nação promovem a responsabilização do mercado pelos problemas nacionais. De fato, nossos liberais se mostravam incapazes de implementar a industrialização e hostis à superação da dependência do latifundismo monocultor exportador. (Santos, 1970, p. 150) Outrossim, a reflexão sócio-política estatal-nacional privilegia epistemologicamente as sociedades nacionais, concebidas como totalidade maior que a soma das partes, de maneira que conflitos intra-nacionais tendem a ser subestimados metodologicamente em favor das contendas entre nações e seus Estados. Existe, portanto, a conjectura de uma harmonia possível no interior do Estado-Nação. Tal fenômeno se verifica inclusive no marxismo pecebista próximo do isebianismo (de Nelson Werneck Sodré e Alberto Passos Guimarães), que secundarizava uma análise baseada nas classes sociais em favor de uma calcada no protagonismo de Estados-Nação. (Perruso, 2017, p. 24) Em meados dos anos 1950-60, o marxismo uspiano foi elaborando a crítica ao pensamento estatal-nacional. Weffort registrava que a noção de “povo”, substrato da sociedade nacional moderna, ocultava contradições de classe e pressupunha sem base factual a constituição de uma comunidade nacional. (Weffort, 1980, p. 37-38) Francisco de Oliveira denunciava que nosso populismo nacional-desenvolvimentista ignorava as oposições entre classes sociais, conferindo maior relevância analítica à oposição entre nações. (Oliveira, 1972, p. 8)

A obra de Furtado ilustra com exatidão uma interpretação estatal-nacional do Brasil. Ele demarca que a “unidade nacional” principia na época colonial com a transferência do governo português para o Rio de Janeiro – ainda que à época não fôssemos nem capitalistas nem independentes, as forças estatais eram coesionadoras da sociedade nacional, o que não ocorria com os interesses econômicos privados. (Furtado, 2007, p. 143-144) De igual maneira era observado em relação aos cafeicultores paulistas: “Desde cedo eles compreenderam a enorme importância que podia ter o governo como instrumento de ação econômica.” Se bem que pondere também: “não é o fato de que hajam controlado o governo o que singulariza os homens do café”, mas sim que, havendo “consciência clara de seus próprios interesses”, tenham “utilizado esse controle para alcançar objetivos perfeitamente definidos de uma política”. (Furtado, 2007, p. 172) Ainda que encontremos um critério analítico de classe nesta passagem (os interesses de setores dominantes), o predomínio ontológico reside nas políticas estatais.

No caso brasileiro, vários atores políticos, mesmo vinculados à esquerda, reconhecem que a orientação político-ideológica estatal-nacional centrava-se no desenvolvimento capitalista do país, sem hegemonia liberal, a partir de aliança policlassista composta por burguesia nacional, pequena burguesia, proletariado e campesinato. Para Raimundo Santos, não apenas “o Iseb, o trabalhismo e áreas cepalinas” operavam nesta direção, mas também o Pcb (Partido Comunista do Brasil) em parte de sua trajetória. Dirigentes pecebistas prometiam não dificultar a unidade nacional, assumindo-se enquanto “esquerda positiva” capaz de “exercer função nacional”. (Santos, 2012, p. 21, 29 e 33) Amortecia-se o conflito de classe típico entre capital e trabalho em nome da política desenvolvimentista sob égide do Estado-Nação (por sua vez dirigido pela *intelligentzia* edificadora do país, aparentemente destituída de interesses próprios...). Era desejável a harmonia entre classes – progressistas – em nome da modernização de toda sociedade nacional. Esta era mais merecedora de atenção por parte do pensamento de inspiração estatal-nacional do que os interesses das classes, notadamente as populares.

A chave metodológica estatal-nacional do pensamento social e político brasileiro se expressa, no plano taxonômico de nossa produção intelectual, através dos mapeamentos elaborados por Santos e Lynch (este último bem mais recente).

A demarcação nacional fundamenta a própria definição reconhecida de pensamento político: “autores ou obras pertencentes a uma determinada nacionalidade”. (Lynch, 2016, p. 81)

O que parece óbvio ou simplesmente empírico; entretanto, nesta acepção não são visíveis outros marcadores sociais, como os de classe – não haveria pensamento social e político de determinada camada social? A definição se completa logicamente com outra assertiva: “sem pensamento político, a comunidade política não poderia ser organizada e tampouco existir”. (Lynch, 2016, p. 81) Aqui fica explícito o pressuposto de uma sociedade conformada politicamente pelas fronteiras e regramentos legais do Estado-Nação, assentado legitimamente numa comunidade – realmente existente, não apenas imaginada. Fraturas sociais e de classe são de antemão postuladas como epistemologicamente menos relevantes do que uma unidade maior, ensejada comunitária e estatalmente. Com tal critério analítico estatal-nacional se conclui coerentemente que, no caso brasileiro, as ideias políticas são concebidas “no contexto de diferentes momentos da construção nacional de sua sociedade periférica”. (Lynch, 2016, p. 82) No campo do pensamento, parece ficar de fora da mirada investigativa perceber que classes dominam e que classes são dominadas através dos processos de construção nacional. Por conta deste imperativo intelectual, a história do pensamento político brasileiro iniciar-se-ia apenas com o país independente politicamente. (Lynch, 2016, p. 87) Mas não haveria imaginação sócio-política no Brasil colônia? Havendo grupos e classes sociais – resistindo à escravidão ou tramando a independência política, por exemplo – não haveria vida cultural e intelectual? Corre-se aqui o risco de ignorar “o patrimônio cultural brasileiro”, encarado erroneamente como “repositório exclusivo de servidões intelectuais” - crítica elaborada por Santos ao paradigma cientificista-institucionalista aqui direcionada ao próprio critério intelectual estatal-nacional por ele consagrado. (Santos, 1967, p. 189)

No prisma estatal-nacional de pensar sobre as ideias, são elas visualizadas circulando antes entre Estados-Nação do que entre grupos e classes sociais – propiciando uma lacuna analítica. A dependência intelectual se dá em relação a “modelos culturais europeus, que hierarquizavam e definiam os lugares e os papéis das nações a partir de uma concepção evolucionista e teleológica do processo histórico”. (Lynch, 2016, p. 83) Não se indaga, com alguma centralidade, a respeito dos marcadores sociais e de classe desses modelos culturais, bem como sobre que círculos de sociabilidades, entre nós, os recepcionavam. Da mesma maneira, ainda quanto ao pensamento político, é notada a precedência intelectual dos “estudiosos dos países centrais” (Lynch, 2016, p. 83), sem destacar a vinculação deles a tal ou qual grupo social/político/cultural em suas nações de origem. Indubitavelmente, “autores periféricos leem os cêntricos como autoridades que lhes poupariam o trabalho de descobrir por si mesmos a verdade da arte e da ciência” (Lynch, 2016, p. 84), mas este fato não impedia intelectuais brasileiros de combaterem-se uns aos outros em nome de diferentes ideias europeias, que talvez expressassem diferentes motivações/articulações societárias. E é verdade apenas parcial que “a referência às obras europeias conferia prestígio a quem a fazia, sendo demonstração de cultura e capacidade intelectual” (Lynch, 2016, p. 84), pois, sem dúvida, um pensador brasileiro elitista, conservador ou liberal, não recebia amistosamente a importação de ideias – “alienígenas” – marxistas ou anarquistas...

Considerando a força da perspectiva estatal-nacional no campo intelectual, é compreensível que os temas do pensamento político brasileiro – talvez em menor grau do pensamento social – orbitem o “diagnóstico do atraso, da barbárie, do retardo ou do subdesenvolvimento nacional e do imperativo do progresso, da civilização, da evolução ou do desenvolvimento” (Lynch, 2016, p. 84) em detrimento de confrontos entre projetos societários opostos, emancipatórios ou não, ou mesmo anti-capitalistas/socialistas. Prevaleceu a rivalidade política entre liberais e nacionalistas, os primeiros defendendo um caminho universal para a modernidade, os segundos propugnando que “cada país possuía um caminho próprio na construção de uma sociedade liberal e moderna”. (Coser, 2016, p. 26) Esta convicção acompanha uma leitura otimista da realidade nacional, que infere ser possível convivência produtiva dos

grupos componentes da sociedade sob o teto do Estado-Nação modernizante. Assim, nossos nacionalistas progressistas nem sempre vêm com bons olhos o “modelo de representação política calcado no conflito” (Coser, 2016, p. 26), que impediria uma política estatal harmoniosa de modernização interna da nação e de resistência aos “interesses econômicos estrangeiros”, como defendia Alberto Torres. (Coser, 2016, p. 27)

Santos (1970, p. 144) aponta que liberais e nacionalistas visualizam conflitos na cena pública com diferentes ênfases (aqueles numa chave individualista e moralista, os últimos em perspectiva sócio-econômica).⁷ Todavia, ambas tradições supõem aprioristicamente que os espaços sociais a que são filiadas dão conta da resolução dos conflitos de maneira eficiente nos quadros do capitalismo e da democracia. Os primeiros via mercado, os segundos via Estado-Nação. Nos dois casos o conflito capital-trabalho é subordinado analiticamente.

Por fim, não se pode perder de vista que a intelectualidade estatal-nacional, ao se debruçar sobre o país e interpretá-lo levando em conta “as circunstâncias particulares do Brasil” (Lynch, 2016, p. 89), se colocava na dianteira em relação aos pensadores liberais – universalistas na aparência, eurocêntricos em essência. Porém, a adoção de “um ponto de vista político nacional” (Lynch, 2016, p. 89 – também p. 82-83) não deve ocultar o caráter “internacional” do nacionalismo político-intelectual: estamos diante de tendência comum a sociedades nacionais localizadas nas periferias de diferentes momentos históricos do capitalismo mundial.

O mundo acadêmico-universitário, entendido aqui como um terceiro lugar social de alavancagem do pensamento brasileiro, é espaço de profissionalização que confere nexos existenciais particulares a uma camada social intelectualizada, dotada de valores meritocráticos e pluralistas e ciosa do rigor dos procedimentos científicos.

O insulamento acadêmico referido à autonomia dos intelectuais universitários, que os liberta de algumas – não de todas – determinações advindas dos capitais econômico e político, é sentido diretamente pelos pensadores brasileiros e percebido analiticamente pela sociologia dos intelectuais. Verifica-se, por exemplo, nas reflexões de Schwarz, ao quase perfazer abstração da desigualdade material existente entre os pioneiros do marxismo uspiano: “em vez de atrapalhar, contribuía para nos dar o sentimento de primazia do interesse intelectual e político”. (Schwarz, 1998, p. 100) No mesmo esquadro, ressalta a distância que esse emergente marxismo mantinha das matrizes liberal e estatal-nacional do pensamento brasileiro, ao afirmar que seu círculo intelectual não vivia “em contato com o mundo dos negócios nem com as vantagens do oficialismo”. (Schwarz, 1998, p. 102) Inversamente, o insulamento cobrava um “preço alto em alienação e embotamento”. (Schwarz, 1998, p. 103)

Por conseguinte, a performance social dos intelectuais acadêmicos tende a ser antagônica à da *intelligentsia* vinculada ao Estado-Nação – ao menos no Brasil assim sucedeu. A *intelligentsia* de vocação estatal-nacional caracteriza-se pela heteronomia intelectual, visto que perfila-se ao que é pautado pelo Estado-Nação com o qual se identifica. Assim, não são discretas as críticas de universitários marxistas à intelectualidade populista por eles mesmos conceituada. Recorro novamente a Schwarz, que registrava o “clima de corte que marcava a *intelligentsia* encostada no desenvolvimentismo governamental”, tão diverso de seu espaço acadêmico, verdadeiro “mundo à parte, que pouco sofria o confronto das correlações de força reais, pelas quais tínhamos franca antipatia”. (Schwarz, 1998, p. 102)

Ilustramos apenas com Schwarz as distinções forjadas no pensamento brasileiro pela ascensão da produção intelectual de feitiço acadêmico – que cedo foi registrada nas classificações

⁷Na verdade a perspectiva liberal também desenha uma conflituosidade sociológica, conforme já visto: Estado burocrático e clientelista *versus* mercado ágil e eficiente.

elaboradas por Santos, Lamounier e Sadek. Tal produção é mais ampla e plural do que o marxismo que dela faz parte. Ocorre que foi o marxismo uspiano o mais contundente a criticar – e mesmo deslocar – a hegemonia de nossas reflexões sócio-políticas de orientação estatal-nacional. Certamente só pôde fazê-lo em consonância com movimentações sociais, políticas e culturais de inspiração popular, que abalavam o Brasil nos anos 1950-60. O campo acadêmico, ao ancorar um certo pensamento social e político, se mostra singular ao imbricar seu impulso reflexivo específico com outros, como o oriundo de movimentos sociais. Este encontro entre nós acabou propiciando uma ciência política e social marxista “de outro corte, acadêmica e antinacionalista”. (Lynch, 2016, p. 92)

IV. MOVIMENTOS E CLASSES POPULARES EM INTERFACE COM O PENSAMENTO BRASILEIRO

É notória a presença pouco expressiva das classes populares e de seus movimentos sociais no pensamento brasileiro, pelo menos até os anos 1970/80. Schwarz menciona “a opção pelos de baixo” refletida no temário do marxismo uspiano: “o negro, o caipira, o imigrante, o folclore, a religião popular”. (Schwarz, 1998, p. 104) Trabalhos clássicos anteriores, acadêmicos ou não, poderiam ser lembrados como exceções à regra.

Na trajetória majoritária do pensamento social e político encontram-se avaliações negativas quanto à contribuição das camadas subalternizadas na construção do que seria o Brasil – seja em sua face liberal seja na estatal-nacional. Do lado liberal mais conservador, Alcindo Sodrê entendia que era tarefa das elites civilizar “o povo sem educação política”; através de instituições modernas os estratos populares abandonariam seu “primitivismo político”. (Santos, 1970, p. 154) Tavares Bastos acautelava-se diante das classes “rudes”. Para Oliveira Vianna era impossível às instituições liberais fazer progredir as aptidões políticas e intelectuais nacionais. E Azevedo Amaral alertava sobre a irracionalidade e o emocionalismo das multidões. (Coser, 2016, p. 14, 27 e 29)

Leal, no seu clássico *Coronelismo, enxada e voto*, comenta sobre a “impossibilidade” de formação de lideranças políticas no campesinato brasileiro, classe descrita como sendo composta por “seres quase sub-humanos”. (Leal, 1978, p. 22-23 e 56) Sua preocupação social com as péssimas condições de vida dos setores populares rurais não se desdobra em percepção positiva ou esperançosa quanto a possível protagonismo político deles – o que é recorrente em outros autores quanto aos demais estratos “de baixo” de nossa sociedade. Em compensação, ele revela que o segredo do coronelismo se desnuda na dependência que nossos setores políticos dirigentes tem do “voto de cabresto” dos trabalhadores do campo, mediado pelos coronéis. (Leal, 1978, p. 20-23) Assim, colocava em firme patamar o papel de nossas classes populares no funcionamento e na explicação do país em sua dura escalada pela modernização e democratização.

Mesmo na obra de um pensador marxista como Prado Jr., que inspirou reflexões propugnadoras da centralidade da classe trabalhadora na interpretação do Brasil, registram-se passagens relacionadas à invisibilização de setores subalternizados que nos constituíram desde tempos coloniais. Em seu *Formação do Brasil contemporâneo* pode-se ler a definição de “território primitivo e vazio que é a América”. (Prado Jr., 1994, p. 15)

Também em balanços classificatórios do pensamento brasileiro verifica-se alguma subalternização dos papéis desempenhados pelas classes populares em nossa história. Werneck Vianna apontava a “irremediável assimetria” em que costumam se encontrar “instituições e cultura do povo”. (Vianna, 1991, p. 150) Neste enquadramento as instituições são sempre modernas, ao contrário da vida cultural das classes populares. Cabe perguntar se não se verifica

igual assimetria entre instituições e cultura das elites, algo já indicado por Schwarz na tese sobre as ideias fora do lugar.

Em oposição, quando o marxismo uspiano observa os trabalhadores urbanos sob o populismo nacional-desenvolvimentista, como na obra de Weffort, o jogo inverte-se. Passa-se a postular a centralidade popular no entendimento do país. Vários pontos analíticos são inovadores neste momento: o registro da origem de classe não-popular dos líderes populistas; a posição de árbitro assumida pelo dirigente estatal diante dos conflitos de classe; a pressão dos movimentos das massas a impulsionar toda agitação político-social; a defasagem entre os detentores do poder econômico e os do poder político; o carisma do político populista como solução para as dificuldades da burguesia industrial ascendente em exercer hegemonia; a precedência do Estado sobre a sociedade propiciada pela dinâmica populista verticalizada (de “cima para baixo”); a dependência e orientação estatais do nacional-desenvolvimentismo; a ilusão de sua capacidade em se dirigir ao “povo” como um todo; sua impossibilidade congênita de organizar a classe trabalhadora, que acabou resultando no golpe militar; a consagração pequeno-burguesa do Estado. (Weffort, 1980, p. 40-49 e 65-73) Formava-se um pensamento marxista crítico do parâmetro analítico estatal-nacional até então dominante. De modo que, duas décadas depois, Werneck Vianna, refletindo no âmbito do pensamento, afirmava que “o Estado é *tudo* para” o brasileiro, inclusive “na medida em que a sociedade é *nada*” para ele. (Vianna, 191, p. 168 – itálicos do autor) Contudo, tal crítica ao nacionalismo estatólatra se fazia a partir de um critério intelectual classista. Por isso, também, julgamento crítico ainda mais duro se voltava para o liberalismo brasileiro, mais elitista que o populismo. Weffort chamava atenção para a superioridade do segundo, receptivo a interesses populares, sobre o primeiro, oligárquico – motivo pelo qual fora derrotado em 1930 justamente pelo reformismo estatal-nacional. (Weffort, 1980, p. 21-22 e 49)⁸

A crítica político-intelectual ao populismo, após o fracasso nacional-desenvolvimentista configurado em 1964, se estruturava a partir da adoção crescente de critérios analíticos classistas. Oliveira (1972, p. 9) indicava a ideologia populista como subsidiadora da burguesia no arranque capitalista industrial brasileiro de 30 a 64. E, quase trinta anos depois, Schwarz reiterava o argumento crítico marxista, contra as sempre renovadas esperanças estatais-nacionais e liberais, afirmando que “nem a ulterior divisão internacional do trabalho igualava as nações”. (Schwarz, 1998, p. 106) A movimentação do capital internacional não deixava muito espaço à ação dos Estados-Nação.

A primazia analítica numa interpretação do Brasil ia passando para os movimentos sociais das classes populares (ascendentes antes da ditadura militar, por ela interrompidos e em seguida renovados nos anos 1970/80) – os quais, na classificação ora proposta, são objeto do pensamento brasileiro e também sujeito inspirador de nossa produção intelectual. Parafraseando Ricupero (2013, p. 537), pode-se dizer que as mobilizações político-sociais dos “de baixo” nos anos 1950-60 (quando já emergia críticas, e alternativas à esquerda, ao populismo) forçaram e alargaram os limites, determinados socialmente, das obras de certa intelectualidade marxista, sendo os uspianos os mais visíveis nesse processo.

Era disponibilizada outra intelegibilidade para pensar a sociedade brasileira, acompanhada do engajamento intelectual nos movimentos populares. Ela não se confunde com o engajamento no Estado-Nação ou com a confiança no mercado, nem com a suposta neutralidade científica subjacente ao campo acadêmico – embora com este último interaja.

⁸Será objeto de artigo posterior o papel desempenhado pelas obras de Weffort, Prado Jr. e outros intelectuais na crítica do parâmetro estatal-nacional pelo classista, no pensamento brasileiro.

V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arantes, P. 1996. Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Botelho, A. 2010. “Passado e futuro das interpretações do país”. Tempo social – Revista de Sociologia da USP, v. 22, n. 1, p. 47-66.
- Bourdieu, P. 2011. Homo Academicus. Florianópolis: Ed. Ufsc.
- Bourdieu, P. 2003. Os usos sociais da ciência – por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Ed. Unesp.
- Brandão, G. M. 2005. “Linhagens do pensamento político brasileiro”. Dados – Revista de Ciências Sociais, v. 48, n. 2, p. 231-269.
- Coser, I. 2016. O pensamento político brasileiro: continuidades e rupturas. Disponível em <https://www.academia.edu/25833224/O_PENSAMENTO_POL%C3%8DTICO_BRASILEIRO_CONTINUIDADES_E_RUPTURAS>. Acesso em: 05 mar. 2017.
- Faoro, R. 1958. Os donos do poder – formação do patronato político brasileiro. Rio de Janeiro: Globo.
- Furtado, C. 2007. Formação econômica do Brasil. São Paulo: Cia. das Letras.
- Habermas, J. 1987. Teoría de la acción comunicativa – crítica de la razón funcionalista. Tomo II. Madrid: Taurus.
- Lamounier, B. 1977. “Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: uma interpretação”. In: Fausto, Boris. (org.). História geral da civilização brasileira – o Brasil republicano. São Paulo: Difel, p. 343-374.
- Leal, V. N. 1978. Coronelismo, enxada e voto – o município e o regime representativo no Brasil. São Paulo: Alfa-Ômega.
- Löwy, M. 2008. Romantismo e messianismo. São Paulo: Perspectiva.
- Lynch, C. E. C. 2016. “Cartografia do pensamento político brasileiro: conceito, história, abordagens”. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 19, p. 75-119.
- Oliveira, F. 1972. “A economia brasileira: crítica à razão dualista”. Estudos Cebrap, n. 2, p. 3-82.
- Perruso, M. A. 2005. “Globalização empírica e teoria social: sociedade como fluxo ou rede”. Enfoques, v. 4, n. 1, p. 28-43.
- Perruso, M. A. 2015. “História oral e campo intelectual: alguns apontamentos”. In: Perruso, M. A.; Araujo, M. S. (org.). Ciência e política – memórias de intelectuais. Rio de Janeiro: Mauad X, p. 41-55.
- Perruso, M. A. 2017. “Reverendo mapeamentos do pensamento brasileiro”. Em Tese, v. 14, n. 1, p. 12-30.
- Prado Jr., C. 1994. Formação do Brasil contemporâneo. São Paulo: Brasiliense.
- Ricupero, B. 2013. “O lugar das ideias: Roberto Schwarz e seus críticos”. Sociologia & Antropologia, v. 3, n. 6, p. 525-556.
- Sadek, M. T. 1982. “Análises sobre pensamento social e político brasileiro”. BIB – Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais, n. 12, p. 7-21.

- Sahlins, M. 2007. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. Ufrj.
- Santos, R. 2001. “Introdução.” In: Santos, Raimundo (org.). *O marxismo político de Armênio Guedes*. Brasília: FAP/Contraponto, p. 19-67.
- Santos, W. G. 1967. “A imaginação político-social brasileira”. *Dados*, n. 2-3, p. 182-193.
- Santos, W. G. 1970. “Raízes da imaginação política brasileira”. *Dados*, n. 7, p. 137-161.
- Schwarz, R. 2001. “As ideias fora do lugar.” In: *Cultura e política*. São Paulo: Paz e Terra, p. 59-83.
- Schwarz, R. 1998. “Um seminário de Marx”. *Novos Estudos Cebrap*, n. 50, p. 99-114.
- Vargas, E. V. 2000. *Antes tarde do que nunca – Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Vianna, L. W. 1991. “Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos”. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 34, n. 2, p. 145-189.
- Weffort, F. 1980. *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Williams, R. 1979. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.

**EL PENSAMIENTO ECONÓMICO NEOCLÁSICO
EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA Y LA CRÍTICA
SOCIOLOGICA DE THEODOR ADORNO
Y ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ**

LÓPEZ FORJAS, MANUEL

CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA CRÍTICA LATINOAMERICANA: SOCIALISMO, DEMOCRACIA Y UNA NUEVA ECONOMÍA EN ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ*

Sabido es que Sánchez Vázquez militó en las Juventudes Socialistas y desde que era adolescente estaba interesado en profundizar en el conocimiento de las ideas de Marx. Curiosamente, como él mismo recordó, su acercamiento al socialismo fue primeramente práctico antes que teórico, guiado por “una pasión de justicia ante las injustas condiciones de vida de los trabajadores y campesinos andaluces; una pasión de justicia que se avivaba ante las tímidas reformas sociales de la República española recién proclamada” (Sánchez Vázquez 2006: 107). Su desencanto por la ausencia del marxismo en España como a él le hubiera gustado estudiar, no se vio solucionado durante la República ni siquiera en su paso por la Universidad Central de Madrid –por la Facultad de Filosofía de Ortega y Gasset–.

En ese sentido, la visión que fue forjando del marxismo se debió a su propio seguimiento de los hechos internacionales, principalmente a las consecuencias de la Revolución Rusa hasta la proclamación de la Constitución soviética de 1936 y a algunas lecturas casi clandestinas que podía encontrar de o sobre Marx. Durante la Guerra Civil Española, reafirmó la buena reputación de la joven URSS debido a que esta brindó apoyo a los republicanos, en lugar de la actitud neutral que tomaron las democracias occidentales y que el joven andaluz echó mucho en falta. Al mismo tiempo, su generación consideraba muy positivo el papel del Ejército Rojo en la derrota del nazismo y esto lo explicaba no solo para su generación, sino como una visión general:

quedábamos convencidos de que fue justamente gracias al sistema social socialista que la Unión Soviética pudo terminar victoriosamente la guerra que le había impuesto el nazismo. Y a este socialismo soviético permanecemos fieles todavía en los años cuarentas y la primera mitad de la década de los cincuentas. (Sánchez Vázquez 2006: 110)

Fue a partir de los años 50 cuando comenzó a poner en duda la autenticidad del socialismo de la URSS. En primer lugar, a partir del XX Congreso del PCUS en 1956, donde Jruschov denunció los crímenes que se habían cometido durante el estalinismo. Al saber de todos los delitos de lesa humanidad y la política autoritaria basada en la concentración del poder en su figura, Sánchez Vázquez y su generación dudaron que esos actos –que desconocían hasta ese momento– pudieran tener una vinculación con el socialismo. En ese mismo año, ocurrió la Revolución húngara, que reivindicaba precisamente su carácter obrero y se habían levantado contra la represión que había ejercido el gobierno socialista.

De la misma forma, este hecho le permitió reflexionar sobre si en los países soviéticos había en realidad un predominio del socialismo. Sánchez Vázquez no creía en las versiones de la guerra fría entre los Estados Unidos y la URSS, ni de un lado ni del otro –es decir, no podía considerar que la revolución húngara fuera una contrarrevolución orquestada por Estados Unidos–, puesto que “Para mí se trataba de una revolución contra las deformaciones

* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación predoctoral de Formación del Personal Investigador (FPI) financiado por la Universidad Autónoma de Madrid, convocatoria 2015, en el Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE).

burocráticas del socialismo que sin embargo no ponía en cuestión la naturaleza socialista de la Unión Soviética”. (Sánchez Vázquez 2006: 112).

Un tercer elemento que le condujo a distinguir el socialismo original del socialismo de la URSS fue la Revolución Cubana. A través de este acontecimiento, se dio cuenta que era posible una revolución socialista sin estar impregnada del soviétismo. Pero lo que le llevó a romper radicalmente con el Dial-Mat fue precisamente la invasión de Checoslovaquia en 1968 por la tropas del Pacto de Varsovia, puesto que no era lógico que un país socialista invadiera a otro. “Y la respuesta afloraba en mí sin estar todavía fundada reflexivamente en estos términos: “la invasión sólo podía explicarse porque ese país invasor, la Unión Soviética, no era propiamente socialista”” (Sánchez Vázquez 2006: 113).

Fue a partir de la década de 1970 cuando comenzó a hacer esa crítica al socialismo real desde una perspectiva más fundamentada teóricamente. En particular, se puede mencionar el libro que resultó de un par de conferencias en el marco de un Curso de Invierno de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM de 1970, donde participaron Lezek Kolakowsky, Lucio Colletti, Edgar Morin y Roger Garaudy. Sánchez Vázquez tituló al texto que extrajo de sus dos intervenciones: *Del socialismo científico al socialismo utópico* y lo publicó en 1975. Ese título se lo puso en clara alusión al libro de Engels que tenía el título inverso. En aquel texto ya se avista una distinción importante entre el pensamiento de Marx y el pensamiento de Lenin. Y, sobre todo, aunque invirtió los términos como un juego retórico, en realidad quería rescatar del socialismo ambos aspectos en su conjunto: la apuesta utópica como un ideal y la fundamentación científica como un enfoque en los problemas y condiciones de la realidad concreta.

En esta década de 1970, teniendo ya el bagaje y la fundamentación teórica que había confeccionado en su tesis doctoral *Sobre la praxis* –semilla de su libro *Filosofía de la praxis*– es cuando estudió con detalle los textos del joven Marx y lo que comenzó a llamar como un *humanismo* que estaba conectado con el pensamiento de madurez del nacido en Tréveris (tanto con los tres tomos de *El Capital*, como con *La Crítica del Programa de Gotha* o *La guerra civil en Francia*). Gracias a la traducción de Wenceslao Roces de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, pudo confirmar que la preocupación económica de Marx tenía ante todo un trasfondo filosófico; o dicho de otro modo, que en el pensamiento de Marx de esta época fue una preocupación filosófica la que antecedió y dio origen a sus reflexiones económicas.

Esta tesis es la que el profesor de la UNAM siguió en varios cursos que impartió, de los cuales, salió el libro *Filosofía y Economía en el joven Marx*, luego publicado como *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. El otro texto de Marx que leyó de forma paralela fueron los *Cuadernos de París*, gracias a la traducción de Bolívar Echeverría, donde vio una aplicación de la praxis – como transformación radical de la realidad– en la relación que existe entre la economía y la realidad social. El humanismo que desprendió de estas lecturas, dicho de forma muy breve, significaba para él que Marx habría puesto en el eje de su análisis el modo en que las relaciones de producción –económicas– afectan directamente a la vida humana y las interacciones concretas entre las personas. Sánchez Vázquez, por lo tanto, no vio una separación entre la teoría económica de Marx con su apuesta filosófica y revolucionaria de emancipación, sino un camino (sinuoso y complejo) entre la primera y la segunda.

A partir de estas reflexiones, su pensamiento se orientó a esclarecer distintos aspectos del socialismo; pero curiosamente la que menos desarrolló en 20 años fue la relación entre el socialismo y la economía. Los debates que entablaba en ese momento lo llevaban más bien a

definir el propio concepto del socialismo y distinguirlo así del socialismo real. Sí incluía la relación de la economía en tanto la mención de la propiedad social de los medios de producción, pero su enfoque no estaba en explicar esas relaciones ni en detallar cómo sería la producción dentro del proyecto emancipatorio del socialismo. Entre la década de 1970 y sobre todo en varios textos de 1980, se dedicó sobre todo a resolver los nexos entre el marxismo, el socialismo y la democracia; hallando en ese trinomio una solución de interdependencia importante.

Incluso llegó a incorporar el tema del derecho como aspecto trascendente –aunque muy olvidado– en la teoría marxista y lo hizo a través de la reseña que escribió del libro de Evgueni Bronislavovich Pashukanis *La teoría general del derecho y el marxismo*. Después de señalar sus aciertos y las aportaciones historiográficas que presentaba, no quedó satisfecho de la conclusión del autor acerca de la falta de contenido del derecho en el socialismo una vez que se superara a la sociedad burguesa. Sánchez Vázquez, aunque admitía que en la teoría de Marx el derecho desaparecería, destacó la importancia que éste tendría en el proceso de transición al socialismo; al quedar dotado precisamente de un nuevo contenido que acompañe al proletariado en ese proceso, superando las reglas del viejo derecho burgués (Sánchez Vázquez 2003: 102).

El 15 de agosto de 1980 escribió un texto donde desarrolló una propuesta que llamó precisamente “democracia socialista”, separándola o contraponiéndola del socialismo real. Aquí todavía asociaba el concepto de socialismo directamente a la fase de transición que conducirá al comunismo, pero daba el matiz importante que aun dentro de esa transición el Estado –en vías de extinción– tendría una estructura democrática real y no solamente formal, como en las sociedades burguesas. Esa distinción entre lo real y lo ideal es crucial para entender su pensamiento político porque se encuentra en la base de su crítica al socialismo real, donde criticaba precisamente que se dieron condiciones muy distintas a las que Marx y Lenin (el Lenin de *El Estado y la Revolución* que respetaba) consideraban necesarias para la superación del capitalismo.

En los países soviéticos, ese apego abrupto a un ideal, sin tener en cuenta las condiciones concretas de la realidad social y el cuidado de la vía democrática, llevó a la clase dirigente a intentar acelerar el proceso de maduración del capitalismo de un modo desmesurado para luego superarlo y llegar finalmente al socialismo. El problema fue, en su lectura, que en esa tensión –además del autoritarismo creciente que se acentuó con el estalinismo– generó un sistema distinto al capitalismo y al socialismo, arraigado en la burocracia y el monopolio centralista del Partido que impregnó a toda la sociedad (Sánchez Vázquez 2003: 107-112). Como ya había sugerido en sus conferencias sobre el socialismo utópico, no renunciaba a la posibilidad del proyecto, pero insistía en la preponderancia de pensar y actuar a partir de la realidad y las circunstancias concretas de la humanidad para así evitar catástrofes o barbaries –siguiendo la dicotomía de la que Rosa Luxemburgo advertía, basándose en Engels “socialismo o barbarie” (Luxemburgo 2006: 17).

En la segunda mitad del siglo XX, había en México dos grupos culturales hegemónicos y antagonistas: Vuelta y Nexos. Sánchez Vázquez solía colaborar con éste último, donde publicó algunos artículos sobre el socialismo. Se trata de una temporada donde dio varias conferencias en México y en España, así como una en Venezuela y otra en Nicaragua. La que dio en Caracas en mayo de 1981 la publicó en la revista Nexos y se tituló “Ideal socialista y socialismo real”. Tal vez es el primer texto donde afirmó con contundencia que el socialismo

real no se puede identificar con los ideales y los valores del socialismo, después de distinguirlo también del capitalismo.

El socialismo real sería un obstáculo a la transición al socialismo y, en ese sentido, justificaba aún más este último en tanto que la crítica marxista al socialismo real –en tanto lucha revolucionaria por alcanzar esa transición– conformaba una parte más del ideal de un socialismo auténtico. Ya en este año de 1981 entendía que el socialismo era una lucha necesaria si “se tiene presente ante todo su objetivo liberador y no simplemente la eficacia en el incremento de las fuerzas productivas”; combate que ponía en la centralidad de los países subdesarrollados del Tercer Mundo y no como algo exclusivo de los países desarrollados. Para que fuera un socialismo precisamente “auténtico”, consideraba que además del carácter social (no estatal) de la propiedad, se requería ineludiblemente a la democracia como sistema político (Sánchez Vázquez 1999: 180).

En una conferencia que impartió el 2 de noviembre de 1983 en la Fundación de Investigaciones Marxistas de Madrid, habló sobre la relación entre Marx y el socialismo real. Allí criticó las interpretaciones de marxistas y no marxistas que solían asociar ambos elementos: los que tenían una visión hegeliana, o por otra parte idealista o platónica, a su juicio cumplían la función de paralizar la lucha por la transformación del mundo de la que Marx hablaba. También distinguió el socialismo real de los soviéticos del socialismo marxista y alertó de la confusión entre la propiedad colectiva del Estado y de la burocracia y de la verdadera propiedad colectiva que Marx le asignaba a la sociedad.

Otra visión que criticó era la que no tomaba en cuenta que el socialismo real se dio en circunstancias muy diferentes de las que Marx decía que el socialismo se iba desarrollar. Aquí ya desarrollaba el potencial de su teoría acerca de la vinculación entre el socialismo de Marx con la democracia, en tanto exigía la conciencia y participación activa de los hombres en el proceso emancipador, así como en la política y en la gestión económica. Sánchez Vázquez entendía el socialismo como una transición entre el capitalismo y el comunismo y el socialismo real, en cambio, habría surgido justamente en un periodo de transición; pero habría concentrado todos los poderes en la burocracia.

Esta concentración del poder no era contingente ni premeditada, sino que también había la posibilidad de llevar una política más acorde con las necesidades campesinas y obreras y evitar esa degeneración. Es curiosa la tesis que enunció en este texto sobre que el socialismo real tiene más parecido con el socialismo de Estado de Lasalle, el cual el propio Engels criticó, porque a su modo de ver llevaría a los trabajadores a una esclavitud política y económica. Nuevamente, Sánchez Vázquez extraía la confirmación de la vigencia del pensamiento de Marx, incluso para rebatir las estructuras autoritarias y no socialistas de socialismo real:

el socialismo es inconcebible sin la propiedad social sobre los medios de producción y sin la gestión social correspondiente (es decir, sin la participación consciente de los trabajadores en la dirección del Estado y de la economía), no puede sostenerse que exista una base económica socialista, o sea, con propiedad social efectiva, a la que corresponda un Estado obrero “degenerado” (como decía Trotsky en el pasado, a partir de una caracterización de Lenin), o una supraestructura autoritaria (como dice hoy Adam Schaff) sin que la sociedad, considerada en su totalidad, deje de ser socialista. El “socialismo real” pone a prueba así las herramientas conceptuales de Marx, tanto al mostrar su eficacia como al ser melladas por una nueva realidad (Sánchez Vázquez 1999: 196).

La diferencia que Sánchez Vázquez establecía entre propiedad estatal y propiedad social lo llevó a profundizar en el tema de la democracia y, por el momento, a no detenerse en

explicar la gestión económica y el rol de los medios de producción en el socialismo que defendía. Sobre todo, tenía que fundamentar la idea de democracia a partir de su reivindicación del pensamiento original de Marx y del humanismo que había encontrado en sus manuscritos juveniles. En ese sentido, escribió un texto para una conferencia que dio en Málaga en 1983, dedicado a dilucidar las relaciones entre Marx y la democracia.

Precisamente, planteó que si bien es cierto que Marx no desarrolló una teoría redonda sobre la democracia o el Estado, sí se ocupó del tema a partir de temas concretos y destacó cómo en uno de los *Escritos de juventud* –traducidos por Wenceslao Roces– Marx trató el tema de la democracia asumiendo la teoría organicista que Hegel tenía sobre el Estado; entendiendo la democracia como un organismo, pero difiriendo en un punto fundamental: Mientras que para Hegel un miembro de las relaciones sociales prevalecía sobre las otras partes políticas (la Constitución), para Marx todos los elementos que componen el Estado son iguales sin excepción alguna. En su interpretación, Sánchez Vázquez aplicó el esquema de lo ideal y lo real para decir que la presencia de la Constitución en una comunidad política corresponde al aspecto formal, pero el aspecto real o materia se encuentra en la vida del pueblo que ejerce y gestiona el control político y económico.

Siguiendo a Marx, deducía que “En la democracia, el Estado deja de ser un elemento particular preponderante que aspira a organizar universalmente –como forma– todo el contenido de la vida real” (Sánchez Vázquez 1999: 53). Esto significaba que veía a la democracia, de acuerdo con sus propias palabras, como “un fin en sí mismo” a diferencia de su concepción en el estado burgués o capitalista que se limita a la mera representatividad electoral y más bien destacaba la conjunción de la democracia representativa con la democracia directa como pilar del socialismo. De la misma forma, una vez alcanzado el comunismo, en su lectura de Marx también la democracia era un elemento indispensable para esa sociedad del futuro.

Es en su texto de principios de 1985 titulado *Reexamen de la idea de socialismo* donde el filósofo de origen andaluz escribió la razón por la cual no siguió a autores que proponían sendas democráticas como Adorno o el propio Habermas. En primer lugar, Sánchez Vázquez justificó aun más las imbricaciones entre socialismo y democracia, subrayando sobre todo la idea de libertad y el proyecto emancipatorio de Marx. No hay que olvidar que como trasfondo teórico tiene muy en cuenta los manuscritos económicos y filosóficos, donde Marx distinguió el comunismo que él defendía de un comunismo tosco (donde se atentaba contra la libertad personal en aras de eliminar la propiedad privada) y también separó sus ideas del socialismo de Ferdinand Lasalle y de los socialdemócratas; quienes, para él y en Engels, en el fondo estaban justificando un socialismo de Estado.

La libertad de la que hablaba tenía que ver tanto con el aspecto político, como en el económico y en Marx notaba la pervivencia también de un cierto utopismo presente en ese famoso “reino de la libertad” que se sobreponía a reino de la necesidad. Sin embargo, su proyecto, al ser socialista, “excluye la opresión política y la explotación económica, aunque la igualdad, a libertad y la democracia no alcancen todavía el alto nivel que han de alcanzar en la fase superior, comunista” (Sánchez Vázquez 2003: 120). Dicha opresión era ocasionada precisamente por el capitalismo, por lo tanto, el socialismo era la alternativa que buscaba regresarle al hombre su autodeterminación en el plano político pero también en el plano económico. El capitalismo, en este sentido, se entiende en un sentido totalmente opuesto a como lo presentan sus defensores: el capitalismo para Sánchez Vázquez, siguiendo a Marx, no es el sistema que garantiza la libertad, sino el que la oprime.

Frente a los sistemas que se habían presentado como una alternativa a esa explotación y a las contradicciones generadas por el capitalismo, su postura es muy sutil y respeta al mismo tiempo el pensamiento originario de Marx. Por una parte, de Weber y de la Escuela de Fráncfort tomaba en cuenta como aspecto positivo que hubieran subrayado que aun dentro de las negaciones que el capitalismo genera, aun hay posibilidades en el presente que se sobrepondrían a la realidad viciada por el capitalismo (Sánchez Vázquez 2003: 82).

Recuérdese que la idea de socialismo de Sánchez Vázquez iba en sintonía con una ética a favor de la libertad y la justicia –condenando toda acción opresiva o que atentara contra la dignidad de las personas–; pero siempre en un sentido contingente: todo dependía de la acción de los hombres, por los propios hombres y, por lo tanto, nada estaba escrito aún. Por esta razón criticaba que en Weber había una vía abierta para el socialismo real en tanto su lectura “pesimista” de la historia estaba basada en una cierta necesidad lógica que terminaría por institucionalizarlo todo (Sánchez Vázquez 2003: 86). Ese pesimismo lo encontraba también en la Escuela de Fráncfort, puesto que si la historia estaba inserta en la dialéctica negativa de la razón instrumental, conducía a un fatalismo inexorable que no permitiría el proyecto emancipatorio que el socialismo de Marx buscaba; sino, curiosamente, a una forma de burocracia propia del socialismo real.

Para Sánchez Vázquez, tanto Adorno como Habermas caían en una utopía –en un sentido peyorativo– al renunciar a la posibilidad real del proyecto de liberación que Marx proponía. En la teoría estética del propio Adorno, no podía aceptar la reconciliación de las contradicciones en la que éste colocaba al arte. Si la respuesta solo podía quedarse en este plano de las promesas, es decir, totalmente formales sin un arraigo en la transformación de lo real, simplemente dejaba enunciada otra utopía. En el caso de Habermas, si para Adorno le llamaba una utopía estética, ahora leía una utopía comunicativa. Sánchez Vázquez no aceptaba que Adorno resignificara el concepto de trabajo de Marx en este proyecto idealizado de la sociedad futura con una clara base de racionalidad y que, casi por arte de magia, no desembocaría nuevamente en la acción instrumental (Sánchez Vázquez 2003: 87).

Desde su interpretación, el concepto de trabajo en Marx también puede tener una dimensión liberadora y creadora del ser humano, una vez que se deshabiliten las relaciones de explotación laboral y el tiempo de trabajo también sea tiempo de recreación. En esta misma línea, puesta en relación con el humanismo del joven Marx, criticaba en 1985 las visiones deterministas que intentaban fijar un concepto de esencia o condición humana y a partir de ella justificar el egoísmo propio del sistema capitalista; cuando en realidad sería una forma de ser en esas determinadas condiciones socio-históricas y, por lo tanto, susceptibles de cambiar. En este sentido, se mostraba distante de los ideólogos burgueses que seguían esta justificación, pero también de los socialdemócratas y los socialistas de Europa junto con los eurocomunistas al intentar sobrellevar el capitalismo con algunas gestiones o conservando ciertas instituciones burguesas como el Estado representativo; puesto que no veía que estas opciones fueran suficientemente radicales para considerar reales las posibilidades del socialismo (Sánchez Vázquez 2003: 89).

En una conferencia que impartió en Cádiz en 1987 dejó todavía más clara la vinculación entre el marxismo y el socialismo, en tanto que el marxismo vive por y para el socialismo si se entiende como tal su finalidad última –así como también el socialismo necesita del marxismo para no caer en un utopismo absoluto–. Marx y Engels, en este sentido, habrían tomado lo que consideraban más oportuno del socialismo utópico, pero tendrían cuidado con sus límites y deficiencias; tales como la imagen común que suele tener de la expresión artística

o literaria de un sueño frustrado –que parte a priori de un pesimismo al no poder ser en la realidad concreta–. El propio Sánchez Vázquez reconocía que Marx llegó a caer un poco en ese utopismo, incluso en los manuscritos económicos y filosóficos de 1844 al pensar que era posible superar en el comunismo todas las enajenaciones posibles.

No obstante, en *El Capital* habría precisado que el sueño del capitalismo de volver a los individuos libres y soberanos es una falacia o, más bien, una contradicción. Sería tarea del marxismo combatir las injusticias que el sistema crea en la realidad, pero, agregaba Sánchez Vázquez, tomando distancia de los elementos caducos del mismo: como su determinismo histórico, su concepción eurocéntrica de la realidad, su fe ciega en el progreso indefinido de las fuerzas productivas o su visión restringida en la dominación de clase que hacía a un lado la crítica de otros tipos de dominación, como la racial, nacional, sexual o étnica. Teniendo en cuenta todos esos elementos, aplaudía como algo positivo que en América Latina no se hubiera dado un marxismo-leninismo con un papel protagónico (Sánchez Vázquez 2003: 208), permitiendo superar con mayor facilidad gran parte de esos elementos caducos.

Su proyecto de unión de socialismo, marxismo y democracia lo perfiló sobre todo en esta segunda mitad de la década de 1880 a perfeccionar su crítica al socialismo real. En sus “Once tesis sobre socialismo y democracia” (1987) aclaraba que incluso el proyecto de emancipación que defendía tenía necesariamente un momento democrático y que éste era el pilar de dicha transformación, a la vez que proponía ir más allá de los límites de la Ilustración –la cual se detenía en los cambios y libertades políticas– para trascender las fronteras de la propiedad privada y de las desigualdades sociales.

Se trataba de superar los límites de la democracia burguesa –sin rechazar la parte positiva de la representatividad– y tener en cuenta que el socialismo del que hablaba era incompatible con toda dictadura. De esta forma, entendió que la dictadura del proletariado de Marx se refería, no a una estructura autoritaria, sino a un Estado democrático donde el poder estaría en manos del pueblo. En tanto Estado, tendría lógicamente un carácter transitorio, hasta conseguir el sistema de autogestión social por el cual pugnaba; es decir, una democracia directa y no solo representativa. Todo lo resumía con su tesis once, parafraseando a la de Marx: “Los filósofos de la democracia se han limitado a interpretarla de diversas maneras; pero de lo que se trata es de conquistarla y ejercerla real, efectivamente” (Sánchez Vázquez 2003: 114).

Hay que resaltar que su idea de democracia es bastante abierta en el sentido que admite que está en un proceso incesante para incrementar la participación y que tiene una dimensión real, económica y social que le permite ir superando sus propios límites hasta consolidar el socialismo. Por otra parte, no dejó de admitir los contraejemplos como la línea socialista en América Latina de carácter autoritario y, por tanto, antidemocrática. Al mismo tiempo, aunque admitía que en el capitalismo, las luchas y demandas populares habían permitido crear espacios democráticos dentro del sistema, el llamado “capitalismo democrático” no deja de contener las contradicciones del capitalismo como las desigualdades sociales que origina la acumulación de capital. Recordó que el nazismo fue un régimen que garantizó los intereses de dicho sistema y no rompió su conexión con él. Como propuesta, Sánchez Vázquez hallaba la vinculación entre la revolución y la democracia y la profundidad que puede alcanzar cuando no solo se queda en el plano político, sino que transita también a las esferas económica y social (Sánchez Vázquez 2003: 84).

Conforme avanzaba en el desarrollo de esta vinculación entre democracia, socialismo y marxismo; iba reflexionando en determinados momentos sobre el tema de la economía como

una dimensión en específico. En primer lugar, lo hizo de forma negativa. Al establecer los límites o denunciar las falacias que prometía el capitalismo. Así, muy cercano al derrumbe del Muro de Berlín en 1989 enumeró algunas consecuencias negativas del capitalismo, principalmente el “paro estructural” o el desempleo inminente de miles de jóvenes y su alejamiento cada vez mayor de oportunidades para entrar al mercado laboral y mostraba la paradoja de que todavía había quien creía en las “ilusiones del capitalismo” para garantizarle a toda la población una ciencia básica.

Ante esto, cuestionaba la labor del Estado para atender estos problemas que ya no solo era una cuestión del mercado, sino de la propia vida social, de la cultura y de la comunicación. Lejos de llegar el derrumbe del capitalismo como Rosa Luxemburgo o el primer Lenin vislumbraban, el desarrollo del capitalismo lo veía en un crecimiento imparable de sus fuerzas productivas. En busca de soluciones, parafraseaba a Aristóteles y afirmaba que el socialismo se dice de muchas maneras. Una vez que se evitaran las consecuencias negativas que había expuesto anteriormente sobre su desviación, como el socialismo real hizo, admitía que para alcanzar el auténtico socialismo no bastaba con abolir la propiedad privada como sucedió en los países soviéticos. Recordaba, con Marx, que la propiedad privada podía resurgir en nuevas formas, después de ser abolida y que había que tener eso en cuenta para actuar.

En suma, se trataba de superar el proyecto de la modernidad y trascender la emancipación política que buscaba hasta llegar a una emancipación social. Sánchez Vázquez sostenía que el socialismo debía, efectivamente, socializar los medios de producción a medida que fuera la sociedad y no el Estado quien los controlara, tanto en uso como en usufructo. Su proyecto quería poner la economía también en manos de la sociedad, no solo la política y se refería sobre todo a los productores. Tenía un esquema tanto individual como de economía nacional y, para lograrlo, requería necesariamente tener el control del Estado en manos de cada miembro de la comunidad y democratizar la vida social:

El socialismo es inseparable de la democracia que se extiende en un movimiento de vaivén de la autogestión limitada –de ciertas unidades económicas, políticas o regionales– a la autogestión social, o autodeterminación de la sociedad entera, y en todas sus instancias: económica, política y cultural (Sánchez Vázquez 2003: 284).

Siguiendo el espíritu de la crítica de Marx al “comunismo tosco” en los *Manuscritos* de 1844, especificó que la abolición de la propiedad privada capitalista sobre los medios de producción por la que pugnaba su socialismo, no significaba que en este último se rechazaran otras formas de propiedad. Se trata de un matiz clave para el proyecto del socialismo que defendía; del cual se puede desprender una teoría crítica importante en tanto no perdía de vista que el socialismo del futuro solo se alcanzaría procurando que estén presentes las condiciones que él había ido describiendo para su realización.

BIBLIOGRAFÍA

Luxemburgo, Rosa (2006): La crisis de la socialdemocracia. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.

Marx, Carlos (1974), Cuadernos de París. Traducción de Bolívar Echeverría. Edición de Adolfo Sánchez Vázquez. México: Era.

Marx, Carlos (1983): Escritos de juventud. Traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.

Marx, Carlos (2006): Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Buenos Aires: Colihue.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1975): Del socialismo científico al socialismo utópico. México: Ediciones Era.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1978): Filosofía y Economía en el joven Marx (Los manuscritos de 1844). México: Grijalbo.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1999): Entre la realidad y la utopía: México, FCE.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2003): El joven Marx: los manuscritos de 1844. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ediciones La Jornada/Ítaca, 2003.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2003): El valor del socialismo. Madrid: El Viejo Topo.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2003): Filosofía de la praxis, México: Siglo XXI Editores.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2006): Una trayectoria intelectual comprometida. México: UNAM.

LA UTOPIÍA COMO DISCURSO Y COMO PRÁCTICA EN LAS PROPOSICIONES DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA

DANTE RAMAGLIA

LA UTOPIA COMO DISCURSO Y COMO PRÁCTICA EN LAS PROPOSICIONES DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA

La temática de lo utópico se encuentra presente de modo singular en expresiones contemporáneas del pensamiento filosófico producido en América Latina. Sería difícil comprender a las variantes existentes en los discursos filosóficos que se desprenden de esta orientación sin hacer referencia a la intención utópica que contienen, ya sea que esta sea objeto de una reflexión explícita o simplemente se reconozca el hecho de que anima la mayoría de sus manifestaciones más relevantes. En particular interesa mostrar el modo en que es elaborada una teorización sobre la utopía en la obra desarrollada por Arturo Roig, al ubicarla como un problema relevante desde sus concepciones iniciales desarrolladas conjuntamente con el movimiento que da origen a la “filosofía de la liberación” hasta ser incorporada en el marco más amplio que ofrece el pensamiento latinoamericano a partir de los planteamientos efectuados acerca de este campo de estudios.

Las propuestas elaboradas por Roig en torno a la cuestión de la utopía ocupan un lugar destacado en su obra escrita, que conjuga de modo singular la filosofía y la historia de las ideas comprendidas mayormente desde su significación con respecto al contexto de América Latina. La referencia al pensamiento utópico se presenta en distintas instancias de su producción intelectual, en algunos casos a partir de las derivaciones que sigue una determinada problemática en que la dimensión utópica se encuentra asociada, o bien, en otros casos la utopía constituye un motivo central de consideración que resulta tematizado expresamente para contribuir a su delimitación conceptual y extender el estudio de la misma a través de la caracterización de sus manifestaciones históricas en el ámbito iberoamericano. En lo siguiente se tratan de retomar sus principales aportes sobre los alcances otorgados a este tema dentro del conjunto de las definiciones que ofrece acerca de la filosofía latinoamericana. En tal sentido, se destacan especialmente los lineamientos teóricos que orientan la aproximación propuesta en diversos trabajos, acerca de los cuales es posible considerar la perspectiva que sugieren para el desarrollo de marcos comprensivos acerca de la relevancia que posee la utopía para esta orientación filosófica en particular. El punto de vista complementario de este enfoque teórico está representado por el relevamiento de distintas expresiones que se han presentado en momentos determinados de la historia americana, sobre lo cual aludiremos a algunas descripciones generales sin poder hacer aquí una mención más detallada de casos particulares que muestran el ejercicio del utopismo a partir de una situación concreta.

I. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO SABER AURORAL Y DE LIBERACIÓN

El valor que es asignado por Roig al tratamiento de la utopía se encuentra reflejado en textos que son fundamentales respecto a la configuración de su misma posición filosófica. Uno de ellos lo constituye la ponencia presentada en el Congreso de Morelia, México, en el año 1975, donde iba a adquirir una proyección continental el movimiento de la filosofía de la liberación que se había generado unos años antes en la Argentina. En este encuentro se terminaría de reflejar el giro que venía experimentando el pensamiento latinoamericano con la radicalización de las perspectivas acerca de la tendencia emancipatoria que se postulaba ante un escenario regional y mundial que se encontraba también atravesado por la urgencia de cambios estructurales. Estos reclamos se harían visibles a partir de los conflictos sostenidos a favor de los procesos de

liberación nacional y de descolonización en los países del tercer mundo, junto con las protestas crecientes contra el orden vigente que son protagonizadas por movimientos sociales emergentes, en que gravitaron principalmente en ese momento las expresiones de disidencia que sostenían los grupos juveniles. En ese contexto, en que se vislumbraban transformaciones que acontecerían en un futuro próximo, puede entenderse que el pensamiento orientado hacia lo utópico tuviera una fuerte presencia. En particular, si se entiende esta orientación en el sentido de la posibilidad de proyectar nuevas formas de organización social que se proponían de acuerdo a las alternativas que se presentaron a partir de la denuncia de lo establecido hasta ese momento como atravesado por una crisis terminal.

De ese impulso inicial la filosofía de la liberación recibe una dirección fuertemente crítica y transformadora, que en sus comienzos encuentra correspondencias con otro nucleamiento intelectual significativo en el caso latinoamericano que se produce en torno a la enunciación de la teoría de la dependencia. La oposición entre dependencia y liberación recorre en buena medida las intervenciones que se plantearon en el Congreso de Morelia y aparece claramente reflejada en la conocida declaración que se constituye como su manifiesto inaugural a nivel latinoamericano ¹. En este último documento resulta detentado un claro posicionamiento con respecto a una serie de temas acuciantes que se discuten en esa época, tales como la crítica de la dominación que ha ejercido Occidente sobre el resto del mundo periférico, con lo que se venía a rechazar el pasado forjado bajo el fenómeno colonial y en el presente el neocolonialismo e imperialismo vigentes. Aparece reiteradamente la apelación a la dependencia como eje de análisis y como causa de la denuncia que se esgrime frente a una realidad opresiva para los países de lo que se conviene en denominar —con ciertos recaudos— como “Tercer mundo”. La acción revolucionaria emprendida entonces en algunos de los pueblos de esas culturas sojuzgadas se comprende como la afirmación de un proceso de liberación que afecta no solo a los oprimidos sino también a los opresores, en cuanto tiende a establecer un horizonte diferente para las relaciones humanas y, en definitiva, a propugnar un nuevo humanismo de carácter auténticamente universal.

Como se ha mencionado anteriormente, el trabajo que Roig presentó en este congreso contiene un conjunto de definiciones sobre el cambio que se estaba operando en la filosofía tal como había sido practicada en América Latina. En este sentido, declara que precisamente se trata, además, del programa que sustenta su misma reorientación teórica e ideológica dentro de una tarea intelectual que efectivamente se iría concretando en el tiempo. En líneas generales se reafirma el pensar desde una actitud de compromiso que debía atender a las demandas orientadas hacia la liberación social, nacional y continental en función de un proyecto de integración de los pueblos latinoamericanos. A partir de trazar una detallada crítica de otras posturas filosóficas que considera inconducentes para nuestro pensamiento, va a sostener que el punto de partida se encuentra en el ser humano comprendido en su estructura ontológica como un ser inmerso en la historicidad y por la cual se revela como “creador y transformador de su mundo” (Roig 1981: 17). Lo que se caracteriza como el “hacerse y gestarse” propio de la historicidad humana se distancia de la reiteración tautológica de lo mismo en el plano histórico, en la medida que se considera este proceso atravesado por una dialéctica que lleva a la ruptura de las totalidades por la presencia de la alteridad, es decir, por ese otro que se encuentra en una situación de subordinación y se lo identifica con el símbolo de “Calibán”. De allí que se postula afianzar un “pensar dialéctico abierto” que debía partir de la “preeminencia del ente” captado en su alteridad y novedad, debido

¹ Las respectivas ponencias de la sesión que trató sobre el problema de la función actual de la filosofía en América Latina se encuentran recopiladas en: AA.VV. 1976. El texto conocido como “Declaración de Morelia. Filosofía e Independencia”, que fuera elaborado por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, se reproduce en: Roig 1981: 95-101.

a lo cual se recupera el sentido que posee lo utópico para una filosofía que se asumiera como liberadora, tal como lo dice Roig:

El problema de la utopía es el problema del poder regulador de la idea. La cuestión es la de plantearnos cuál es su función dentro del discurso liberador y si ha de ser rechazada su presencia en cuanto fuerza creadora. Entendemos que lo utópico es ingrediente natural de este discurso, así como la actitud antiutópica es propia del discurso opresor, sobre todo si entendemos por utopía no el regreso hacia un pasado, sino el abrirse hacia el futuro como el lugar de lo nuevo. Esta última, es y será siempre respuesta dada como consecuencia de aquella preeminencia del ente, sin cuyo reconocimiento no es posible una filosofía de la liberación. (Roig 1981: 22)

En otro escrito sumamente representativo de su posición filosófica, denominado *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, se perfila el problema de la historicidad humana desde su comprensión en el curso de diferentes instancias que se dieron en América Latina. Dentro de las pautas que propone para fundar una filosofía propia se enuncia la concepción que Roig acuña bajo la categoría de “a priori antropológico”, mediante lo cual se plantea la prioridad respecto al conocer que posee la autoafirmación y autovaloración que ejerce un sujeto plural y colectivo relativo al “nosotros latinoamericano”. Este señalamiento de la importancia del ejercicio de la subjetividad da lugar a que se tome en cuenta que existen sucesivos “recomienzos” de nuestro pensamiento, cuando a este se lo considera a partir de una historia episódica en que se presenta una forma básica de procurar el reconocimiento de sí y de los otros que se pone en juego en determinadas situaciones.

De allí también que se plantee una dialéctica que parte del momento de ruptura o negación que surge de lo particular, antes que basarse en la integración que se lleva a cabo en el ámbito del concepto y de la realización histórica sintetizada en las totalidades objetivas, tal como se lo entendía en el planteo de Hegel. Para este último la función de la filosofía estaba ligada precisamente a la justificación de lo acaecido que se revela en la consumación de una totalidad en un tiempo ya clausurado, en que el saber filosófico se describe bajo la figura del búho de Minerva que levanta su vuelo al atardecer. Ante esta representación se reclama la posibilidad de un pensar auroral que se proyectara a lo porvenir como novedoso, debido a lo cual se afirma que: “(...) confiere al sujeto una capacidad creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro (...)” (Roig 2009a: 15). De este modo se tiende a validar la concreción de un sentido alternativo de la temporalidad a partir de la acción transformadora de los sujetos, en un marco conceptual que se asocia a una manifestación singular del historicismo, por medio del que va a rehabilitarse la utopía como modo de conocimiento: “Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos legitimable” (Roig 2009a: 16). El marco que ofrece el pensar utópico para dar cuenta de la apertura histórica se corresponde con el mismo carácter de irrupción que se presenta en ciertos momentos de emergencia, en particular a través de quienes son identificados como la expresión de la alteridad al promover la deconstrucción y reconstrucción de las sucesivas totalizaciones. En este proceso dialéctico se visualiza que el sujeto es anterior a las totalidades objetivas, hecho que nos sitúa en la afirmación de la radical historicidad del ser humano (cfr. Roig 2009a: 121-122) ².

² En esta consideración, como en otras ciertamente, se presentan fuertes coincidencias con el planteo sobre el sentido de lo utópico en Horacio Cerutti, tal como él mismo dice: “Utopía no es equivalente a irracionalidad, sino búsqueda de una nueva totalización social, superadora e integradora de las totalizaciones enquistadas vigentes. Su accionar social es típicamente dialéctico; de una dialéctica que enfatiza más el momento de la ruptura que el de la nueva totalización” (Cerutti Guldberg 2007: 57).

II. EL DISCURSO UTÓPICO Y LA EXPERIENCIA DE CONTINGENCIA

La temática de lo utópico se trata extensamente en otros escritos inmediatamente posteriores. Uno de ellos es el artículo que fuera publicado en la Revista de Historia de las Ideas durante el año 1982, en que también Horacio Cerutti planteaba el “derecho a nuestra utopía” en otro texto aparecido en ese mismo número, lo cual permite apreciar la convergencia de ambos en la definición de una cuestión que consideraban crucial para el pensamiento latinoamericano (cfr. Roig 1982; Cerutti Gulberg 1982). Roig hablaba allí de la significación de lo utópico para América, en que esta pasa de ser un lugar en que se desarrollan “utopías para otros” a enunciar “utopías para sí”, tal como se describen las mismas a partir de su manifestación en distintos momentos históricos. Otro problema que queda formulado se refiere al valor epistemológico de la utopía, especialmente desde la consideración de su relevancia para la filosofía latinoamericana que promueve el autor. Este artículo quedaría luego integrado a un trabajo de mayor extensión que resume las tesis centrales de Roig en torno al sentido y función de lo utópico en relación a nuestro pensamiento, por lo que se hará referencia a continuación a ese texto que conforma el estudio introductorio de la compilación denominada *La utopía en el Ecuador* (Roig 1987: 13-97).

Desde el punto de vista del marco epistemológico que ofrece la utopía para la filosofía latinoamericana se retoma la noción de una temporalidad abierta y un futuro que no es repetición de lo mismo, como características relativas a una forma de pensar la dialéctica en cuanto ruptura de las totalizaciones que ya se ha mencionado anteriormente. En relación a otro aspecto crucial se discute si la científicidad de la utopía está vinculada a su confirmación en la topía; es decir, frecuentemente se valora lo utópico como anticipación de lo no utópico y, por lo tanto, se entiende que las utopías tenderían a desaparecer en la medida que avance el pensamiento científico. Frente a este modo de plantear el tema, Roig va a sostener que ni las mismas hipótesis de las ciencias reciben su validación según la posibilidad de ser verificables, sino que subsiste un excedente tanto en el terreno científico como en el pensar utópico. En este último caso lo que se constata es la implicación que tiene el sujeto que utopiza, a partir del hecho que supone su modo existencial de estar atravesado por la experiencia de la contingencia a la cual remite la historicidad, tal como lo expresa: “La función utópica sería, pues, el modo como el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente” (Roig 1987: 43). En consecuencia, va a indicar que en ese excedente propio de lo utópico se encuentra su valor que se relaciona con la “categoría ontológica de lo posible”, a partir de lo cual se comprende que su “verdad” no depende tanto de la correspondencia con lo tópico, sino que es una forma de científicidad que reside en la capacidad de proyección de la vida humana.

En el modelo clásico que proporcionan las utopías del Renacimiento se pone en evidencia que existen dos momentos que organizan el mismo relato: uno que corresponde a la topía, el lugar del que se parte y resulta descripto generalmente desde una mirada crítica respecto a la situación social deficitaria que impera; y otro que es propiamente la utopía, un no-lugar contrapuesto a lo anterior que se recrea desde la configuración imaginaria de una ciudad ideal donde se resuelven las contradicciones y padecimientos que se experimentaban para llegar luego a instalarse en ese mundo óptimo. Aclara Roig que existe una interacción dialéctica entre estos dos momentos, el tópico y el utópico, en que justamente el segundo se confirma a partir de la contraposición con el primero: “El poder del pensar utópico se encuentra más en la negación que en la afirmación. La dialéctica propia de lo utópico es la contra-dialéctica de las totalizaciones” (Roig 1987: 55). Si esta concepción de una dialéctica negativa sirve para mostrar una modalidad de la conciencia que tiende a presentar alternativas frente a una situación que se somete a crítica, encuentra también un correlato en la praxis social que se dirige a cuestionar y modificar los sistemas institucionales que regulan la convivencia. Puede agregarse que en esa tensión entre lo

real y lo ideal, que está asociada íntimamente con la utopía, se manifiesta una forma que posee la existencia humana de instalarse en el mundo, ubicada entre lo que es verdadero, aunque puede aparecer a veces como intolerable para motivar el cambio, y lo deseado, que se construye desde nuestra imaginación como verosímil. En este juego dialéctico se revela que el horizonte representado por lo ideal se contrasta con el ámbito de lo real para dar lugar a algo diferente que se contempla como posible.

III. LA FUNCIÓN UTÓPICA DESDE UNA PERSPECTIVA DISCURSIVA

Asimismo, es preciso señalar que Arturo Roig realiza una distinción clara entre la utopía como género narrativo y la función utópica que corresponde a una modalidad de pensamiento ejercida por un sujeto, de un modo similar como lo había diferenciado Ernst Bloch (2004: 179 ss) cuando se refería a esta última función como esperanza autoconsciente, aunque en el caso del primer autor mencionado se añade la caracterización de esas funciones desde un punto de vista lingüístico. De este modo se reconoce esa función operando a través de distintas formas discursivas, ya sea en el mismo relato utópico o en los discursos político, filosófico, científico, etc. Además identifica diferentes funciones asociadas a la dimensión lingüística de la utopía que se denominan del siguiente modo: crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro ³.

En cuanto a la función crítico reguladora corresponde a la capacidad de ejercer una crítica respecto de una determinada situación vigente y sus representaciones simbólicas, la cual se configura a partir de un ideal propuesto como condición de lo posible. No obstante, la apelación al papel de las ideas reguladoras no significa que se privilegie la crítica filosófica de tipo lógico formal o trascendental al modo kantiano, sino que se propone que en el discurso utópico está a la base una crítica político-social, que parte de la significación del “a priori antropológico” planteado por el autor como fundamental. Por lo tanto, la crítica tiene como supuesto la conflictividad social, que posee una inserción en lo histórico y una expresión a nivel del discurso. En consecuencia va a afirmar: “Las diversas formas de ‘crítica’ dependen todas de una criticidad que les es anterior, del mismo modo que toda utopía concreta es posible gracias a la existencia previa de una función utópica” (Roig 1987: 38).

La referencia a la función liberadora del determinismo legal se relaciona con la posibilidad de concebir la superación de un determinado orden y de una verdad objetiva, al remitir a la experiencia contingente de la realidad social que incluye al mismo sujeto como ser histórico. Mediante esta función se señala que accedemos a un mejor conocimiento de lo real, que está connotado para la acción humana por la contingencia y lo que responde al orden de lo posible: “La utopía coloca a la topía en su justo lugar epistemológico en cuanto la libera de un determinismo legal, contradictorio en sí mismo, particularmente cuando se trata de cosas humanas” (Roig 1987: 45). De modo correlativo se trata de mostrar que la topía también está presente en la utopía, lo cual tiende a señalar los límites de lo posible. Como se ha dicho anteriormente, lo tópico y lo utópico son dos momentos que interactúan y expresan cada uno un nivel de verdad.

Con respecto a la función anticipadora del futuro Roig va a comprender las manifestaciones utópicas desde la perspectiva de una temporalidad abierta, en la medida que introduce la presencia de lo nuevo al proyectar alternativas frente a una visión histórica cíclica y reiterativa de lo ya dado. Desde este punto de vista se corresponde con la representación de una

³ Un análisis detallado de las diferentes funciones discursivas de la utopía que surgen de las propuestas de Roig se encuentra en: Fernández (1995).

filosofía auroral proyectada a lo nuevo, que en el terreno de la praxis se vincula con el fenómeno que designa como “emergencia social”, con el que tiene relación tanto el discurso utópico como el planteo ético del autor, cuando habla de una “moral emergente” enfrentada a una determinada eticidad del poder (cfr. Roig 2002).

IV. DIALÉCTICA E HISTORICIDAD DE LA UTOPIA

Asimismo, esta última función se ha destacado en el planteo de Bloch cuando describe las variantes a que da lugar lo que denomina como “conciencia anticipadora” en la fundamentación de su monumental obra *El principio esperanza*. En este sentido, lo que designa como función utópica se relaciona con el paso de lo “todavía-no-consciente”, que anida en el sueño diurno, a lo que se torna más claramente racional. Aclara que sus contenidos son representaciones, en particular de una forma determinada de fantasía que proyecta algo nuevo y no solo se basa en el recuerdo de percepciones anteriores, motivo por el que se las califica como “representaciones que prolongan anticipadamente lo dado en las posibilidades futuras de su ser-distinto, ser-mejor”, y agrega más adelante que mediante esta función se “anticipa psíquicamente lo posible real” (Bloch 2004: 181).

La aproximación fenomenológica que propone Bloch parte de los impulsos, el deseo, los afectos de espera y la esperanza consciente hasta llegar a la utopía concreta. Esta última se diferencia de la utopía meramente abstracta, ya que la utopía concreta, la cual interesa especialmente perfilar en su concepción, está mediada por la tendencia objetiva y la posibilidad real, en que se verifica una correspondencia entre la dimensión subjetiva de la esperanza y la dimensión objetiva de lo real posible. Si la capacidad de utopizar es únicamente específica del ser humano, se indica a la vez que como disposición interior se relaciona con el plano exterior relativo a la noción acerca de que la vida no es algo concluso, por lo que afirma:

No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuera cerrado, lleno de hechos fijos e, incluso, consumados. En lugar de ello hay simplemente procesos, es decir, relaciones dinámicas, en las que lo que ha llegado a ser no se ha impuesto totalmente. Lo real es proceso, y éste es la mediación muy ramificada entre presente, pasado no acabado y, sobre todo, futuro posible (Bloch 2004: 238).

Precisamente esto se refleja en las utopías concretas, a diferencia de las que afirma que lo son en el mal sentido al divagar abstractamente, ya que las primeras tienen una expresión adecuada “en la realidad como proceso: la del novum en mediación” (Bloch 2004: 239, cursivas en el original). En consecuencia, la comprensión dialéctica del autor se ubica en la renovación que promueve con relación a la corriente cálida del marxismo occidental, lejos de una postura esquemática que remite a la facticidad como algo rígido o interpreta el devenir en términos mecanicistas. En contraposición, la voluntad utópica se revela como un elemento dinamizador de la realidad misma que contiene esta tendencia objetiva, lo cual supone en última instancia la primacía de la praxis.

En un sentido coincidente puede considerarse el énfasis hacia la historicidad y la dialecticidad en el ejercicio utópico que se encuentra señalado en Roig, en particular cuando se refiere a otra función discursiva que es posible relacionarla con estas características (cfr. Roig 1987: 21 ss). Precisamente retoma una distinción establecida por Horacio Cerutti respecto a la temporalidad que prevalece en el mito, que es cerrada y niega la historicidad, a diferencia de la utopía, que expresa la aspiración a la transformación en el plano histórico concreto. Desde esta perspectiva se plantea una comprensión dialéctica del discurso utópico, en que se pone en juego la posibilidad real de su factibilidad según su correspondencia con las condiciones históricas. Como aspecto complementario, mediante este enfoque dialéctico se trata de reconocer las

tendencias latentes en las fuerzas sociales de un momento dado que permiten avizorar si sus esfuerzos utópicos se pueden contrastar con la realidad histórica para contribuir a un cambio efectivo ⁴.

En trabajos posteriores acerca de las dimensiones teóricas involucradas en el tema, Cerutti ha remarcado esta operatividad de la utopía de acuerdo a la determinación que proviene de su historicidad. En parte su funcionamiento se ve reflejado en la misma estructura de las obras clásicas del género, que articulan la crítica a un orden vigente y la propuesta de una nueva sociedad ideal. En otros términos, se menciona la “tensión entre una realidad intolerable y los ideales deseables, como constitutiva del sentido mismo de lo utópico operante en la historia” (Cerutti Guldberg 2010: 100). Esta caracterización resulta asociada al enfoque que se ensaya sobre la realidad histórica de nuestra América, como subraya el autor, al mostrar que la tensión utópica se presenta como motor de la acción colectiva y la resistencia de amplios sectores sociales, que reclaman por sus derechos no respetados y promueven la construcción de alternativas a situaciones de inequidad profunda. En tal sentido, se plantea la urgencia de cambios estructurales que atiendan a lo que califica como necesidades radicales, identificadas bajo dos aspectos principales: “dignidad” y “derecho al ejercicio propio de la razón” (Cerutti Guldberg 2010: 104). Con esta observación se pone en evidencia un marco de fundamentación para esa capacidad de transformación de lo utópico que se revela en el presente, lo cual tiene que ver con el principio de la vida humana cualificada mediante la dignidad, para cuya realización es imprescindible el ejercicio propio de la razón. Ambos aspectos se entiende que exceden el nivel de la mera supervivencia o del derecho a la vida, ya que se trata de alcanzar el reconocimiento de la propia humanidad que supone esas mismas condiciones.

V. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE LO ALTERNATIVO: UTOPIÁ Y DEMOCRACIA

A partir de estas últimas consideraciones es posible visualizar la dimensión relacionada con lo político, que es inescindible del ejercicio utópico. Principalmente se trata de indicar ese componente político en la misma tendencia a mejorar las condiciones de existencia de una comunidad, tendencia que se encuentra orientada por una serie de aspiraciones ideales que se traducen en distintos discursos y prácticas sociales. En el límite sería difícil pensar en un grupo humano en el que esté ausente esta direccionalidad utópica, excepto en los casos en que se impone una obturación de la misma bajo un modelo antiutópico que justifica lo vigente sin pretender que sea modificable. Igualmente interesa remarcar cuáles son las interrelaciones entre la democracia y la utopía, que alude a la posibilidad de recrear diferentes conceptualizaciones significativas para redefinir esta forma básica de la vida política. Fernando Ainsa ha hablado justamente de la necesidad de “democratizar la utopía y utopizar la democracia”, como resultado de un desafío que se enfrenta en el mundo global y ante las desigualdades sociales que resultan cada vez más exacerbadas, especialmente este hecho resulta notorio como factor condicionante de las construcciones democráticas de América Latina ⁵.

⁴ Un estudio interesante acerca de la formulación de la utopía en el marxismo occidental, que culmina en la valoración de la concepción historizada del utopismo cristiano en Ignacio Ellacuría, se desarrolla en: Romero Cuevas 2018.

⁵ Asimismo rescata este autor una tradición democrática que contribuiría a superar las contradicciones que tensionan nuestra vida política: “Existen indicios de una libertad redimensionada y de un aprendizaje y práctica de la cultura democrática que tiene en cuenta los rasgos culturales que la caracterizan y que alimentan la búsqueda de soluciones endógenas enraizadas en la cultura local. Indicios que van en la dirección de una vertebración de una democracia utopizada en una utopía democratizada, respondiendo a los reclamos de libertad, justicia social y responsabilidad solidaria purgada de toda mitologización, voluntarismo y populismo demagógico que la ponga en peligro” (Ainsa 2003: 28-29).

Retomando las observaciones de Roig acerca de la incidencia política de la utopía, cabe destacar el carácter regulativo con que se identifica a la “democracia directa” respecto de las modalidades vigentes de la “democracia representativa”. Si bien se aclara que la primera resulta de hecho difícil de poner en ejercicio dentro de las sociedades cada vez más complejas del presente, sirve como aproximación a una situación ideal que se evidencia de modo concreto en la instauración de formas participativas de la vida política (cfr. Roig 2009b). Al mismo tiempo se plantea el problema de las mediaciones que están involucradas en los procesos sociales, ya sea para facilitar la convivencia o para obstruirla. Este planteo cobra mayor peso cuando se presentan las diversas distorsiones asociadas a una “democracia de mercado”, que ha sido impuesta como modelo excluyente bajo la hegemonía del neoliberalismo en la actual fase de la globalización económica. En este contexto resulta desvirtuada cualquier tendencia de mejoramiento que se prefigure como intención utópica relativa a las democracias actuales, ya sea porque se declara que no hay posibilidad de alternativas frente a un sistema mundial dominado por enormes poderes fácticos orientados hacia intereses económicos, o bien porque el discurso político termina vaciándose de sentido al no cumplir con las promesas que habían posibilitado el acceso al gobierno en muchos casos. En contraparte es posible reconocer la significación que reviste en las alternativas experimentadas en América Latina las formas de resistencia y de participación popular, que han cobrado protagonismo en la actuación creciente de distintos movimientos sociales en el marco de experiencias democráticas que se han venido produciendo recientemente en nuestros países.

Otra aproximación sugerente al aspecto político -en particular desde su fundamento ético- la realiza Roig desde la valoración del papel que desempeñan los derechos humanos, que funcionarían igualmente como criterio de validación de los mismos sistemas jurídicos establecidos al indicarles una orientación normativa tendiente a su perfeccionamiento ⁶. Desde esta perspectiva va a sostener:

Los derechos humanos expresarían la superación de toda fragmentación de la condición humana; el impulso de la moralidad, como emergencia y como resistencia, no podría ser entendido al margen de aquellos derechos, y el lenguaje de ese mundo que pretendemos que sea nuestro mundo no alcanzará una real fuerza discursiva si no asumimos la utopía. La exigencia de los mundos posibles surge de una injuria radicalmente profunda, oculta en los pliegues mismos de los códigos de las legislaciones de los pueblos. (Roig 2003: 111-112)

Ante estas reflexiones cabe plantearse lo siguiente: ¿será posible lograr la consolidación de un discurso y pensamiento propios que contribuyan a convertir este mundo en nuestro? ¿En el plano práctico se llegarán a modificar sustancialmente los sistemas institucionales que consolidan la legitimación de formas de subordinación que registran una larga historia en nuestros países? ¿Cómo otorgar mayor presencia a una configuración subjetiva y plural que reinvente las construcciones políticas a favor de la realización creciente de derechos frente a arraigadas estructuras que se han basado en desigualdades derivadas de la clase, la etnia y el género? En esas realidades tan visibles que nos reflejan las situaciones cotidianas y las luchas sociales que persisten en América Latina, así como están presentes en otros lugares de nuestro convulsionado planeta, sigue latente la posibilidad que anima íntimamente a la utopía, esta es la de tender hacia una convivencia más plena y menos plagada de injusticias. Que esa tensión utópica llegue a ser algo concreto depende tanto de una acción colectiva que la encauce en esa dirección, como de un discurso que la exprese adecuadamente. En este último sentido cabe revalorar la tarea desarrollada por la filosofía latinoamericana, especialmente a través de una actitud sostenida de

⁶ En un trabajo previo se ha puesto de relieve esta perspectiva ético-política de los planteos efectuados por Roig, en particular relacionándola con la noción de esperanza y de pensamiento alternativo. Véase: Ramaglia 2016.

modo recurrente por quienes han sustentado su validez teórica, que implica el firme compromiso para imaginar ese mundo alternativo.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (1976): *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo.
- Ainsa, Fernando (2003): “El destino de la utopía como alternativa”. En: Cerutti Guldberg, Horacio y Páez Montalbán, Rodrigo (coord.): *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Coordinar y Difusor de Estudios Latinoamericanos / Plaza y Valdés, pp. 17-35.
- Bloch, Ernst (2004): *El principio esperanza* [1]. Madrid: Editorial Trotta.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1982): “El derecho a nuestra utopía”. En: *Revista de Historia de las Ideas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Segunda época, n° 3, pp. 31-52.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1983): *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2007): *Presagio y tópicos del descubrimiento*. (Ensayos de Utopía IV). México: CCyDEL-UNAM / Ediciones Eón.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2009): *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2010): *Utopía es compromiso y tarea responsable*. Monterrey, N. L.: CECyTE-CAEIP.
- Fernández, Estela (1995): “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”. En: Roig, Arturo Andrés (comp.): *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.
- Pérez Zavala, Carlos (2005): *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto, Córdoba: Ediciones del ICALA.
- Ramaglia, Dante (2014): “Filosofía latinoamericana, humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig”. En: Cuyo. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, volumen 31, año 2014, pp. 53-67.
- Ramaglia, Dante (2016): “Arturo Andrés Roig y la esperanza en tiempos de crisis”. En: Biagini, Hugo E. y Oviedo, Gerardo (dir.): *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Volumen 3: Derechos humanos, resistencia y emancipación (1960-2015)*. Buenos Aires: Biblos, pp. 73-84.
- Roig, Arturo Andrés (1981): *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Roig, Arturo Andrés (1982): “La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras manifestaciones de una ‘utopía para sí’ ”. En: *Revista de Historia de las Ideas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Segunda época, n° 3, pp. 53-67.
- Roig, Arturo Andrés (1987): “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”. En: *La utopía en el Ecuador. Estudio introductorio y selección de Arturo Roig*.

Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, tomo 25, pp. 13-97.

Roig, Arturo Andrés (comp.) (1995): *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.

Roig, Arturo Andrés (2002): *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo Andrés (2003): “Condición humana, derechos humanos y utopía”. En: Cerutti Guldberg, Horacio y Páez Montalbán, Rodrigo (coord.): *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos / Plaza y Valdés, pp. 105-115.

Roig, Arturo A. (2009a): *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana. Edición corregida y aumentada. (1ª edición 1981).

Roig, Arturo A. (2009b): “Democracia y utopía”. En: *Agora Philosophica*, n° 19-20, Vol. X, pp. 176-210.

Roig, Arturo Andrés (2011): *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana. Edición corregida y aumentada. (1ª edición 1993).

Romero Cuevas, José Manuel (2018): “Crítica dialéctica de la utopía: de Hegel a Bloch y Ellacuría”. En: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 74, n° 280, pp. 411-431.

EL ENFOQUE DE CAPACIDADES DE MARTHA NUSSBAUM Y LOS DERECHOS HUMANOS

CAROLINA SANTOS SEGUNDO

EL ENFOQUE DE CAPACIDADES DE MARTHA NUSSBAUM Y LOS DERECHOS HUMANOS

I. DERECHOS HUMANOS

En un momento donde la sociedad mundial demanda paz, libertad y justicia en todos los ámbitos sociales para todas las personas que con ello se logre el desarrollo pleno o florecimiento humano, trae consigo el cuestionamiento a patrones transculturales que son necesarios para lograr el respeto a la dignidad humana, consciente de esta situación intelectuales como Martha Nussbaum, filósofa de Nueva York y catedrática de la Universidad de Chicago han dedicado parte de sus investigaciones para proponer teorías que desde la ética tengan como fin el respeto a la dignidad en cualquier lugar del mundo.

Nussbaum es una de las voces internacionales más innovadoras e influyentes de nuestro tiempo, quien se ha posicionado a nivel global, ha desarrollado múltiples análisis y críticas sobre las situaciones de desigualdad en países en vías de desarrollo como la India, tomando como referencia la condición de género de las mujeres, su estudio se fundamenta desde la dignidad humana, la libertad, la justicia, los derechos humanos, el desarrollo, el florecimiento humano, la calidad de vida y su vínculo con la política.

La filósofa americana está de acuerdo con la idea de que el discurso sobre la más adecuada organización política se apoya en una definición de lo que se considera el bien para el ser humano del cual parte para realizar su teoría política conectada con la ética desde una concepción de las capacidades humanas, a las que se les asigna especial relevancia para perfilar una noción de lo que significa vivir bien. Su propuesta arranca del convencimiento de que personas que tienen diferentes maneras de concebir el bien pueden llegar a un acuerdo sobre algunos principios éticos universales que pueden ser aplicables en cualquier lugar del planeta donde exista desigualdad e injusticia, que pueden traducirse en objetivos políticos, concretos en contextos específicos.

Nussbaum retoma diferentes aportes filosóficos, entre ellos, algunas contribuciones de Aristóteles, así como, de la economía y del derecho para proponer un marco constitucional político respetuoso con las tradiciones y las instituciones locales, puesto que ha realizado sus escritos bajo la convicción de que “cualquier medida adecuada para la calidad de vida debe ser una medida plural, que reconozca cierto número de componentes distintos que no se pueden sintetizar entre sí” (Martha Nussbaum 1996: 8), pero que pueden ser moldeables desde otras perspectivas dentro de cambios socioculturales, la neoyorquina en su obra *Las mujeres y el desarrollo humano* sostiene que:

...es posible esbozar un marco para una práctica feminista, de la filosofía que sea fuertemente universalista, dedicada a normas de justicia, de igualdad y a derechos que tengan validez a través de las diferentes culturas y que sea al mismo tiempo sensible a la particularidad local, y a las muchas maneras en las que las circunstancias modifican no solamente las opiniones, sino también las creencias y las preferencias (Martha Nussbaum 2007: 35).

Con lo antes descrito el enfoque de las capacidades está basado en una visión universalista, de las funciones centrales del hombre, estrechamente unida a una forma de liberalismo político (Martha Nussbaum 1996: 32), que la autora defiende como una base válida desde la cual enfoca los problemas de las mujeres en el mundo en desarrollo, por ello se da la

tarea de ir más allá de comparar las capacidades para dar una propuesta política normativa como parte de una teoría de la justicia (Martha Nussbaum 1996:32). De esta manera Nussbaum ha desarrollado su teoría bajo la conciencia de que “un enfoque de desarrollo internacional debe evaluarse de acuerdo a su capacidad de reconocer estos problemas y de presentar propuestas para su solución” (Martha Nussbaum 1996:32) con el objetivo de garantizar el desarrollo de las personas, desde donde se basa para decir que todas las naciones deberían garantizar a su ciudadanía y cada uno debe ser tratado como un fin, sin distinción alguna, proporcionando un mínimo de capacidad requerido, desde este básico de oportunidades se da pie a un desarrollo pleno para las persona, es como un especie de puente de lo que son a lo que pueden llegar a ser, permitiéndoles un tránsito de un lugar a otro.

La filósofa reconoce que el tema de las capacidades, el género y el desarrollo humano en su momento de realización fue un proyecto con una perspectiva diferente siendo que “es algo inusual en la filosofía política feminista, en razón de que se centra en los países en desarrollo” (Martha Nussbaum 2002: 34) y no en los países de primer mundo como es lo tradicional dentro de la filosofía, de esta manera enfocarse en los países en desarrollo representó así un reto para la filosofía puesto que son temas considerados no propios de esta rama de estudios; sin embargo, ella reitera que “necesitamos de la teoría filosófica para enfocar correctamente estos problemas” (Martha Nussbaum 2002: 34), sostiene que: “la filosofía feminista debe enfocar crecientemente las urgentes necesidades e intereses de las mujeres en los países en desarrollo, cuyos contextos materiales y sociales concretos deben comprenderse bien, en diálogo con ellas, antes de que puedan hacerse recomendaciones adecuadas para una mejoría” (Martha Nussbaum 2002: 34). Poner en la mesa de la filosofía estos temas permite generar debates escritos de las mentes ilustres que se encuentran preocupados por el desarrollo de la humanidad desde una visión filosófica y ética, que a la vez estén interesados en impulsar teorías como el enfoque de las capacidades de un espacio teórico o escrito para aterrizarlos en al hábito práctico. La filósofa neoyorquina, reitera que:

...el enfoque internacional no requiere que la filosofía feminista se aparte de sus temas tradicionales, tales como la discriminación en el empleo, la violencia doméstica, el acoso sexual [...] todos estos temas son centrales para las mujeres en los países en desarrollo como para los países occidentales desarrollados [...] la filosofía feminista deberá agregar nuevos tópicos en su agenda, si es que se trata de aproximarse de manera productiva al mundo en desarrollo; entre estos tópicos figuran el hambre y nutrición, la alfabetización, los derechos de la tierra, el derecho a buscar trabajo fuera del hogar, el matrimonio infantil, y el trabajo infantil (Martha Nussbaum 2002: 34-35).

A las temáticas que la filósofa menciona podemos agregar la reconceptualización de los trabajos segmentados por sexo y edad aún fuera del hogar, el uso de espacios y lugares públicos de acuerdo al género, la migración, la trata de personas, por mencionar solo algunos de los tantos problemas que afectan a las mujeres.

Posicionar los estudios e investigaciones sobre los temas que afectan severamente a los países en desarrollo, por ejemplo: los países de Latinoamérica, permite expandir el área de estudio de la filosofía, rebasar los estándares normalizados de investigación, posibilita indagar en otros temas que afectan la calidad de vida desde la perspectiva filosófica, permite a esta rama de la ciencia, sumarse al conocimiento y las aportaciones para que las personas vivan con dignidad, siendo una especie de fotografía o diagnóstico para mostrar a la sociedad las necesidades e intereses para lograr la igualdad, que es el tema del que se ocupa principalmente este artículo.

La pensadora recalca que “el pensamiento político, y económico internacional debe ser feminista, atento, entre otras cosas, a los problemas especiales que enfrentan las mujeres a causa de su sexo en más o menos todas las naciones del mundo”(Martha Nussbaum 2002: 31). El enfoque de las capacidades hace un análisis especial hacia aquellas personas que por su condición de género, han sido excluidas del acceso a la justicia, voltea la mirada a aquellos rostros invisibilizados, las voces calladas, las emociones reprimidas, las personas oprimidas, excluidas e incluso esclavizadas, quienes son libres por naturaleza pero viven en una cárcel invisible creada por las cuestiones sociopolíticas y culturales de la sociedad global; como “los pobres, los marginados y los grupos vulnerables —como las minorías étnicas, los pueblos indígenas, los refugiados y los migrantes— quienes han quedado más atrás”(PNUD 2016: 5), focalizando a la población femenina en estas diferentes condiciones que promueven la subordinación y desvalorización de la mujer. Parte del enfoque de Nussbaum se sustenta en estas realidades, en la cual la autora presenta una lista de proposiciones éticas, a las que llama capacidades, dentro de las que sobresalen el respeto a la vida, respeto a la salud física, respeto a las emociones, respeto al humor y al juego, entre otras propuestas que se desarrollarán en los próximos apartados de este trabajo.

Siendo la ética la disciplina filosófica con la posibilidad de generar reflexiones sobre el acto moral como la acción justa y fundamentada, representa el enfoque idóneo para analizar la dignidad que poseen también como base los derechos humanos que Nussbaum propone deberían de ser efectivos desde la construcción teórica hasta la práctica a través del enfoque de las capacidades que es utilizado por la filósofa como “base filosófica para una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana”(Martha Nussbaum 2007:83). Su visión apegada a derechos humanos es un acierto que incluso la Organización de las Naciones Unidas ha considerado para sus informes de desarrollo humano (PNUD 2016: 2).

Los derechos de las personas nacen de la necesidad de mantener la paz entre los países para evitar conflictos sociales por diferencias ideológicas, culturales, religiosas, etc. Según la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1948) “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, dotados de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”, así mismo recalca “que toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (Naciones Unidas 1948:1). De ahí la importancia de que sean protegidos por una institución de Derecho que vigile y promueva el respeto de los derechos humanos de cada sujeto.

La base de los derechos humanos radica en el respeto y valor de la dignidad humana¹; es decir, el trato digno de la persona desde su constitución física, ideológica y de su identidad por tratarse de un sujeto viviente, sintiente, pensante, un ser sin la posibilidad alguna de ser objetivado. Garzón menciona que la dignidad humana debe darse “sin limitaciones de fronteras políticas o étnicas y sin apelación a los intereses o inclinaciones de las personas” (Garzón 2010:13), puesto que el valor y dignidad de las personas no se eleva ni disminuye por algunas de estas adversidades. En suma, el *Catálogo para la Calificación de Violaciones a Derechos Humanos* de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México define como derechos

¹ El enfoque de las capacidades también tiene como base la dignidad humana.

humanos al “conjunto de facultades e instituciones que en cada momento histórico, concreta las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional”(CODHEM 2016: 17). Por su parte la Convención Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (1979) proclama que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y que toda persona puede invocar todos los derechos y libertades sin distinción de sexo.

El reconocimiento de los derechos humanos a través de una legislación habla de una ética teórica que es el origen de la ética práctica para darle vida y trascendencia, puesto que se trata de garantías inherentes a la naturaleza de la persona, cuya realización efectiva resulta indispensable para el desarrollo integral de los individuos, en este caso el de las mujeres.

Los derechos humanos se rigen bajo cuatro principios; el principio de progresividad, universalidad, interdependencia e indivisibilidad, de acuerdo con la Comisión Nacional de los Derechos Humanos estas libertades:

...son interdependientes, es decir están vinculados² entre ellos y son indivisibles, que no pueden separarse o fragmentarse unos de otros. Todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales deben comprenderse como un conjunto. Lo anterior, también implica que el goce y ejercicio de un derecho está vinculado a que se garantice el resto de derechos; así como la violación de un derecho pone también en riesgo los demás derechos (CODHEM 2016: 10).

La interdependencia de los derechos humanos posibilita un efecto dominó en el progreso de su garantía por parte de los Estados, donde se derrumban las barreras y limitaciones que posee cada persona para poder tener una vida digna; ante esta interdependencia, por ejemplo: garantizar el derecho a la educación para todas las mujeres del mundo permitiría, su desarrollo intelectual, su desenvolvimiento en más áreas de la sociedad, podrían tener la posibilidad de elegir en qué tipo de actividad invertirían su tiempo, su esfuerzo y su vida, así mismo podrían ser autónomas al tener la posibilidad de tener un trabajo remunerado, elegir qué tipo de alimentos consumir, podrán elegir de una manera más crítica a una pareja, si desea casarse; de igual manera tendrá una visión más amplia donde el matrimonio sería una elección, no una obligación, podrán decidir libremente sobre su cuerpo, lo que involucra, su forma de vestir, su vida sexual y reproductiva, con esto; su estado emocional, salud y esperanza de vida podrían ser más alto, de esta manera; muchas otras cosas más se derivarían de la garantía de un solo derecho; en su oposición lo anterior podría afectar gravemente su vida; como ocurre en muchos países en desarrollo como el de la India, por mencionar solo un ejemplo; situación que expone Nussbaum para ejemplificar y fundamentar su enfoque de las capacidades.

Para el ejercicio pleno de los derechos humanos existen dos sujetos, un sujeto activo y otro pasivo, donde según la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México el sujeto activo es “toda persona, en razón de que en materia de derechos humanos, la titularidad y el ejercicio de los mismos corresponden al ser humano individual y colectivamente considerado” (CODHEM 2017:17), así mismo identifica al sujeto pasivo como el Estado “cuya obligación en materia de derechos humanos conlleva su respeto, protección y garantía así como la implementación de medidas oportunas para hacerlas efectivas” (CODHEM 2017:17). En

² Martha Nussbaum fundamenta que las diez capacidades del enfoque de las capacidades también están vinculados, se refuerzan mutuamente y que no se puede promover en la ciudadanía solo uno de ellos y dejar a los otros de lado.

adición todas las personas poseen los mismos derechos y el Estado está obligado y existe en miras de garantizarlos. El enfoque de las capacidades pretende hacer un llamado al sujeto pasivo es decir a los Estado para respetar los derechos de su ciudadanía.

Los organismos de derechos humanos estatal, nacional, internacional, regional y universal, conscientes de que estas prerrogativas no pueden aplicarse de igual manera para todas los sectores de la población ni para todos los contextos, han particularizado³ en las necesidades que cada grupo requiere para el respeto de su dignidad como en el caso de las minorías o grupos en situación de vulnerabilidad, como los pueblos y comunidades indígenas y las mujeres indígenas, donde ellas representan una minoría dentro de otra minoría (por mencionar solo algunos).

Los derechos humanos han sido el apoyo para la exigencia social de una igualdad de género, necesaria para eliminar la discriminación que existe hacia las mujeres, en el caso de las mujeres indígenas esta discriminación se acentúa más. “Desde la década de los sesenta, el movimiento de mujeres ha demandado la reconceptualización de los derechos humanos para que se tengan en cuenta las diferencias y particularidades de las vidas de este género y sus especiales necesidades de protección.

Jaimes, en su artículo catedrática de la Universidad Autónoma del Estado de México (2010) señala que “el logro más grande del género femenino es el haber colocado el llamado “problema de la mujer” en la agenda de las grandes conferencias mundiales, y como resultado se tienen un número significativo de normas, tanto a nivel regional como universal, que están dirigidos al reconocimiento pleno de los derechos de la mujer” (Jaimes 2010:54), así mismo menciona la existencia de “instrumentos de derechos humanos de la mujer que buscan eliminar la subordinación y discriminación entre los géneros y alcanzar el respeto de normas, costumbres y prácticas que garanticen una real igualdad entre el hombre y la mujer, considerando sus diferencias”(Jaimes 2010:54). Lo que Jaimes menciona es una de las situaciones que Nussbaum señala en su libro *Las fronteras de la justicia* como un problema urgente para ser atendido.

Dentro del desarrollo humano los derechos humanos son el pilar fundamental, ofrecen perspectivas útiles para el análisis de dicho desarrollo. Las personas y entidades responsables en esta materia apoyan y potencian el desarrollo humano y deben rendir cuentas del fracaso de un sistema social que no logra generar los resultados esperados en el desarrollo humano (PNUD 2016: 8). Ante la existencia de incumplimiento por parte de los Estado es que en muchos lugares del mundo la población femenina no cuenta con las libertades para lograr vivir con dignidad.

II. DIGNIDAD HUMANA

Otorgar a las personas la posibilidad de vivir con dignidad, transformaría de manera radical las múltiples problemáticas que aquejan a la población mundial. En el momento de evolución intelectual que poseen los sujetos esto es una exigencia de identificación, amor y respeto por el otro, así como un llamado a la coherencia ética entre lo que se piensa, se siente y aquello que se ejecuta en el acto, con respecto a la dignidad humana.

³ Estas particularidades están contempladas también en el enfoque de las capacidades de Nussbaum, forman parte de aquello que ella denomina como adaptación de las capacidades para los diversos contextos, pero que de igual manera van hacia el objetivo del respeto a la dignidad humana.

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo fundamenta que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”(PNUD 2016: 8), con lo cual se lograría el ejercicio pleno de los derechos humanos y llevaría a la población femenina a vivir con dignidad, desde un enfoque de individualidad, no desde lo que la mayoría desea, puesto que esto dejaría fuera a muchas personas, especialmente a personas en situación de vulnerabilidad como es el caso de las mujeres.

El enfoque de las capacidades concuerda en que hay bases fundamentales para hacer efectivos los derechos humanos, propone tomar en cuenta a cada persona desde la individualidad y no desde la generalidad, dando oportunidad a la ética en ser una ética crítica liberal que permite otorgar las mismas oportunidades de desarrollo a todas las personas de acuerdo a sus propias necesidades y elecciones siempre y cuando no trasgreda la dignidad de los demás.

En la omisión del respeto a la dignidad, coloca a las personas en una condición de vulnerabilidad con altas posibilidades de ser lastimado físicas, intelectuales, emocional o moralmente. Cabe mencionar que todas las personas están expuestas a ser vulnerables en mayor o menor medida dado que ningún país del mundo puede garantizar el respeto pleno de la dignidad de sus ciudadanos, aún más difícil sería mostrar que todas las mujeres de su población gocen de esta dignidad humana; socialmente hay grupos identificados que debido a determinadas condiciones o características son más vulnerables que otros a que sus derechos humanos sean violados entre los que se encuentran los niños, las personas de la tercera edad, las personas con discapacidad, las personas con VIH, los migrantes, la población, personas de pueblos indígenas y afrodescendientes, las mujeres, etc.

La situación de la ética y los derechos humanos se vuelven críticos en el momento de hablar de grupos en vulnerabilidad e invitan a realizar un análisis profundo sobre la razón que en la humanidad ha prevalecido para justificar esta desigualdad que aumenta en el tema de las mujeres. Nussbaum se enfoca en este tema en el libro de *Las Fronteras de la Justicia* donde señala que hay tres problemas no resueltos de justicia social, que también se encuentran ausentes dentro de las teorías de justicia que particularmente preocupan a la autora y los clasifica en tres grupos: primeramente la justicia hacia las personas con discapacidades físicas y mentales, consecutivamente el problema urgente de extender la justicia a todos los ciudadanos del mundo donde globaliza a muchos grupos sociales, entre ellos a las mujeres y su situación de desigualdad; por último, las cuestiones de justicia relacionadas con el trato que se otorga a los animales no humanos.

Como grupo en vulnerabilidad “las mujeres tienen menos posibilidades de vivir libres de temores y de disfrutar de tipos más gratificantes de amor, especialmente cuando -como sucede a menudo- se las casa sin elección propia desde la niñez y carecen de amparo ante un mal matrimonio” (Martha Nussbaum 2002: 28). La situación de desigualdad de las mujeres las coloca en un plano de vulnerabilidad en tanto que se ignora el respeto y justicia como fin a la dignidad de las personas:

... con demasiada frecuencia se trata a las mujeres no como fines *en sí mismas*⁴, como personas con una dignidad que merece respeto por parte de las leyes y de las instituciones. Por el

⁴ El término *en sí mismas*, nos permite visualizar cómo en la construcción social las mujeres; incluso de las más ilustres, y en el ámbito filosófico se encuentran susceptibles a utilizar términos masculinos cuando se trata de mujeres de manera inconsciente puesto que se trata de una construcción social predeterminada, que se inclina a lo masculino.

contrario se les trata como meros instrumentos para los fines de otros: productoras, encargadas de cuidados, puntos de descarga sexual, agentes de la prosperidad general de una familia (Martha Nussbaum 2002: 28).

Por siglos se han empleado a las mujeres para lograr los fines y objetivos del hombre, de los grupos de varones, de las comunidades y de la sociedad en general con visión masculina, que ha generado la invisibilidad de la importancia de sus vidas, carecen de apoyo esencial para llevar una vida plenamente humana que trunca su desarrollo pleno para ser un fin en sí mismas, la desigualdad entre hombres y mujeres es un tema mundial de urgencia que los estados han tenido pendiente para resolver por siglos, hasta nuestros días se mantiene en debate y cuestiona la legitimidad y ejercicio de las libertades de las mujeres en los países de primer mundo; tal como lo señalan los informes⁵ del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo en su informe de Desarrollo Humano de 2016; “globalmente, la desigualdad entre sexos es un hecho intolerable porque aunque se trate de países desarrollados hay diferencias notables entre ellos” (PNUD 2016: 5), con esto la igualdad entre hombres y mujeres no ha florecido ni en países europeos desarrollados, situación que en comparación con los países en vías de desarrollo se vislumbra como una utopía que continua afectando la calidad de vida de las mujeres.

Colocar el respeto a la dignidad como un principio ético que permita reducir la vulnerabilidad de derechos de personas que no han tenido un origen occidental que los eleve hasta los más grandes niveles de racionalidad, dado que poseen una sabiduría ancestral bajo la idea de mantener el equilibrio de su ser con los otros seres del mundo que no tiene de manera global el mismo valor siendo sobajados hasta los más bajos niveles de ignorancia, “retraso social”, “sujetos en subdesarrollo”.

Rumbo al camino de respeto a la dignidad, se visualiza la libertad como una aliada fundamental donde se establece el umbral mínimo de capacidad combinada, que es el límite que garantiza la dignidad de la vida humana. Si una persona se encuentra por debajo del umbral no podría desarrollar plenamente sus capacidades ya que estas quedarían obstaculizadas, frenadas, y no podrían alcanzar una calidad de vida digna o lograr un florecimiento humano. La relación entre los conceptos de libertad y dignidad tiene como resultado el determinar el umbral mínimo para el desarrollo de las capacidades, un umbral igualitario o equilibrado. Esto es lo que Nussbaum propone como principio de la capacidad de una persona.

III. NUSSBAUM Y SU PERSPECTIVA DE JUSTICIA

La efectividad del florecimiento humano con respeto a la pluralidad es uno de los problemas que la intelectual detecta puesto que aún con la existencia de múltiples teorías de justicia, su aplicabilidad y legitimidad social se convierte en un reto, puesto que es un reto aplicar una teoría de la justicia social universal para garantizar de la defensa de nuestros derechos y capacidades como personas que han de vivir una vida digna y floreciente, especialmente en los países en desarrollo. Por ello Nussbaum apuesta por una justicia no ciega al género para afrontar las desigualdades entre hombres y mujeres pero desde una visión transcultural.

⁵Consiste en el programa que pertenece al sistema de las Naciones Unidas encargado desde su surgimiento en 1965, a contribuir en la mejora de la calidad de vida de las naciones. Por lo tanto, anualmente, el PNUD publica un informe sobre el desarrollo humano. En este sentido, destaca el de 1995, ya que trata el tema de la desigualdad de género en todos los países.

Nussbaum no maneja el respeto a la dignidad desde un derecho que se puede acceder sino que plantea el respeto a los derechos que ya se poseen pero que se han invisibilizados en las diferentes épocas de la historia, por lo cual desarrolla una crítica fuerte hacia la mayoría de las teorías de justicia de la tradición occidental, por ejemplo han ignorado culpablemente las demandas de igualdad de las mujeres así como los muchos obstáculos que se han interpuesto, y siguen interponiéndose, en el camino de esta igualdad. De acuerdo con Nussbaum es un problema ignorado que ha escondido el rechazo a confrontar uno de los problemas más serios de la humanidad que hasta nuestros días, se visualiza como algo normal.

La Organización de las Naciones Unidas ha trazado dentro de sus 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible de la agenda 2030 la igualdad de género como uno de los temas prioritarios en atención por la necesidad de lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y las niñas (ONU 2016: 17). Uno de los grandes retos que poseen diferentes culturas para la práctica de una moral sin apertura a ser evaluado por la ética es la existencia de un modelo patriarcal y machista que ubica a las mujeres como objetos destinados al hogar, a la maternidad, el cuidado de los hijos sin oportunidades de florecimiento.

La ética desde la perspectiva de Nussbaum se opone firmemente al patriarcado que no le permite al Estado la auto-conciencia, negándose a asumir responsabilidades, por un lado el patriarcado para el reconocimiento de lo inhumana que ha vuelto a la sociedad con un mandato que debe terminar para ofertar a las mujeres un trato igualitario ante los varones, en dicha ideología los hombres también son prisioneros pues les ha negado la oportunidad de desarrollar habilidades que las mujeres poseen pero que los hombres también pueden tener la libertad de hacerlo un ejemplo es el cuidado y afecto con los hijos y su autonomía como personas sin dependencia hacia las mujeres en el ámbito doméstico. Por su parte el Estado es prisionero en tanto que no logra tener la legitimidad de su pueblo, en este último la prisión es invisible dicho que fomenta el patriarcado y persigue una moral con bajos argumentos éticos, una de sus responsabilidades es garantizar el respeto a los derechos fundamentales de las mujeres, motivando en primer momento a la auto conciencia y responsabilidad de actos para liberar a la ética y dejarla florecer.

El patriarcado ha permitido la legitimidad de una sociedad inhumana con brechas notables entre hombres y mujeres, justo esto es lo que Alisson Jaggar señala en su escrito sobre *Ética Feminista*:

...hombres y mujeres ocupan distintas posiciones en todas las sociedades conocidas y se someten a normas y expectativas sistemáticamente distintas que determinan casi cualquier aspecto de sus vidas. Todas las sociedades conocidas asignan distintos labores a hombres y mujeres biológicos, distintas responsabilidades familiares, estándares diferentes de comportamiento sexual apropiado, de vestimenta y alimentación, e incluso normas diversas de conducta física y de patrones de habla (Alisson Jaggar 2014:11).

Entre esa totalidad de habla que Alisson Jaggar refiere, la cultura no es la excepción, sus mujeres y niñas han crecido y siguen desarrollándose en un sistema patriarcal, en un entorno moral de desigualdad que dista mucho de una relación y trato de igualdad entre hombres y mujeres, por ende carece de principios éticos.

IV. IGUALDAD DE GÉNERO

"Gender inequalities are still deep-rooted in many societies. Structural barriers in the economic, social, political and environmental spheres produce and reinforce the same inequalities, resulting in a lack of access to the workforce,

occupational segregation and gender wage gaps. In many situations, women are denied access to basic education and healthcare, are victims of violence and discrimination, and are underrepresented in political and economic decisions-making processes” (Tudor Rose 2016: 49-51).

La igualdad entre los géneros es posiblemente uno de los temas más debatidos en diferentes esferas de la estructura social, por tratarse de una de las problemáticas que más afecta la vida de las personas; en particular el de las mujeres. La desigualdad limita su pleno desarrollo. La incidencia para la igualdad de género, requiere de una visión de desarrollo que necesitan de políticas universales para llegar a los excluidos, pero el universalismo práctico en las políticas es difícil, lo que mantiene a las mujeres en un plano de desigualdad en comparación con los hombres:

Las mujeres, en particular, sufren discriminación en lo que se refiere a las oportunidades y terminan quedando en situación de desventaja [...] en numerosas sociedades, las mujeres sufren discriminación en relación con los bienes productivos, como el derecho a la tierra y la propiedad. Como consecuencia, solo entre el 10% y el 20% de los propietarios de tierras en los países en desarrollo son mujeres (PNUD 2016: 3).

La igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres han pasado a ser dimensiones generalizadas de todo discurso de desarrollo. Y no puede negarse que, poco a poco, se está abriendo un espacio de debate y diálogo sobre cuestiones que antes eran tabú con la intención de superarlas de manera constructiva, como, por ejemplo, la orientación sexual, las discriminaciones que sufren las personas lesbianas, gais, bisexuales, transgénero e intersexuales y la ablación/mutilación genital femenina (PNUD 2016: 3).

Entender a lo que a la igualdad de género se refiere, prioriza conocer el concepto de género y su distinción con respecto al sexo que es una de las concepciones con el que a menudo se confunde con el género; que aunque están relacionados representan una significación diferente desde el nacimiento de las personas y su desarrollo en sociedad, “el sexo alude a las diferencias y características biológicas, anatómicas, fisiológicas, cromosómicas de los seres humanos que los define como hombres y mujeres” (INMUJERES 2012: 19).

El sexo es una característica natural, se trata de una constitución biológica nata de las personas, una distinción que ningún sujeto puede escoger, simplemente se nace siendo hombre o siendo mujer, esto no representa en sí un problema, cuando el sexo se vuelve un factor problemático es durante el crecimiento y formación comunitaria del sujeto hombre en sujeto masculino y de la sujeta mujer como sujeta femenina porque es en este momento donde el género se hace presente para moldear a cada persona de acuerdo a patrones socio-políticos-culturales predeterminados, por ello el género es:

Una construcción imaginaria y simbólica, determinada por cada cultura y momento histórico, tomando como base la diferencia sexual, a partir de la cual se determinan los conceptos de masculinidad y feminidad, mismos que establecen el comportamiento, las funciones, oportunidades, y valoración de los hombres y de las mujeres, así como las relaciones de poder/subordinación entre ellos (INMUJERES 2012: 19).

Desde otra perspectiva Ortega argumenta que el concepto de género, puede ser concebido como una construcción cultural y social, que se articula a partir de las definiciones normativas de lo masculino y lo femenino, la creación de una identidad subjetiva y las relaciones de poder de tanto entre hombres y mujeres como en la sociedad en conjunto. Esta perspectiva analítica supone una visión alternativa a la creación de identidades culturales prefijadas, en función del sexo, demanda un replanteamiento global de los ejes interpretativos

de la historia y liberar a los hombres y a las mujeres de rígidos planteamientos que les hurtaban su propia identidad y les concedían personalidades estereotipadas (Ortega M 2017: 817).

A lo que Ortega se refiere es a una construcción histórica la relación sexo-género que ha traído consigo una situación de discriminación y marginación hacia las mujeres en las esferas económicas, políticas, sociales y culturales, así como en el hábito público y privado. Colocando a los hombres en el hábito productivo (quienes sí trabajan), y a las mujeres en la reproductiva, consolidándose con ello la división sexual del trabajo.

Por otra parte la filósofa estadounidense Judith Butler, reconocida por su trabajo realizado en temas sobre teoría política y ética, referente en lo que respecta a estudios de género y teoría feminista considera que “el género es el mecanismo mediante el cual se producen y naturalizan las nociones de masculino y femenino, pero podría muy bien ser el aparato mediante el cual tales términos son deconstruidos y desnaturalizados” (Judith Butler 2014: 11-12). Siendo que si este mecanismo ha construido una desigualdad histórica es, por consecuente, sería la responsable de reconstruir, como remedio a una mal, para construir una sociedad más humana.

El mecanismo al que Judith Butler se refiere; puede ser interpretado como los patrones culturales que rigen la sociedad donde el sujeto se desarrolla, se trata del espacio donde se construye psicológica y socialmente lo que es ser hombre y lo que es ser mujer, a través de la formación cultural y comunitaria se transmite a cada sujeto lo que socialmente se ha predeterminado para cada sexo y lo que se espera para cada uno de ellos, puesto que en cada cultura existen patrones predeterminados para cada individuo masculino y femenino que son el puente para la creación de categorías de clase, espacios públicos y privados según el sexo así como la construcción de “jerarquías sociales, basado en las diferencias sexuales, del cual parte todo el sistema de discriminación de las mujeres” (Judith Butler 2014: 11-12).

Los conceptos de sexo y género no poseen el mismo significado, por lo que no pueden ser entendidos ni como sinónimos, puestos que son dos determinaciones de identidad compleja pero decisiva en la vida de los hombres y de las mujeres en diferentes sociedades alrededor del mundo. Por su parte “la igualdad es un derecho humano protegido por distintos instrumentos nacionales e internacionales en materia de derechos humanos, la igualdad va de la mano con el principio de la no discriminación, y en este sentido, la igualdad sólo será posible en la medida en que se erradique la discriminación contra las mujeres” (ONU Mujeres 2012: 7).

Para la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México la igualdad puede ser entendida como:

... el derecho que tiene toda persona a ser tratada sin distinción, exclusión o restricción cuyo objetivo sea menoscaba el goce o el ejercicio de sus derechos fundamentales en las esferas, política, económica, social, cultural o en cualquier otra. Esta prerrogativa permite a hombres y mujeres disfrutar de sus derechos en condiciones de igualdad, atendiendo a sus circunstancias particulares y evitando todo tipo de discriminación que atente contra la dignidad humana (CODHEM 2016:17).

Desde otra perspectiva ONU Mujeres sostiene que “la igualdad de género no significa que hombres y mujeres deban ser tratados como idénticos, sino que el acceso a oportunidades y el ejercicio de los derechos no dependan del sexo de las personas. La igualdad de oportunidades debe incidir directamente en el ejercicio efectivo de los derechos de las mujeres” (ONU Mujeres 2012: 4). De manera histórica la relación sexo-género ha colocado a los hombres en el hábito productivo, y a las mujeres en la reproductiva, consolidándose con ello la

división sexual del trabajo. “El sistema sexo-género vigente produce una relación desigual de poder entre mujeres y hombres que tiene que ver con una distribución desigual de conocimientos, propiedad e ingresos, responsabilidades y derechos. Es por tanto una dimensión de desigualdad social” (INMUJERES 2012: 20).

Resulta de suma importancia hacer énfasis en lo que respecta al espacio público y privado con respecto al rol de la mujer; en el ámbito privado representa “un espacio y acciones vinculadas a la familia, y a lo doméstico; en este ámbito, las mujeres tienen un papel protagónico, poco valorado para la sociedad”, donde su rol reproductivo “se relaciona con la reproducción biológica y las actividades que pueden garantizar el bienestar y la supervivencia de la familia, es decir, la crianza y la educación de los hijos y de las hijas, la preparación de los alimentos, el aseo de la vivienda, entre otras cosas. Son actividades invisibles, esto es, no remuneradas ni reconocidas” (INMUJERES 2012: 20), el espacio privado fue justo lo que analizó Nussbaum durante su estadía en la India a través de la historia de vida de Vasanti y Jayamma (Martha Nussbaum 2002: 46).

Lo ideal dentro del desarrollo de las mujeres es que ellas como sujetas empoderadas de su cuerpo y dueñas de su vida pudieran tener la oportunidad de escoger en qué espacio desarrollarse, si en el espacio privado, en el público o hacer una combinación de los dos espacios; por ejemplo si desean tener una preparación académica y a la vez ser madres y formar una familia, esto sería una manera de combinarlos; que desde luego demandaría una igualdad participativa de los varones para volverlo sustantivo.

Por otro lado el ámbito público es donde se efectúan “las acciones vinculados con la producción y la política; es en este ámbito donde se definen las estructuras socioeconómicas de las sociedades, y constituye el espacio tradicionalmente masculino” (INMUJERES 2012: 20). En este ámbito es donde se desarrollan las “actividades que generan ingresos económicos, en dinero y en especie, y que producen bienes y servicios para la venta y el autoconsumo; por ejemplo, actividades agrícolas, industriales o comerciales. Son actividades socialmente reconocidos, remuneradas, que generan poder, autoridad y estatus” (INMUJERES 2012: 20). La transformación de los conceptos sexo y género con base en el enfoque de las capacidades sería la pauta para la creación de relaciones enfocadas en la igualdad para el acceso a oportunidades, como una manera de otorgar justicia para quienes no la tienen.

En torno a la igualdad de género se ubica en otro concepto que es la equidad de género, que representa otra exigencia para el desarrollo pleno de las personas a través de la evaluación de necesidades particulares lo que quiere decir que para:

Ofrecer igualdad de oportunidades implica la articulación [...] de políticas que consideren a las mujeres como sujetos de pleno derecho en todos los ámbitos, superando las políticas centradas solo en la “protección” de las mujeres, mediante programas de acciones afirmativas en la educación, la política, la salud, la cultura, etc. (INMUJERES 2012: 21).

La igualdad es dar las mismas condiciones, trato y oportunidades a mujeres y hombres. “La equidad es dar las mismas condiciones, trato y oportunidades a mujeres y hombres, pero ajustados a las especiales características a situaciones (sexo, clase, etnia, edad, religión) de los diferentes grupos, de tal manera que se puede garantizar el acceso” (INMUJERES 2012: 20). La equidad se puede otorgar a las personas solo si ya existe la igualdad, cuando la igualdad puede ser garantizada eso posibilita que se evalúen las necesidades de cada persona, de esta manera; se puede mostrar cuáles son las necesidades que cada persona requiere para un pleno desarrollo para garantizar la equidad; sin embargo, no se puede concebir la equidad en

contextos donde la igualdad no es posible, siendo que la “la igualdad de género es una dimensiones fundamentales del desarrollo humano, sin embargo “ la mitad de la humanidad no disfruta de los progresos realizados en materia de desarrollo humano, este desarrollo no es universal” (ONU Mujeres2016: 4) como en el caso de las mujeres indígenas.

La igualdad de género, permanece en un estado de exigencia puesto que para reflejarse en las realidades de las mujeres depende en gran mayoría del Estado. Esta igualdad se divide en dos vertientes; la Igualdad formal y la Igualdad sustantiva o igualdad de facto. La primera se refiere a lo establecido legalmente por parte del Estado y la segunda hace hincapié en qué tanto de aquello que está estipulado se traduce en libertades y oportunidades para las mujeres.

IV.1 Igualdad formal

La igualdad formal es todo aquello que se encuentra escrito y legítimamente reconocido como derechos humanos de los sujetos por la constitución de alguna nación, como lo señala Martha Nussbaum ejemplificando con el caso de la India donde su constitución “es un documento de tenor muy favorable a la mujer. El derecho de no-discriminación en base al sexo se garantiza en la lista de los derechos fundamentales justiciables, como lo es el derecho a igual protección por parte de la ley” (Martha Nussbaum 2002: 56), de igual manera contiene un código penal uniforme. Con respecto a esto la filósofa norteamericana reconoce el reconocimiento de un trato igualitario a las personas sin distinción por sexo, pero que de acuerdo a los testimonios de vida de las mujeres de la India, sus derechos no se encuentran reflejados en sus realidades.

El principio de la igualdad formal está basada en la promesa de que toda persona debe ser tratada de la misma manera sin importar sus diferencias, esta igualdad formal puede estar establecida en instrumentos internacionales que pueden motivar a su vez su inclusión en las constituciones de los Estados como lo que establece la Organización de las Naciones Unidas, donde recalca que:

...los derechos humanos son comunes a todas las personas, hombres y mujeres. Implica que haya tratamiento idéntico a mujeres y hombres, en lo relativo, por ejemplo, al acceso a bienes y servicios, a ser electas, a gozar de la misma libertad de expresión que los hombres, etcétera. El derecho de igual protección de la ley significa que ésta no puede ser aplicada de manera distinta a personas en situaciones similares, y que no puede ser aplicada de forma idéntica a personas en situaciones diferentes (ONU Mujeres 2016:4).

La integración de lineamientos de trato igualitario por parte de los Estados es una acción afirmativa que se puede interpretar como un formalismo; siendo que el reconocimiento de los derechos no garantiza en su calidad escrita su ejercicio con respeto a la dignidad de las mujeres.

La igualdad formal, corresponde al principio de universalismo de los derechos humano con obstáculos como “las privaciones y desigualdades, la discriminación y la exclusión, los valores y las normas sociales, así como los prejuicios y la intolerancia” (PNUD 2016: 5), con base en esto Nussbaum plantea la necesidad de concebir a las personas desde su yo individual, justo porque partir desde lo que la mayoría desea, implica omitir el respeto de la dignidad de quienes no forman parte de esa mayoría, por ello su enfoque está relacionada con el universalismo.

De acuerdo a esto hablar de igualdad formal difiere de lo que la igualdad sustantiva significa, este último posee un papel complementario pero fundamental para los derechos de

las mujeres con un fundamento anti-discriminatorio lo que lo muestra cada vez más apartado de la noción de igualdad formal y en cambio, sus preceptos, políticas y “estrategias” están basadas en un entendimiento de la igualdad en sentido sustancial lo cual [...] implica la protección de la dignidad humana y el combate a la desventaja” (PNUD 2016: 5). De esta manera el reconocimiento de la igualdad entre los sexos a través de la legislación habla de una ética teórica que es el origen de la ética práctica para darle vida y trascendencia. En este contexto se puede interpretar a la ética teórica como la igualdad formal y la ética práctica como la igualdad sustantiva. Así, mientras la igualdad formal se refiere a la adopción de leyes y políticas que tratan de manera igual a hombres y mujeres, la igualdad sustantiva alude a la igualdad en los hechos, en los resultados, asegurando que las desventajas inherentes de determinados grupos no se mantengan de manera global.

IV.2 Igualdad sustantiva o igualdad de facto

La igualdad sustantiva “supone la modificación de las circunstancias que impiden a las personas ejercer plenamente sus derechos y tener acceso a oportunidades de desarrollo mediante medidas estructurales, legales o de política pública” (ONU Mujeres 2016: 4). Desde este enfoque es necesaria la evaluación de las acciones del sujeto desde el ámbito ético para determinar si realmente brinda la oportunidad del ejercicio de derechos humanos, o si bien deben reflexionarse hasta el más alto grado de conciencia para ser replanteadas con el objetivo de permitir un acceso pleno de los derechos humanos.

La igualdad sustantiva muestra cuáles son las barreras sociopolíticas y culturales que no permiten legitimar cada uno de los derechos de las mujeres y que a su vez comparte para la aplicabilidad del enfoque de las capacidades de Nussbaum.

La igualdad sustantiva promueve llevar a la praxis, los derechos humanos de las mujeres de tal manera que su género no sea una limitante para el acceso de derechos y oportunidades, que así mismo le permitan acceder a un buen vivir.

En su obra *Las mujeres y el desarrollo humano* Nussbaum describe la vida cotidiana de dos mujeres de la India una de la clase media baja (Vasanti) y otra en el límite más bajo de la clase económica, la pobreza extrema (Jayama), donde de acuerdo a su condición cada una con mayor o menores oportunidades que repercuten en su estado emocional y su calidad de vida, en esta misma obra la neoyorquina señala la igualdad formal a la que ellas tienen derecho y muestra las dificultades sociales y culturales que las mujeres viven en su realidades y que se encuentran muy lejos de la igualdad sustantiva.

V. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

El florecimiento humano es uno de los aspectos en los que se sustenta el enfoque de las capacidades que es una teoría aristotélica que posee un enfoque crítico, pone en juicio la visión utilitarista, “surge originalmente como una alternativa a los enfoques económico-utilitaristas que dominaban, y en algunos sentidos siguen dominando, los debates sobre la calidad de vida en los círculos políticos y del desarrollo internacional, en especial los que entienden la mentalidad del desarrollo en términos estrechamente económicos” (Martha Nussbaum 2007: 83-84). Donde evidentemente muchos países considerados primermundistas o que se ubican entre los lugares más altos de desarrollo pueden ser cuestionados con respecto al umbral mínimo de funcionamiento del que sus ciudadanos gozan.

La construcción teórica de la autora posee varias ramificaciones, dicho enfoque, es en un inicio, un aporte de Amartya Sen que más tarde Nussbaum retoma para desarrollarlo en profundidad. Para Sen “la capacidad es “la libertad de una persona para elegir entre las vidas alternativas [...], o las combinaciones de todo lo que puede hacer como individuo (Martha Nussbaum 2002: 38). Por lo tanto, para él los bienes primarios solo son un medio para llegar a la libertad, pero no un fin en sí mismo. Por su parte Nussbaum en el enfoque de las capacidades se refiere a lo que realmente las personas pueden ser, hacer y llegar a ser.

La vivencia de la autora en la India y su participación en diferentes encuentros feministas internacionales sobre la situación de las mujeres a nivel mundial la han motivado a desarrollar la teoría de las capacidades de tal manera que trascienda las fronteras culturales, nacionales, de religión, de raza y de clase que denomina como “normas universales de capacidad humana que deberían ser centrales para los fines políticos al considerar los principios políticos básicos que pueden brindar la fundamentación para un conjunto de garantías constitucionales en todas las naciones” (Martha Nussbaum 2012: 68), su propuesta invita a la reflexión ética de la situación de la mujer del pasado, durante el presente y cómo esta debiera ser en el futuro:

A lo largo de la historia de la ética occidental, el estatus moral de las mujeres ha sido un tema de discusión persistente, aunque rara vez central. Unas cuantas veces aisladas han defendido que ellas son pares morales de los hombres, pero la mayoría de las figuras dominantes dentro de la tradición ha dado argumentos ingeniosos para justificar la subordinación de las mismas (Alison Jaggar 2014: 8).

En diferentes culturas la dualidad es la manera local de promocionar la igualdad entre hombres y mujeres, que de manera práctica respetaría la dignidad de cada género, sin embargo existen patrones que empujan al género femenino a un espacio carente de dignidad, por ello cabe cuestionar ¿Por qué extrañarse, entonces, de que el nacimiento de una niña sea a menudo ocasión de tristeza, más que de alegría? ¿Con qué objeto, pues, debería cuidarse de su salud y educación del mismo modo en que se cuidaría de la de un muchacho? (Martha Nussbaum 2002: 28), ¿Por qué educarlas desde su niñez para ser madres de familia negándoles la oportunidad de mirar hacia otros rumbos? ¿Cómo se justifica que las mujeres no tengan acceso al desarrollo de las capacidades básicas y florecimiento humano que por derecho le corresponden? ¿Cómo dar argumentos a favor de su subordinación ante los hombres? ¿Por qué negarles a ellas la oportunidad de desarrollarse con dignidad, justicia y felicidad, para recluirlas en un ambiente hostil lleno de desigualdades, dominación, maltrato, violencia en múltiples tipos? ¿Por qué escogerle el sendero de su vida si solo posee una vida y ésta le pertenece a ellas, y a nadie más que a ellas?, Nussbaum con el enfoque de las capacidades propone un scanner de los factores que no dejan que se desplieguen las capacidades de las mujeres y con ello lograr su florecimiento como un fin en sí, sostiene que hemos de “hacernos fuerte en contra de modalidades muy comunes de trato para con la mujer tratándolas como infantiles, como incompetentes en temas de propiedad y contacto, como meros adjuntos de una línea familiar como reproductoras y cuidadoras más que como quienes tienen que vivir sus propias vidas” (Martha Nussbaum 2012: 72), siendo que la vida es lo más valioso para las personas, lo que se supone debiera pertenecer a cada individuo y con ello la libertad de elegir sobre esa vida, para esto la norteamericana menciona que:

Las mujeres en las naciones en desarrollo son importantes para el proyecto en dos sentidos: como personas que sufren en forma generalizada de una aguda falta de capacidad, y también como personas cuya situación ofrece un interesante test de prueba para este y otros enfoques,

mostrándonos los problemas que los mismos resuelven o no logran resolver (Martha Nussbaum 2002: 34).

Nussbaum en su enfoque defiende la igualdad social y política de las mujeres, ya que es uno de los motivos principales de su ideal de justicia. Para la filósofa es uno de los temas urgentes por atender por la humanidad especialmente en los países en desarrollo siendo que “los problemas de las mujeres son urgentes en sí mismos, y podemos esperar que centrarse en ellos será una compensación por el anterior descuido de la igualdad de los sexos en el desarrollo económico y en el movimiento internacional de derechos humanos” (Martha Nussbaum 2002: 34), sin dejar de lado el adeudo desde el estado, de la política y de las propuestas de educación que han emanado de estos dos últimos, siendo que se encuentra convencida de que:

...la filosofía feminista debe enfocar crecientemente las urgentes necesidades e intereses de las mujeres en los países en desarrollo, cuyos contextos materiales y sociales concretos deben comprenderse bien, en diálogo con ellas, antes de que puedan hacerse recomendaciones⁶ adecuadas para una mejoría (Martha Nussbaum 2002: 34).

Nussbaum aclara que su enfoque internacional no requerirá de la filosofía política feminista, si esta no se aparta de temas tradicionales como la discriminación en el empleo, la violencia doméstica, el acoso sexual y la reforma de la ley sobre la violación, siendo que los considera temas tan centrales en los países en desarrollo, como para las mujeres de los países occidentales desarrollados (Martha Nussbaum 2002: 34).

Nussbaum plantea su enfoque también como una invitación a la filosofía feminista para agregar nuevos temas a su agenda de trabajos e investigaciones si es que se encuentra interesada en aproximarse de manera productiva al mundo en desarrollo, entre los tópicos que recomienda se encuentran; el hambre y la nutrición, la alfabetización, los derechos sobre la tierra, el derecho a buscar empleo fuera del hogar, el matrimonio infantil, y el trabajo infantil⁷, a estos temas podemos sumar, la trata de blancas y trata de personas, donde las principales víctimas son las mujeres, por otro lado también cabe sumar la reconceptualización de lugares, espacios y trabajos segmentados por sexo.

Después de la vida lo más valioso que poseen las personas es su dignidad, he aquí la importancia de garantizar su respeto para el florecimiento humano sin distinción alguna. Para la autora el respeto a la dignidad es visto como un factor fundamental para determinar la calidad de vida que las personas tendrán dentro de su contexto sociocultural que debe ser verdaderamente un asunto que esté inserto y conectado con las capacidades y el funcionamiento humano. No quiere decir que la calidad de vida sea proporcional a las riquezas, a los bienes que se tenga, etc. Se distingue entre aspectos cuantitativos, crecimiento, y cualitativos, calidad de vida relacionada con el desarrollo.

El florecimiento se determina de acuerdo con la idea sociopolítica y socioeconómica; situación que se da en múltiples países y culturas, ante esto Nussbaum nos dice que “en muchas naciones, no tienen plena igualdad ante la ley: no tienen los mismos derechos de propiedad que los hombres, ni los mismos derechos contractuales, de asociación, de movilidad, ni la misma libertad religiosa” (Martha Nussbaum 2002: 27), adhiriendo que:

⁶ Recomendaciones como las que realiza la organización de las naciones unidas de manera periódica.

⁷Nussbaum adhiere que algunos de estos temas son también esenciales para encuadrar un acceso filosófico a las vidas de las mujeres pobres en las naciones más ricas.

...no hay país alguno que trate a su población femenina igual de bien que a la masculina. Sin embargo, los países en desarrollo, presentan problemas de especial urgencia. La desigualdad de los sexos, está en fuerte correlación, con la pobreza. Cuando la pobreza se fusiona con la desigualdad de los sexos, el resultado es una aguda carencia de las capacidades humanas centrales (Martha Nussbaum 2002: 29).

La filósofa Neuyorquina manifiesta de manera clara que cuando la desigualdad y la pobreza se fusionan no hay manera de garantizar las capacidades humanas centras, lo que en materia de derechos humanos podían traducirse como la negación al acceso a los derechos fundamentales. Esto último puede parecer una determinismo general refutable pero eso es lo que reflejan las culturas como la de la India, donde la mujer debe anteponer la alimentación de sus hijos antes que su alimentación propia, así mismo en culturas de Latinoamérica donde las mujeres no poseen derecho a la tierra por el simple hecho de ser mujeres y sociedades como la mexicana donde no se ha tenido ninguna presidenta a lo largo de su historia.

Nussbaum trata los diferentes enfoques que analizan la calidad de vida de las personas de los distintos países en la economía del desarrollo como el Producto Interno Bruto (PBI), el mero crecimiento, el utilitarista, lo mejor para la mayoría, y los enfoques basados en los derechos humanos. Ella plantea que estos enfoques no establecen un esclarecimiento suficiente como “medidores” de la calidad de vida de las personas que van de la mano con la evaluación de desarrollo de los países, ya que no tienen en cuenta conceptos que son importantes como *la libertad*⁸, la justicia y el concepto particular de desarrollo de las personas de acuerdo a sus cosmovisión cultural. Así mismo habla del índice del Desarrollo Humano (IDH), que, aunque no sea un medidor exacto, guarda una mejor relación con lo que busca Nussbaum con su enfoque de las capacidades.

Un aporte importante de reconocer en el enfoque de Nussbaum es que contempla dos aspectos fundamentales para el desarrollo que son el respeto a la relación con otras especies y la naturaleza. Cuando se habla de desarrollo posiblemente se puede diferir en la definición de lo que a desarrollo se refiere, esta concepción no es la misma para oriente, occidente ni para Latinoamérica, como muestra de ello fue el fuerte debate acontecido entre lideresas indígenas de amplia trayectoria en temas de derechos humanos durante el “Foro de Alto Nivel, Empoderar a las Mujeres Indígenas para erradicar el hambre y la malnutrición en América Latina y el Caribe” que tuvo lugar en enero de 2018, en la Ciudad de México, donde las mujeres lanzaron un pronunciamiento como un llamado al mundo para que se respete su visión de desarrollo y la determinación autónoma para su florecimiento.

En su teoría rumbo al florecimiento la autora defiende los valores universales, sosteniendo que para todos y cada uno de los ciudadanos y ciudadanas se deben fomentar unas capacidades combinadas por las que todas las personas participarán en la esfera pública y podrán realizar, también, su plan de vida autónomo en la esfera privada. Estas capacidades humanas son definidas como “qué es capaz de ser y hacer una persona que a juicio de Nussbaum deberían ocupar, o compartir, el lugar de los derechos humanos. Estas capacidades que defiende son las bases para el desarrollo humano que sería el motor para avanzar hacia una justicia social globalizadora.

⁸ Éste término es visto como un medio para lograr el desarrollo mas no como un fin en sí mismo.

VI. LA DIEZ CAPACIDADES

Hasta este momento se ha hablado de manera general sobre lo que el enfoque de las capacidades pretende de manera global, por ello es importante ahora mencionar las bases a través de las que desde la visión de Nussbaum se pueden lograr el respeto a la dignidad humana, ante lo cual prioriza conocer de manera textual a lo que su teoría se presenta como “la fuente de los principios políticos para una sociedad liberal y pluralista; su contexto es un tipo de liberalismo político que los convierte en fines específicamente políticos y los formula de un modo que evita toda fundamentación metafísica específica” (Martha Nussbaum 2007: 83) por otro lado nos dice también que:

“Las capacidades en cuestión deberían de atribuirse a toda y cada una de las personas, para tratarlas así como fines y no como medios para los fines de otros. (Este aspecto del enfoque tiene una aplicación evidente al terreno de la igualdad sexual, pues las mujeres han sido tratadas demasiadas veces como colaboradoras para los fines de otros más que como fines por derecho propio)” (Martha Nussbaum 2007: 83).

Lo antes mencionado ya se ha comentado en otros apartados de este artículo pero es fundamental reiterarlo para referir que el enfoque de las capacidades es una especie de medición o herramienta para mediciones sobre las oportunidades que se deberían de proporcionar a los seres humanos que denomina un umbral mínimo de derechos que es “un umbral para cada capacidad, por debajo del cual se considera que los ciudadanos no pueden funcionar de un modo auténticamente humano: la meta social debería entenderse en el sentido de lograr que los ciudadanos se sitúen por encima de este umbral de capacidad” (Martha Nussbaum 2007: 83), con el umbral mínimo Nussbaum defiende el derecho a la igualdad de oportunidades y de trato para todas las personas, donde este “todo” no hay una distinción de sexo porque evidentemente no todos los varones del mundo tienen la posibilidad de ubicarse en el mismo nivel del umbral, y si lo analizamos desde las mujeres, ellas se ubican en una condición muy por debajo del umbral mínimo para funcionar.

Nussbaum pasó de un espacio general de crítica y análisis para enfocarse a la construcción de su propuesta filosófica que contiene diez capacidades que la autora señala es una lista de las capacidades humanas básicas. La filósofa americana primeramente señala que todas las personas tienen derecho a la vida, refiriéndose a la posibilidad de vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla (Martha Nussbaum 2007: 88). Nussbaum concibe la vida como la capacidad de ser y es justo la vida la base de todo ejercicio de derecho, su calidad evidentemente repercutirá en su esperanza de vida que la sociedad y el Estado tienen la responsabilidad de garantizar y ampliar esta esperanza y la calidad de vida.

Consecutivamente nos expone el derecho a la salud física, como esencial para poder mantener una buena salud donde se incluya la salud reproductiva (Martha Nussbaum 2007: 88), en la cual los hombres y mujeres puedan tener acceso a información sobre su cuerpo, la prevención de enfermedades e incluso la planificación reproductiva.

En tercer momento considera fundamental la integridad física como esencial para poder moverse libremente de un lugar a otro; estar protegido de los asaltos sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas (Martha Nussbaum 2007: 88), este último es uno de los derechos más violentados hacia las mujeres quienes en diferentes sociedades son consideradas un objeto que

es propiedad del sujeto masculino y él es el que puede decidir sobre su cuerpo, de esta manera las mujeres no puede decidir por la planificación familiar, para elegir tener hijos en el momento en que ella lo desee o bien no tener hijos si ellas así lo deciden. Cabe destacar que de acuerdo al número de hijos que se tenga en una familia dependerá de manera considerable la calidad de vida familiar e individual y desde luego las mujeres se verán afectadas o beneficiadas con esto.

Seguidamente como cuarta capacidad ubica los sentidos, la imaginación y el pensamiento, para tener la libertad de utilizarlos:

... de un modo auténticamente humano, un modo que se cultiva y se configura a través de una educación adecuada, lo cual incluye la alfabetización y la formación matemática y científica básica, aunque en modo alguno se agota en ello. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y eventos religiosos, literarios, etc., según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por la garantía de la libertad de expresión tanto en el terreno político como en el artístico, así como la libertad de prácticas religiosas. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar los dolores no beneficiosos (Martha Nussbaum 2007: 88).

Esta capacidad posiblemente sea una de las más difíciles de ser medidas de manera sustancial, pero resulta vital para el desarrollo humano tal como lo recalca el último informe de PNUD con respecto a las cualificaciones necesarias para el siglo XXI, donde se señala que para la forma de pensar son necesarios la creatividad, el pensamiento crítico, la habilidad para la solución de problemas, la toma de decisiones y el aprendizaje, en cuanto a las herramientas para trabajar son necesarias las habilidades para el uso de las tecnologías de la información y las comunicaciones, así como las competencias informativas, para las formas de trabajar son necesarias: la comunicación y la colaboración, finalmente para la preparación para la vida; la ciudadanía, la vida y carrera profesional, así mismo; la responsabilidad personal y social.

En esta capacidad cabe cuestionar nuevamente cómo los Estado y la sociedad asumen su responsabilidad social para garantizar a las mujeres lograr todas las cualificaciones que se necesitan para este siglo, sobre todo para quienes son analfabetas y no tiene acceso a la educación.

En quinto lugar nos menciona las emociones como el puente para “poder mantener relaciones efectivas con personas y objetos distintos de nosotros mismos; poder amar a aquellas que nos aman y se preocupan por nosotros, y dolernos por su ausencia; en general, poder amar, penar, experimentar ansia, gratitud y enfado justificado. Que nuestro desarrollo emocional no quede bloqueado por el miedo a la ansiedad (Martha Nussbaum 2007: 88-89). (Defender esta capacidad supone defender formas de asociación humana de importancia crucial y demostrable para este desarrollo.) En este sentido cómo el Estado y la sociedad pueden vitarles el sufrimiento a las mujeres por malnutrición, la indignación de no saber leer, la impotencia de no tener recursos económicos para acceder a un servicio de salud digno, la pena por no poder vestirse, calzarse y verse física y emocionalmente como quisiera. Cómo evitar el dolor de la mutilación genital, el dolor y el coraje de una violación a su cuerpo, etc.

Así mismo considera como sexta capacidad la razón práctica que permite a las personas “formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de la vida” (Martha Nussbaum 2007: 89) lo que implica una protección de la libertad de conciencia y de la observancia religiosa. Esta capacidad representa de igual manera un reto, sobre todo donde se considera un estilo de vida indigno como algo “normal”, como algo que les tocó vivir a las mujeres y que nada ni nadie puede cambiarlo.

Nussbaum ubica en séptimo lugar la afiliación para “poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos participar en diversas formas de interpretación social; ser capaz de imaginar la situación de otro. (Martha Nussbaum 2007: 89), la autora enfatiza en que proteger esta capacidad implica proteger las situaciones que constituyen y promueven estas formas de afiliación así como proteger la libertad de expresión y de asociación política. En esta capacidad Nussbaum también considera importante “que se den las bases sociales del autorrespeto y la no humillación ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás. Eso implica introducir disposiciones contrarias a la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión y origen nacional. En este sentido de poder vivir para el otro también implica la relación con los animales y el medio ambiente al cual se debe la humanidad.

De esta manera es como la filósofa americana coloca en octavo lugar ubica a otras especies. Para “Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural” (Martha Nussbaum 2007: 89). Este es posiblemente una visión peleada con el concepto de desarrollo basado en el incremento económico, en el crecimiento de las zonas urbanas, el extractivismo, la implementación de megaproyectos en zonas naturales que ponen en riesgo la vida de las personas, en este medio es donde las mujeres han fungido como las guardianas del medio ambiente, pero la idea desarmonizada con esta capacidad pone en riesgo su salud, por ejemplo a través de la contaminación del agua, sus conocimientos ancestrales, su identidad, su lugar de desenvolvimiento cotidiano, poniendo en peligro también la existencia de la raza humana.

Como novena capacidad está el juego. “Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas” (Martha Nussbaum 2007: 89). Este es posiblemente uno de los derechos más negados para las niñas en diferentes sociedades, a través de su confinamiento a las actividades domésticas, la mutilación femenina, el matrimonio a temprana edad, los embarazos prematuros, y la necesidad de insertarse a temprana edad en el medio laboral para la solvencia de sus necesidades económicas.

Finalmente nos habla de la capacidad de control sobre el propio entorno. Que se divide en dos esferas, el político y el material; en el primero nos habla de “poder participar de forma efectiva en las elecciones políticas que gobiernan la propia vida, tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación” (Martha Nussbaum 2007: 89); el segundo, se enfoca en el ámbito material que refiere:

Poder disponer de propiedades (ya sean bienes mobiliarios o inmobiliarios), y ostentar los derechos de propiedad en un plano de igualdad con los demás; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; no sufrir persecuciones y detenciones sin garantías. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejercer la razón práctica y entrar en relaciones valiosas de reconocimiento mutuo con los demás trabajadores.

En este último puto, la filósofa nos habla de que todas las personas deben tener la oportunidad de tener acceso a bienes materiales, sobre todo si se trata de recursos como la tierra⁹ del cual emanan una variedad de productos alimenticios para el autoconsumo de la cual depende de manera considerable su salud, a su vez representa una fuente de ingreso económico, esta capacidad permite reflexionar en cómo de acuerdo al género se pueden tener

⁹ La tierra puede ser vista como un terreno para la construcción de algún inmueble, algo material y fijo, sin embargo también es un bien de cultivo para la producción de alimentos, como un elemento vital para la vida como lo es para las comunidades indígenas.

de manera diferenciada el acceso a los bienes; por ejemplo, en numerosas sociedades, las mujeres sufren discriminación en relación con los bienes productivos, como el derecho a la tierra y la propiedad. En el caso de las mujeres indígenas, ellas son las encargadas de trabajar el campo, se encuentran asociadas con la productividad, la fertilidad, con las semillas, etc. Sin embargo el campo que siembran no es de ellas; quienes logran tener terreno es porque sus esposos no tiene terrenos y los padres (el papá) deciden darle un pedazo de tierra, pero es una situación mal vista ante la sociedad; lo mismo sucede cuando son madres solteras; en muy pocos casos la mujer hereda la tierra solo cuando su esposo muere, lo que ubica a las mujeres como sujetas de derechos para la tierra solo si enviudan.

Desde otro plano, si las mujeres viven en unión libre con su pareja no tienen derecho legalmente hablando sobre la tierra o los inmuebles que tengan su pareja, por lo tanto no podrá hacer uso de ellos, por ejemplo para la venta.

En el acceso a los bienes, comúnmente es bien aceptado que aparezca registrado solo el nombre de una persona como dueño de los bienes, sin embargo; podría proponerse que por ejemplo; en el situación de matrimonio¹⁰ los bienes aparezcan a nombre tanto del hombre como el de la mujeres.

VII. CONCLUSIONES

El respeto a los derechos de las mujeres es un problema y un reto social aún con la existencia de muchos procesos de incidencia para la garantía de los derechos de este todo femenino; sin embargo en esta totalidad existen los subgrupos que pueden llegar a tener mayores dificultades para llegar a situarse entre el umbral mínimo de oportunidades como los son las mujeres con ingreso socioeconómico bajo o que viven en pobreza extrema, las mujeres indígenas, las mujeres afrodescendientes y otros subgrupos que posiblemente no están señalados en este escrito pero que igual se ubican por debajo del umbral mínimo de derechos.

Dotar a la ciudadanía de un país con el umbral mínimo de derechos, la haría inclinarse a ser una sociedad justa, sobre todos con quienes de manera histórica se han ubicado en el plano de la vulnerabilidad y desventaja como lo es el caso de las mujeres, la que la haría funcionar como una sociedad con un efecto carrusel en el respeto de sus derechos humanos.

Otorgar a todas las personas la posibilidad de ubicarse en el umbral mínimo de derechos y otorgar a las mujeres la igualdad sustantiva puede lograrse correlacionando el enfoque de las capacidades y los derechos humanos en la praxis de manera correlacionada.

La relación que existe entre el enfoque de las capacidades y los derechos humanos representan una oportunidad de reflexión para los Estados y las sociedades. Su relación radica en que los derechos se encuentran interrelacionados, en la medida que se respete un derecho pueden ser beneficiados diferentes derechos, así mismo las capacidades se refuerzan entre sí y todas tienen una importancia básica para la justicia social. En este sentido una sociedad que desatienda alguno de ellos para promover las otras o solo alguno de ellos, está en deuda con sus ciudadanos y ciudadanas, y ésta falta atenta contra la justicia, siendo que una sociedad que no garantiza los derechos a todos los sujetos que viven en su territorio no puede denominarse como una sociedad justa.

¹⁰ hablando del matrimonio desde el contexto de una pareja heterosexual.

Las capacidades, son solo una propuesta y no debe confundírsele como una teoría completa para la justicia social, se trata de una propuesta puesta sobre la mesa que está abierta a recibir recomendaciones para enriquecerla. Las diez capacidades son metas generales, que pueden ser especificadas por cada sociedad puesto que poseen un carácter flexible, y este era justo uno de los propósitos a lograr de la filósofa americana, que sea un proceso de reconstrucción de libertades, oportunidades y derechos que las sociedades estén dispuestas a reconocer ante su ciudadanía sin distinción de sexo.

El enfoque de las capacidades, en conjunto con los derechos humanos representa una posibilidad para el logro de la igualdad sustantiva en las diferentes sociedades del mundo, la flexibilidad de las diez capacidades de Nussbaum ofertan una adaptación para cada contexto para el respeto a la dignidad humana, que se mida por las cualificaciones y la calidad de vida que cada mujer del mundo logre desarrollar y no por los estándares convencionales de medición basados en la economía de los países, puesto que los estándares de medición como el PBI, no reflejan el respeto a la dignidad de las personas, no muestran sus necesidades para lograr una vida digna, tampoco muestran los elementos esenciales de la vida humana, los elementos que implican derechos básicos para funcionamientos siendo que estos no siempre pueden correlacionarse, o ser equivalentes a los ingresos y la riqueza de las sociedades.

De acuerdo con Martha Nussbaum ante la garantía del respeto a la dignidad de las personas por parte del Estado y el cumplimiento de una calidad de vida digna para los sujetos en situación de vulnerabilidad como las mujeres, los organismos e instrumentos internacionales de derechos humanos no tendrían razón de ser.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Badiou, Alain (2004): *La ética*. México, D.F: Herder.

Comisión de Derechos Humanos del Estado de México (2016). *Catálogo para la calificación de violaciones a derechos humanos*, Toluca. Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

Fernández, C. L (2015): *Los derechos de los pueblos y comunidades indígenas*. México, D.F: Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Comisión Nacional de Derechos Humanos (2015): *Los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad de los derechos humanos*. México, D.F: Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Cortina, Adela (1986): *Ética mínima introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.

Garzón, V. E (2010). *Los derechos Electorales de los Pueblos Indígenas en México*. México, Tribunal Electoral de Poder Judicial de la Federación.

Gómez, Antonio (2016): *Ética Nicomaquea*, México, D.F: Porrúa.

Instituto Nacional de las Mujeres INMUJERES (2012): *Elaboración de Proyectos de Desarrollo Social con Perspectiva de Género*. México, D.F: Impresora y Encuadernadora el Progreso, S.A de C.V.

Mackie J.K. (2000). *Ética La inversión de lo bueno y de lo malo*. España: Limpergraf.

Nussbaum, Martha, Amartya Sen (2002): *Calidad de Vida*. México, Fondo de Cultura Económica.

Nussbaum, Martha (20002): *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona:Paidós.

Nussbaum, Martha, (2012) *Crear Capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

Nussbaum, Martha (2007): *Las Fronteras de la Justicia*. Barcelona: Paidós.

Rivero, Paulina (2006): *Apología de la Inmoralidad*. México: Editorial Médica Panamericana.

Tudor, Rose (2016): *A better World*. New York: United Nations.

Sitios web

Organización de las Naciones Unidas (2016): “Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible Una oportunidad para América Latina y el Caribe”. En <http://www.sela.org/media/2262361/agenda-2030-y-los-objetivos-de-desarrollo-sostenible.pdf>. (28 de febrero de 2018).

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2016): “Panorama general Informe sobre Desarrollo Humano 2016”. En http://hdr.undp.org/sites/default/files/HDR2016_SP_Overview_Web.pdf. (16 de mayo de 2018).

Comisión de Derechos Humanos del Estado de México (2016): “Derechos de las mujeres”. En <http://www.codhem.org.mx/LocalUser/codhem.org/htm/>. (29 de noviembre de 2017).

Jaggar, Alison (2014): “Ética feminista” En <http://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/etica2/Jaggar-Eticafeminista.pdf>. (13 de enero de 2018)

Butler, Judith (2004): “Regulaciones de género”.En http://www.lazoblanco.org/wp-content/uploads/2013/08manual/bibliog/material_masculinidades_0524.pdf. (11 de enero de 2019)

M, Ortega (2017): “Historia y género”, 2017, En <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4e04acf654977historiaygenero.pdf>. (26 de noviembre de 2017)

ONU Mujeres (2016): “Igualdad de género”. En <http://igualdaddegenero.unam.mx/wp-content/uploads/2016/08/onu-mujeres-igualdad-equidad.pdf>. (14 de marzo de 2018)

Organización de las Naciones Unidas (1948), “La Declaración Universal de Derechos Humanos”.En http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf. (13 de abril de 2018).

**FANON E O NOVO HUMANISMO
EM OS CONDENADOS DA TERRA:
ENTRE SARTRE E A ANCESTRALIDADE AFRICANA**

ABEL RIBEIRO DOS SANTOS

FANON E O NOVO HUMANISMO EM OS CONDENADOS DA TERRA: ENTRE SARTRE E A ANCESTRALIDADE AFRICANA

I. INTRODUCAO

O presente relato consiste na proposta inicial de pesquisa de doutoramento aprovada no processo seletivo de 2016, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da UFPR – Universidade Federal do Paraná. Um ano e meio após o início do curso, algumas intuições preliminares cedem lugar a novas possibilidades. Assim sendo, este texto recupera o planejamento inicial do estudo, porém, incorpora ideias decorrentes do amadurecimento posterior. Os trabalhos estão em andamento, por isso, os resultados são parciais.

A problemática dessa pesquisa tem como enfoque as frequentes enunciações de Frantz Fanon, nas quais postula a necessidade de um novo humanismo. Esta inquietação de Fanon remete a Sartre, um amigo com quem muito se identificava intelectualmente. Contudo, as críticas sartreana do humanismo europeu e as de Fanon, apresentariam distinções. Uma delas, diz respeito à opinião de Sartre sobre povos sem história, entre os quais incluiu os africanos (SARTRE, 2002, p. 238) e, outra, testemunhada pelo próprio Sartre (SARTRE, 1968, p. 160) deu-se a partir do crescente envolvimento de Fanon com a luta emancipacionista no continente africano.

Este trabalho pretende abordar a interação intelectual de Frantz Fanon (1925-1961) no que diz respeito ao conceito de Novo Humanismo e de Jean Paul Sartre (1905-1980) no que diz respeito ao conceito de Humanismo em suas respectivas obras.

O objetivo principal consiste em argumentar em que medida uma suposta inclinação de Fanon à Ancestralidade Africana teria contribuído para a distinção entre a concepção do novo humanismo pretendido por aquele autor e o humanismo sartreano.

Fanon e Sartre além da amizade que os unia, estiveram no mesmo terreno de pensamento, compartilhando métodos de pesquisa e produção de conhecimento, bem como visões de mundo. Ambos devotaram elevado apreço ao ser humano, assumindo em seus escritos posições e ideais humanistas.

Fanon incorporou muitas passagens da literatura sartreana em suas obras, particularmente, em *Pele negra, máscaras brancas*. Sartre, por sua vez, dedicou páginas testemunhando os feitos de Fanon, reconhecendo-lhe os méritos como intelectual e militante anticolonialista.

O problema proposto para o estudo de doutoramento, sugere que, a despeito da comunhão entre os dois autores, no decorrer das narrativas, emergem indícios de virtuais discrepâncias passíveis de identificação no cotejamento de reflexões sobre o humanismo sartreano e anotações do novo humanismo pretendido por Fanon. Desta forma, a literatura produzida pelos dois autores, permite a realização de um balanço de ambos enfoques, cujo resultado seria a argumentação de algum distanciamento entre eles decorrente da permanência de Sartre numa visão eurocentrada de humanismo e, em Fanon, de uma inclinação aos modos de ser da ancestralidade africana.

O teor da pesquisa pretendida encontra fértil terreno junto às pessoas que pesquisam as africanidades, em seus múltiplos enfoques, sobretudo no filosófico, pois tais investigações traçam considerações sobre afro-perspectividade, afrocentricidade, Ancestralidade Africana e Filosofia

da Diáspora Negro-africana no Brasil. Tais produções contemporâneas fazem ressonância a um posicionamento geral decolonial, por isso podem ser situadas no âmbito dos estudos da resistência ou do cogito da sobrevivência negra.

Por outro lado, para um povo que se vê diariamente atormentado pela tragédia do genocídio da sua juventude, para não mencionar outras mazelas coloniais, um suporte teórico que o auxilie na construção da identidade que lhe permita afirmar ontologicamente o próprio ser tende a ser de grande valia.

A execução desta pesquisa seguirá o procedimento metodológico centrado na pesquisa bibliográfica e nos princípios dedutivos, que serão tomados como pressupostos articuladores das argumentações. As principais obras de Fanon que guiarão a pesquisa são: *Os condenados da terra* 1979; *Pele negra, máscaras brancas*, 2008 e *Por uma revolução africana* 1980. As obras de Sartre *Crítica da Razão Dialética* 2002; *Colonialismo e Neocolonialismo* 1968; *O Existencialismo é um Humanismo* e *Reflexões sobre o Racismo* 1968, além de outros textos dos autores e de textos de intérpretes e comentadores das obras. Apoiar-se-á numa exegese crítico-comparativa dos autores principais (Fanon e Sartre).

II. A IDEIA DO NOVO HUMANISMO EM FANON

Frantz Fanon criticou violentamente o humanismo europeu em várias passagens de suas obras. Contudo, em seu primeiro livro *Pele negra, Máscaras brancas*, reivindicou a necessidade de um novo humanismo: “Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir” (FANON, 2008, p. 95)

Esta consciência de si é a condição de liberdade que remete aos valores culturais africanos

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negritão, minhas características étnicas, - e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “y’a bom banania” (FANON, 2008, p. 105-106)

Em outra passagem da obra Fanon evoca a necessidade de uma ruptura do olhar racializado do branco em relação aos negros: “Tudo isto exumado, disposto, vísceras ao vento, permitiu-me reencontrar uma categoria histórica válida. O branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata” (FANON, 2008, p. 119)

Homi K. Bhabha, no seu estudo sobre identidade e a questão colonial, argumenta que uma das qualidades originais e perturbadoras de *Pele negra e máscaras brancas* é historicizar raramente a experiência colonial: “o preto escravizado por sua inferioridade, o branco escravizado por sua superioridade, ambos se comportam de acordo com uma orientação neurótica” (BHABHA, 1998, p. 74).

Neste sentido, a própria natureza da humanidade se aliena na condição colonial, como descreve Bhabha, fazendo uma alusão a Sartre

A identificação ambivalente do mundo racista – movendo-se em dois planos sem ser de modo algum incomodada por ele, como diz Sartre sobre a consciência anti-semítica - gira em torno da ideia do homem como sua imagem alienada; não o Eu e o Outro, mas a alteridade do Eu inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial: (BHABHA, 1998, p. 74).

Na obra *Os condenados da terra* (1961), escrita há poucos meses de sua morte, Fanon conclama os povos da África para o processo de descolonização e de uma nova humanidade:

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a 'coisa' colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta (FANON, 1968, p.26).

O novo humanismo, nos moldes da ancestralidade africana, se caracterizaria por uma práxis revolucionária, no qual o indivíduo alcançaria uma auto-iluminação a partir de um humanismo radical que se efetivaria na ação? Nos sugere Fanon: "O aparecimento da nova nação e a demolição das estruturas coloniais são o resultado, ou de uma luta violenta do povo independente ou da ação, construtora para o regime colonial, da violência periférica adotada por outros povos colonizados" (FANON, 1968, p.53)

De modo particular, a práxis dele consistiu no testemunho de engajamento radical na causa do ser humano oprimido. Assim sendo, durante o período em que chefiou o setor de psiquiatria do hospital de Blida na Argélia, entre os anos de 1953 e 1956, tomou conhecimento da brutal realidade do colonialismo francês contra o povo argelino e isso alterou profundamente a condição de vida dele. A carta que enviou a Robert Lacoste, ministro francês na Argélia, pedindo demissão, formaliza uma ruptura radical. Numa das passagens escreveu: "Há já longos meses que a minha consciência é palco de debates imperdoáveis. E a conclusão a que chego é a vontade de não desesperar do homem, isto é, de mim próprio" (FANON, 1980. p. 59). Desde então tornou-se perseguido pelas autoridades e passou por situações de clandestinidade com a esposa e o filho. Posteriormente, instalou-se na Tunísia, onde assumiu importantes funções como intelectual orgânico na revolução argelina. Ainda assim, sobreviveu a tentativas de assassinato. (GEISMAR, 1972).

III. CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE O HUMANISMO SARTREANO E O NOVO HUMANISMO DE FANON

Sartre, foi defensor do humanismo, conforme argumentou em *O existencialismo é um humanismo*, dentre outros, no entanto, criticou o racismo inumano dos europeus. (SARTRE, 1968, p. 137). Com efeito, o humanismo racista dos europeus (QUEIROZ, 2013), escreveu as páginas nefastas contra o ser humano, particularmente por meio da violenta experiência colonial.

O colono só tem um recurso: a força, quando lhe resta; o indígena só tem uma escolha; a servidão ou a soberania. Que pode interessar a Fanon, se vocês leiam ou não sua obra? É a seus irmãos que denuncia nossas velhas malícias, seguro que não temos substituto disto. É a eles que ele diz: A Europa pôs suas patas em nossos continentes, é preciso cortá-las até que ela as retire. (SARTRE, 1968, P.141).

E noutra passagem do prefácio fica mais evidente a crítica de Sartre ao processo de desumanização do colonialismo:

Foi dado a ordem de rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior para justificar o colono de trata-los como animais de carga. A violência colonial não tem somente a finalidade de impor respeito a homens escravizados, procura também desumanizá-los (SARTRE, 1968, p. 144).

O pressuposto do humanismo sartreano é a tese segundo a qual a existência precede a essência, que configura o existencialismo ateu. Inversamente, um existencialismo teísta operará

com o pressuposto da divindade criadora. Neste sentido, poder-se-ia admitir um “plano de deus”, uma “vontade de deus”, pois a essência precederia a existência, isto é, estaria definida, pelo deus, antes e/ou no processo da criação. Mas esta não é a opinião de Sartre: com efeito, o existencialismo que ele defende não admite a ideia da existência de deus, e, não havendo um deus, não haverá criação, e, menos ainda, projeto, isto é, essência.

O homem é projeto de si mesmo, sendo capaz de se articular no mundo a partir das experiências acumuladas, definindo os próprios presente e futuro. A ele é somente proibido ser livre de ser livre, portanto, sua condenação é a liberdade. Enquanto uma pedra é um “em si”, o homem é um “para si”, e isto implica a abertura ao outro, a tomada de consciência e a vida axiológica, que exige a responsabilidade da liberdade perante a dimensão da liberdade do outro. O princípio da responsabilidade pelo outro ser humano justifica a necessidade do engajamento sócio-político na realização da liberdade e a oposição a qualquer ameaça a este princípio.

Mais tarde, Sartre voltou-se para o marxismo, empreendendo forças para aproximar o existencialismo ateu do marxismo, particularmente do materialismo histórico.

Ora, Fanon conhecia e assumia esta concepção. No entanto, já no período de estudos em Lyon, quando se mostrava leitor assíduo de Sartre, sinalizava discrepâncias quanto comparava teses de Sartre sobre o racismo anti-judeus e o que a experiência pessoal lhe demonstrava sobre o racismo anti-negro, que sentia na própria pele: enquanto o judeu modelava suas atitudes para evitar que coincidisse com os discursos racistas elaborados pelos agressores, Fanon notava que, inversamente, o negro não era “determinado pelo interior”, mas pelo fenótipo, pelas marcas corporais distintivas:

Ainda assim o judeu pode ser ignorado na sua judeidade. Ele não está integralmente naquilo que é. As pessoas avaliam, esperam. Em última instância, são os atos e os comportamentos que decidem. É um branco e, sem levar em consideração alguns traços discutíveis, chega a passar despercebido. [...] O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo tem um aspecto novo (sic). Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição. (FANON, 2008, p.108).

Na obra *Crítica da Razão Dialética*, Sartre expressa uma importante divergência em relação à Fanon, quando afirma que

a escassez fundamenta a possibilidade da história humana e não a sua realidade; ou por outras palavras, ela torna a história possível e tem necessidade de outros fatores (que teremos de determinar) para que esta se produza: a razão dessa restrição é que existem sociedades retardadas que padecem, em certo sentido, mais do que outras, das crises de fome ou da supressão sazonal dos recursos alimentares e que, no entanto, são classificadas, com toda razão, pelos etnógrafos como sociedades sem história, baseadas na repetição. (SARTRE, 2002, p. 238).

Explicitando a noção de repetição o autor afirma: “De fato, veremos que elas começam a interiorizar nossa história porque se submeteram passivamente, como acontecimento histórico, ao empreendimento colonial. Mas não é uma reação à sua escassez que as historializa (SARTRE, 2002, p. 238). Contudo, o respeito de Fanon pelas ideias do amigo incluía a crítica. Neste sentido, na escrita de *Pele negra, máscaras brancas*, problematizava que as marcas negro-africanas o levavam a identificar distinções entre as condições de teorização do amigo portador das marcas e do olhar europeu e dele, oriundo da diáspora negro-africana no Caribe:

[...] Na verdade, na verdade vos digo, meus ombros se esquivaram da estrutura do mundo, meus pés não sentem mais a carícia do solo. Sem passado negro, sem futuro negro, era impossível viver minha negridão. Ainda sem ser branco, já não sou mais negro, eu era um condenado. Jean-Paul

Sartre esqueceu que o negro sofre em seu corpo de outro modo que o branco. Entre o branco e eu, há irremediavelmente uma relação de transcendência. (FANON, 2008, p. 124).

Esta observação de Fanon é particularmente importante porque delimita nitidamente os condicionantes racializados dos olhares do branco europeu e do afrodescendente. Entre ele e Sartre, frateros defensores do humanismo há um dado que precede a ambos e que os marca indelevelmente. O histórico processo ontologizador ao ordenar os seres, configurou os sujeitos negros numa ordem inferior, designando-os à exterioridade. E Fanon percebeu que o discurso libertário do amigo, ainda assim, carregava as limitações que lhe impusera o modelo branco europeu, impedindo a Sartre de acompanhar as condições específicas do negro na relação com o mundo branco europeu.

IV. O CONCEITO DE ANCESTRALIDADE AFRICANA COMO PRESSUPOSTO DO NOVO HUMANISMO

Nos últimos meses de vida, durante a escrita de *Os condenados da Terra*, Fanon pensou a África das nações libertadas e radicalizou, sugerindo que, a partir dos próprios critérios africanos, poder-se-ia operar na construção da África que importava. O que haveria de não-europeu e, ao mesmo tempo, propriamente africano a ser acionado para a edificação da África livre? Com efeito, numa passagem da conclusão de *Os condenados da Terra*, Fanon conclama os africanos das novas nações libertadas à edificação de um novo homem: “Decidamos não imitar a Europa e retemos nossos músculos e nosso cérebro numa direção nova. Tratemos de inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar” (FANON, 1979, p. 273). Ora, se a Europa não será chamada a disponibilizar diretrizes para o novo momento da África e os povos orientais nem sequer foram mencionados, é de se perguntar: de onde os africanos retirariam os referenciais axiológicos e societários para “inventar o homem total”? A ruptura e afastamento da Europa seriam pressupostos de um novo humanismo?

Durante a militância revolucionária, Fanon atuou na equipe de jornalismo, tendo publicado vários artigos no jornal revolucionário *El Moudjahid*, parte dos quais está contida no livro *Em defesa da revolução africana* (1980). Escreveu também o livro *Sociologia de una revolución* (1969) e, o célebre *Os condenados da terra* (1961) onde analisou a África em processo de libertação tecendo considerações sobre a nova África libertada. Ao longo destas obras, descreveu, criticou e denunciou o humanismo racista europeu e deixou indícios de sua preocupação com a necessidade de um novo humanismo.

A propósito do novo humanismo, torna-se imperativo notar que, numa homenagem póstuma, dedicada a ele e ao amigo Patrice Lumumba, ambos falecidos em 1961, Sartre relatou que Fanon irritava-se com as atitudes de Lumumba, o qual, por seus atos, manifestava uma forte confiança no homem:

... Só lhe reprovava _ e se lhe adivinha que com delicadeza _ essa inalterável confiança no homem que se tornou sua perca e sua grandeza. ‘Davam-lhe as provas de que um de seus ministros o traía. Ele ia procura-lo e lhe mostrava os documentos, os relatórios e lhe dizia: ‘És um traidor? Olha-me nos olhos e responde’. Se o outro negava, sustentando seu olhar Lumumba concluía: ‘Está bem, acredito em ti’. Mas esta imensa bondade que os europeus chamaram de ingenuidade, Fanon julgava-a nefasta no momento: ao julgá-la por ela mesma, orgulhava-se dela, aí via um traço fundamental do africano. (SARTRE, 1968, p. 160).

A observação de Sartre, ao final do comentário, é reveladora da sensibilização de Fanon, para os valores culturais africanos - Ancestralidade.

Antes de tratar da consciência nacional, Fanon identifica duas estruturas sociais: as elites, também denominadas burguesias nacionais e o povo. No contexto revolucionário em que vivia,

notou que as elites tomavam para si o papel de dirigentes das nações libertadas. Os comentários do autor, criticavam a postura da elite, por considerá-la desconectada dos valores assumidos pelo povo.

Adiante, Fanon acusa as elites de cometerem um grave erro (que ele teria evitado em sua práxis?, de ignorar as inspirações mais íntimas do povo:

A consciência nacional em vez de ser a cristalização coordenada das aspirações mais íntimas da totalidade do povo, em vez de ser o produto imediato mais palpável da mobilização popular, não será em todo o caso senão uma forma sem conteúdo, frágil, grosseira. As fendas que nela se notam explicam amplamente a facilidade com que nos jovens países independentes, se passa da nação à etnia, do Estado à tribo. São essas grêtas que justificam os recuos tão penosos e tão prejudiciais ao impulso nacional, à unidade nacional. Veremos que essas fraquezas e os perigos graves que encerram são o resultado histórico da incapacidade da burguesia nacional dos países subdesenvolvidos para racionalizar a práxis popular, isto é para extrair dela a razão (FANON, 1979, p. 123-124).

Ao final da citação, Fanon assume como valor a práxis popular, da qual deveria emergir para o dirigente político, a razão necessária. Poderíamos investir na análise desta práxis popular, de que fala Fanon, como um dos repositórios da ancestralidade? Ao afirmar os valores africanos como característica desta ancestralidade, poderia admitir que apenas os argumentos do humanismo sartreano, não bastariam para a construção da África libertada. Em defesa dos parâmetros cultivados pelo povo, Fanon sugere que, ao dirigente político, não basta resignar-se aos conteúdos da metrópole:

A fraqueza clássica, quase congênita, da consciência nacional dos países subdesenvolvidos não é somente a consequência da mutilação do homem colonizado pelo regime colonial. É também o resultado da preguiça da burguesia nacional, de sua indigência, da formação profundamente cosmopolita do seu espírito. (FANON, 1979, p. 124).

Ao condenar a preguiça da burguesia nacional por que essa se acomodava à “formação profundamente cosmopolita do seu espírito”, seria um modo de dizer que ele mesmo, Fanon, houvera assumido para si que a formação cosmopolita seria um fator limitador ao seu engajamento revolucionário?

As três últimas citações, apoiam a hipótese de que Fanon elegera o povo como um referencial de valores e princípios da razão e da práxis. Outros sim, a tomada de consciência por ele vivida, atuou em favor da crítica à razão metropolitana, por isso, o respeito e admiração pela obra de Sartre, desde o tempo de juventude, vinha acompanhado de forte criticidade. Portanto, talvez, o novo humanismo a que se referia, no contexto revolucionário, poderia inclinar-se à ancestralidade africana, embora se distanciasse da dimensão estritamente eurocêntrica do humanismo sartreano. Neste sentido, Fanon estaria inclinando-se à ancestralidade africana.

No que diz respeito ao conceito de Ancestralidade Africana, Oliveira registrou que

A ancestralidade assume hoje em dia o status de princípio fundamental diante do qual se organizam tanto os rituais do candomblé, como as relações sociais de seus membros – ao menos nas obras de importantes intelectuais ligados organicamente às comunidades de terreiro. Supostamente fincada na tradição da África tradicional, a ancestralidade espalha-se, como categoria analítica, para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro – mormente na religião. (OLIVEIRA, 2007, p., 23.).

Como se depreende da citação, a ancestralidade contempla a experiência vivida pelas comunidades africanas e da diáspora africana, bem como uma categoria de interpretação da realidade. Portanto, situa-se na encruzilhada da teorização acadêmica e da vivência militante:

A ancestralidade encontra-se na encruzilhada entre uma perspectiva acadêmica e uma perspectiva militante. Para os últimos a ancestralidade tornou-se o símbolo da africanidade – manancial ‘sagrado’ de onde nasce e revitaliza-se a identidade do negro (brasileiro ou não). Ela atualiza para os brasileiros um passo mágico que nunca aconteceu. Ela alimenta a utopia de uma sociedade sem diferenças étnico-religiosas, sem exclusão social, sem discriminação racial, plural, colorida – sociedade que jamais existiu no continente africano ou em qualquer outro lugar do planeta. A África simbólica é o conteúdo de uma imaginação utópica, e a ancestralidade o combustível invisível de uma guerra já deflagrada contra a desvalorização do outro que é inferiorizado por ser outro. (OLIVEIRA, 2007, p.205).

A África utópica a que se refere Oliveira evoca a África futura a que se referiu Fanon. Com efeito, Oliveira procurou sistematizar a noção de Ancestralidade, configurando-a como categoria epistemológica, no entanto, sua concreção histórica talvez seja o manancial mais importante para a sua compreensão. Neste sentido, a manifestação da Ancestralidade, na práxis de Nelson Mandela, parece direcionar-se para o conceito de Amandla – o poder para nós (o povo), expressão máxima da negação do apartheid. Na obra da escritora negra e favelada Carolina Maria de Jesus¹, sua concreção seria a Palavra. Já em Martinho da Vila, a Ancestralidade estaria guardada na experiência da musicalidade, enquanto que em Zumbi dos Palmares, teria sido a fidelidade ao projeto da Liberdade.

A necessidade de uma nova ontologia para compreender o ser negro na contemporaneidade suscita uma discussão nos movimentos sociais negros: o tema dos Territórios Negros que se traduz como condições de possibilidades de edificação de outra ontologia. A noção de Territórios Negros transparece como pressuposto das filosofias da Afrocentricidade e da Ancestralidade Africana, dentre outros

As categorias Africanidade e/ou Ancestralidade Africana indicam os valores culturais, por meio dos quais os indivíduos e grupos originários constituíam-se a si mesmos como sujeitos históricos. Se, por um lado, os escravizadores adotavam a técnica de reunir gente negra de regiões, idiomas e parâmetros culturais diferentes, para melhor controlá-los, os negros-africanos, por sua vez, compartilhavam determinados princípios culturais e práticas comuns a grupos diferentes, por exemplo, a religiosidade, o respeito aos mais velhos, a convivialidade, o reconhecimento da mulher e do mistério da maternidade, a musicalidade e a alegria, dentre outros. Isto os ajudava a se manterem vigilantes e dispostos a reaver a liberdade (QUEIROZ, 2016, p. 7)

Ainda nesta concepção, Steve Biko corrobora ao definir o valor do homem na cultura africana

Um dos aspectos essenciais de nossa cultura é a importância que damos ao homem. Nossa sociedade sempre foi centrada no homem. Os ocidentais muitas vezes se surpreendem com nossa capacidade de falar uns com os outros – não com o objetivo de chegar a alguma conclusão específica, mas apenas para gozar da comunicação em si mesma (BIKO, 1990, p. 57).

Fanon e Sartre teorizaram sobre a existência provocados pelas condições históricas as quais buscaram responder. Fanon atuou na Argélia a partir donde compreendeu que a cura dos sujeitos passava pela recuperação da saúde social. Por isso, era necessário erradicar-se o colonialismo, gerador das graves enfermidades enfrentadas pelos argelinos.

Esta nova humanidade, segundo Steve Biko, carrega o sentido da liberdade plena

Acreditamos que a longo prazo a contribuição especial que a África dará ao mundo será no campo do relacionamento humano. As grandes potências podem ter realizados maravilhas ao

¹ Ela nasceu em Sacramento, MG, em 1914 e faleceu em 1977. Seu livro mais popular é *Quarto de Despejo*, traduzido em dezenas de idiomas.

conferir ao planeta um aspecto industrial e militar, mas o grande dom ainda virá da África – dar ao mundo uma face mais humana. (BIKO, 1990, p. 63).

O novo momento da pesquisa traz à tona outro personagem, o poeta e profeta da negritude, Aimé Césaire (1913-2008) cuja obra e intervenção marcaram o século XX. Césaire, foi professor de Fanon no liceu e exerceu indelével influência sobre o jovem amigo (Geismar, 1972). Com efeito, a referência de Césaire abre uma grande possibilidade no tocante ao conceito de Ancestralidade Africana, pois aquele ativista da negritude protagonizava a uma Ancestralidade intelectualizada, viva e contundente, conforme emerge de seus textos. Em que sentido teria havido uma sensibilização de Fanon para a Ancestralidade que emanava de Césaire e sua obra, ricamente explorada por ele, especialmente em *Pele Negra Máscaras Brancas*?

Ao mesmo tempo em que cresce o interesse pela contribuição de Césaire, a pesquisa tende a rever o vínculo estabelecido com o humanismo sartreano. Os cruzamentos conceituais sugerem a avaliação do abandono desta relação.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente relato faz parte de uma proposta inicial de pesquisa de doutoramento ainda em andamento, com algumas intuições preliminares, mas com novas possibilidades de intervenções futuras. O problema de pesquisa teve como enfoque as frequentes enunciações de Frantz Fanon, nas quais postulou a necessidade de um novo humanismo. A pesquisa veio de encontro à discussão das africanidades, em seus múltiplos enfoques, sobretudo no filosófico, pois as investigações sobre afro-perspectividade, afrocentricidade, Ancestralidade Africana e Filosofia da Diáspora Negro-africana no Brasil, fazem parte de produções contemporâneas fazem ressonância a um posicionamento geral decolonial,

O novo momento da pesquisa trouxe à tona o poeta e profeta da negritude, Aimé Césaire (1913-2008) cuja obra e intervenção marcaram o século XX. A referência de Césaire abre uma grande possibilidade no tocante ao conceito de Ancestralidade Africana, uma Ancestralidade intelectualizada, viva e contundente, que nos sugere a possibilidade de ter havido uma sensibilização de Fanon para a Ancestralidade que emanava de Césaire e sua obra, ricamente explorada por ele, especialmente em *Pele Negra Máscaras Brancas*.

Ao mesmo tempo em que cresce o interesse pela contribuição de Césaire, a pesquisa tende a rever o vínculo estabelecido com o humanismo sartreano. Os cruzamentos conceituais sugerem a avaliação do abandono desta relação posteriormente. Assim sendo, este texto recupera o planejamento inicial do estudo, porém, incorpora ideias decorrentes do estudo e amadurecimento da tese, cujos resultados ainda são preliminares.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. FANON

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. *Pele negra máscaras brancas*. Porto: Paisagem, 1975.

_____. *Os condenados da terra*. 2. ed. Tradução de José Laurênio de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

_____. A dying colonialism. (Originally published in France as L'An Cinq, de la Révolution Algérienne: 1959 by François Maspero). English translation copyright: 1965 by Monthly Review Press.

_____. Sociología de una revolución. 3. ed. (Originally published in France as L'An Cinq, de la Révolution Algérienne: 1959 by François Maspero). Traducción de Víctor Flores. México 13, D.F.: Ediciones Era, 1976.

COMENTADORES:

BHABA, Homi K. O local da cultura. Trad. Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Ed. UFMG. Belo Horizonte-MG. 1998.

CHERKI, Alice. Prefácio à edição de 2002. In: FANON, Frantz. Os condenados da terra. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2002.

GENDZIER, Irene L. Frantz Fanon. Tradução de Agustín Contin. México 13, D.F. Ediciones Era S.A., 1977.

GEISMAR, Peter. Fanon. Traducción de Marta Mastrogiacomo. Buenos Aires: Granica, 1972.

GORDON, Lewis. Prefácio. In: FANON, Frantz. Pele negra máscaras brancas. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002008000200009&script=sci_arttext>. Acesso em 13 set. 2009.

JULIEN, Isaac. Frantz Fanon: Black Skin, White Mask. 1996. Vídeo documentário. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=cNnHrdqHMMA>> . Acesso em 20dez2012.

MBEMBÉ, Achille. A universalidade de Frantz Fanon. (2012). S/Data. In: <<www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?id=36. >> Acesso em 09 de outubro de 2016.

ORTIZ, Renato. Fanon: um itinerário intelectual e político. Disponível em <http://kilombagem.org/wordpress/wp-content/uploads/2015/07/Fanon-Ortiz-.pdf>. Acesso em 29set2015.

2. SARTRE

SARTRE, Jean-Paul. Colonialismo e neocolonialismo: situações V. Tradução de Diva Vasconcelos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. Crítica da razão dialética. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Ed. DP&A EDITORA. SP, 2002.

_____. O existencialismo é um humanismo. Tradução de Rita Correia Guedes, Roberto Luís Salinas Forte, Bento Prado Júnior. Nova Cultural, SP, 1987.

_____. Reflexões sobre o racismo: I Reflexões sobre a questão judaica; II Orfeu negro. 5. ed. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro: 1968.

COMENTADORES:

MÉSZAROS, I, A obra de Sartre – busca da liberdade. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. SP. Ed. Ensaio, 1991.

MORÁVIA, Sérgio. Sartre. Edições 70 – Lisboa - PORTUGAL. Dist. Livrarias Martins Fortes, 1985.

JUIN, H. Jean-Paul Sartre ou La Condition Humaine. Bruxelles: ed. La Boétie, 1946.

SELL, Gerhard. La Dialectique de Sartre. Collection Raison Dialectique. Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1995.

SIMONT, J. Jean-Paul Sartre – Un Demi-siècle de Liberté. Paris: De Boeck & Larcier s.a, 1998.

3. ANCESTRALIDADE

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: Notas Sobre Uma Posição Disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. Afrocentricidade: Uma Abordagem Epistemológica Inovadora. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

BIKO, Steve. Escrevo o que quero. Trad. Grupo solidário São Domingos. Ed. Ática S.A. São Paulo – SP, 1990.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Ancestralidade na encruzilhada. Curitiba, Gráfica Popular, 2007.

QUEIROZ, Ivo Pereira; KOMINEK, Andrea Maila Voss. Ontologia negativa do ser social do negro. Curitiba – PR, UTFPR, 2016.

RAMOSE, Mogobe B. An African Perspective on Justice and Race. Disponível em: Acesso em: 09 de outubro de 2016.

_____. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. Lisboa: Edições Almedina, 2009.

OUTRAS REFERÊNCIAS:

BORGES, Valdir. A reconstrução de uma ética pedagógica libertadora à luz de Paulo Freire. 1 ed. Curitiba-PR: CRV, 2013.

FOE, Nkolo. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica? Educar em Revista, Editora UFPR, Curitiba, Brasil, n. 47, jan./mar. 2013, p. 175-228.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1908- O pensamento selvagem. Tradução: Tânia Pelegrini – Campinas, SP: Papirus, 1989.

_____. Raça e história. In: Antropologia estrutural dois. Trad. Katz, Chaim Samuel. Ed. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1993.

DEL SUR AL NORTE: ITINERARIOS EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

LUCÍA A. BELLORO

DEL SUR AL NORTE: ITINERARIOS EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.

I. INTRODUCCIÓN:

¿Existe una filosofía de nuestra América? – se preguntaba Salazar Bondy (1968) a finales de los años sesenta, exponiendo en esta pregunta el tono de un debate al que responderá Leopoldo Zea (1969) afirmando no sólo su existencia sino la imperiosa necesidad de filosofar sin más. Si bien la pregunta por la existencia de una filosofía americana o nacional no es nueva, las publicaciones de estos dos libros son las huellas de un debate fundador de un momento filosófico en los territorios del Sur. No sólo se trata de dar cuenta de las tensiones entre un saber que se quiere universal y los particularismos de la región o de la nación y su modo de articulación, sino que se trata de exponer las implicancias de la dependencia económica en el terreno cultural y particularmente filosófico. ¿Puede haber filosofía original en la periferia? Esa es la pregunta que subyace en el debate y que marca el momento de un giro epistemológico en la manera de hacer y de pensar la filosofía desde el sur. Este giro nos invita a volver nuestra mirada hacia atrás para revisar cómo se piensa a la filosofía y se narra su historia en el Sur en los inicios de la filosofía académica, y cómo se articula esta construcción con el Norte filosófico. Se trata entonces de trazar el recorrido de la historia de las ideas filosóficas en argentina poniendo de relieve algunas circulaciones desde y hacia el Norte filosófico y dar cuenta en qué sentido y con qué límites el debate de Zea y Bondy sobre la filosofía latinoamericana permite repensar autocomprensión del sujeto epistemológico del tercer mundo e implica una inflexión respecto a la manera establecida de pensar no solo la tarea filosófica sino también su inserción en la historia de la filosofía universal.

De hecho, podemos ver en *Las influencias filosóficas en la evolución nacional de Alejandro Korn*¹ una publicación ineludible en la construcción de una historia de la filosofía argentina. Punto de partida de la filosofía en la vida académica que marca el tono con el cual es escrita y puesta en valor la historia de la filosofía argentina y latinoamericana en la primera mitad de siglo XX en la que, generalmente, la importancia de las influencias de la filosofía europea en la cultura y el pensamiento filosófico argentino es puesta de relieve a la vez que se afirma una auto-percepción en la minoría de edad y una confianza puesta en la evolución hacia la originalidad de la filosofía aún por venir.

En la construcción de este modelo historiográfico de la historia de las ideas, la universalidad e importancia de la filosofía es puesta en valor a partir de un Norte filosófico. La recepción y la influencia de las ideas del norte al sur marca, cierto, un sentido de la circulación de las ideas pero sobre todo, un sentido de la legitimación. No solo circulación de norte a sur de las ideas sino que, muchas veces, esta historia es expuesta desde el Norte: invitaciones a conferencias, congresos internacionales y seminarios representan la ocasión para dar a ver y a conocer la existencia y la especificidad de la filosofía en América latina por filósofos del sur. La circulación de las ideas parece así imponer un recorrido diametralmente opuesto a la circulación de las personas. Del Sur hacia el Norte, el viaje iniciático de la intelectualidad latinoamericana, es complementario una migración conceptual de Norte a Sur en el que las ideas “universales” de la filosofía occidental marcan el paso de la evolución de la intelectualidad y del acceso a la “normalidad” – para retomar la terminología de Romero – de la filosofía en América latina.

¹ Publicado como libro en 1936, su primer capítulo aparece en revista de la universidad de Buenos Aires en 1912.

Del Sur al Norte, ida y vuelta, se traza una trayectoria en la que se va construyendo y semantizando la filosofía; recorrido en donde se pone en juego la legitimación de la filosofía latinoamericana y se despliegan diferentes estrategias de inserción de la producción periférica en el movimiento universal de la filosofía. Siguiendo algunas presentaciones, conferencias o seminarios que filósofos argentinos han dictado en el Norte filosófico, el objetivo de este trabajo es en definitiva es dar cuenta del desplazamiento de paradigmas en el que se piensa la filosofía latinoamericana y su historia.

II. AMÉRICA LATINA EN EL MOVIMIENTO DE LA FILOSOFÍA UNIVERSAL

En el marco de la filosofía universitaria, así como Alejandro Korn fue uno de los pioneros en recorrer una historiografía de las ideas filosóficas en Argentina en los albores de la institucionalización de la filosofía en Argentina, Coroliano Alberini fue quien se abocó más ampliamente a una tarea de difusión de la filosofía argentina en el espacio internacional. Entre 1926 y 1930, Alberini realiza una serie de viajes al Norte filosófico. La participación en el congreso internacional de filosofía de Boston en 1926, más tarde ese mismo año la presentación por invitación de Xavier León en la Sociedad Francesa de Filosofía en París y la serie de conferencias pronunciadas entre Berlín, Leipzig y Hamburgo en su estadía alemana en 1930, ofrecen diferentes ocasiones en las que presentar ante sus pares del norte y en un contexto internacional no sólo el desarrollo de su pensamiento filosófico sino también su reflexión sobre la filosofía argentina y su evolución histórica.

Haciendo eco de un esquema evolutivo y generacional de las ideas filosóficas que también encontramos en Korn –aunque con algunas diferencias en su periodización– Alberini, dispuesto a dar a conocer la filosofía argentina y sus influencias, traza un paralelo entre los períodos políticos de la construcción nacional y la emergencia de un determinado clima de ideas filosóficas. Así el esquema se presenta de manera lineal y hasta diría pedagógica: a la escolástica española del periodo colonial, le sigue el iluminismo francés que coincide con el periodo de la independencia política; luego, con la generación del 1937 hay una fuerte influencia del romanticismo alemán mediado por la recepción y traducciones francesas que se corresponde al periodo de la organización del país; en cuarto lugar, en el momento de institución del Estado nacional argentino emerge el positivismo que, según Alberini, se confunde tanto con el avance del cientificismo como con el periodismo; y finalmente, la generación del centenario inicia una reacción anti-positivista que coincide con la autonomización de la de la filosofía respecto política. Esta última generación, dentro de la cual se incluye, marca el punto de partida de una filosofía en sentido estricto.

En esta historia, la creación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires se convierte en la marca institucional de la filosofía como disciplina académica en la que los primeros docentes que comienzan a dedicarse profesionalmente a la filosofía contribuyen a renovar las lecturas filosóficas, saliendo del paradigma cientificista de la filosofía e incluyendo pensadores como Kant y Bergson. En esta renovación de la vida filosófica argentina, la llegada de Ortega y Gasset en 1916 marca un momento de inflexión en el que la difusión de la filosofía alemana cobra una fuerte relevancia e importancia institucional. De esta manera lo afirma Alberini en la serie de conferencias que dicta en Alemania hacia 1930 y entre las cuales se destaca « La filosofía alemana en Argentina » (Alberini: 1994) donde pone de manifiesto que las ideas filosóficas alemanas y sus mediadores contribuyeron a institucionalizar la filosofía en argentina y a consolidar la filosofía moderna y contemporánea en argentina en esos años. En este impulso institucional y fundador también cabe mencionar la creación de la sociedad kantiana de filosofía que funcionó como grupo argentino de la Kant-Gesellschaft berlinesa (1930), una de las primeras

sociedades que se crearon organizando un círculo académico de filósofos argentinos (Dotti, 1992).

Siguiendo este esquema generacional, Alberini marca no solo una evolución de ideas filosóficas sino una clara demarcación entre lo que es y lo que no es propiamente filosófico: “La generación romántica – la más grande que tuvo el país – vivió sus ideas más que las pensó (...) con todo no eran propiamente filósofos, en el sentido técnico del término y en cuanto a los positivistas cabe tenerlos, en general, por meros diletantes del cientificismo” (Alberini, 1994, p. 160). La periodización previa concierne una instancia necesaria de crecimiento pero que podríamos llamar pre-filosófica. Combatiendo el diletantismo con la profesionalización, la reacción anti-positivista de la mano de la modernidad kantiana se dará acceso a la mayoría de edad de la filosofía en argentina.

La generación del centenario, o la de los fundadores como prefiere llamarla el filósofo argentino-español Francisco Romero, es aquella que con su perfil anti-positivista y reformista, marca los primeros pasos de un saber propiamente filosófico. Aun distinguiendo una instancia pre-filosófica y el inicio de un filosofar en sentido estricto, esto no quiere decir filosofar de manera original, ya que al decir de Alberini: “La Argentina, como los demás países latinoamericanos, carece de pensamiento filosófico original. (...) nuestros ‘libros de acción’ siempre se han inspirado en conceptos oriundos de superiores filosofías extranjeras” (Alberini, 1994, p. 52). La etapa de profesionalización, de separación respecto del campo político y de pretendida autonomía de la disciplina permite entrar en primer lugar en los “cauces normales” de la filosofía, es decir, permite emprender “un trabajo más lento y metódico que el anterior, caracterizado ante todo por el conocimiento, cada vez más directo y al día de lo que va ocurriendo en los países de producción original” (Romero, 1943, p. 131).

Aun cuando la posibilidad de filosofar de manera profesional, autónoma y metódica, se hace presente, subsiste un obstáculo al desarrollo de la filosofía en argentina: “El desplazamiento del positivismo no es obra directa de pensadores de América Latina. Somos todavía demasiado jóvenes como para que podamos vencer a los filósofos europeos que dominan nuestra cultura con armas espirituales elaboradas íntegramente en nuestro suelo. El positivismo solo fue substituido por otras corrientes del pensamiento europeo” (R. Frondizi: 1940, p. 418).

Pocos años después de Alberini, Frondizi en ocasión de la primera conferencia Interamericana de Filosofía presenta un texto “Contemporary argentine philosophy” (1943), retoma también este paradigma historiográfico evolutivo desde el periodo colonial. Y ejerciendo pequeños desplazamientos en la periodización, la filosofía en argentina es presentada también por el esquema de grandes períodos: 1) el período escolástico que llegaría hasta el siglo XIX y que incluye una reacción anti-escolástica que coincide con los orígenes del país independiente y corresponde a la influencia de las luces francesas, pero que, al ser enseñada por los curas y en instituciones dependientes de la iglesia, Frondizi los incluye en el período escolástico, 2) el positivismo durante todo el siglo XIX, y 3) el antipositivismo en la entrada del siglo XX.

Tanto la narración de Alberini como esta de Frondizi dan cuenta de las influencias filosóficas que predominan y que marcan cada etapa de la evolución de la filosofía en Argentina, sin adentrar al estudio de las producciones locales. La incorporación de la producción filosófica argentina a la filosofía universal implica formar parte de la filosofía universal en la que los pensadores europeos y norteamericanos fueron marcando el norte de la historia. Pensar la historia de la filosofía argentina implica un sentido restringido de la filosofía como una práctica normada desde el norte y, por lo tanto, reconstruir su historia es principalmente retrazar las influencias en un sentido clásico de circulación del Norte al Sur.

Cuando Frondizi -anticipándose al debate de los años sesenta entre Bondy y Zea -, se pregunta en el segundo congreso interamericano de filosofía “Is there an Ibero-American Philosophy?” (Frondizi, 1949), esta pregunta conlleva a definir en primer lugar qué se entiende por filosofía. Frondizi distingue la filosofía de la *weltanschauung*, la cosmovisión que todo grupo cultural produce sin que sea una filosofía crítica y de carácter reflexivo, luego en un segundo momento Frondizi señala la meta última de la filosofía es la reflexión crítica en sí misma y que ésta no debe estar subordinada a ningún otro interés que no sea filosófico. Coincide así con Alberini cuando señala que la generación romántica latinoamericana aunque contiene ideas filosóficas, estas están aún subordinadas a intereses extra filosóficos; según Frondizi “there will be philosophy when we reflect in a purely philosophical context, without putting such activity to the service of political or literary or any other interests and concerns” (Frondizi, 1949, p. 347).

III. EL GIRO LATINOAMERICANO DE LA FILOSOFÍA

Cuando Frondizi traza esta distinción entre *weltanschauung*, influenciado por las discusiones que en México de la mano de Gaos primero, Zea y Ramos luego se venían efectuando sobre la filosofía iberoamericana, y vuelve sobre una cosmovisión precolombina, se cuida sin embargo de confundirla con una filosofía. Si bien considera que el “Provincialism is the enemy of philosophy, and it seems a provincial attitude to try to develop deliberately a Mexican or Argentinian philosophy” (Frondizi, 1949, p. 353), deja sin embargo asentado un gesto que se encuentra a la base de la filosofía latinoamericana reivindicando a partir de finales de los sesenta y principios de los setenta: repensar los orígenes de la filosofía en América latina y reescribir su historia.

En este sentido el congreso de filosofía de 1963 marca una primera inflexión. En 1963, México es el primer país por fuera del horizonte del Norte que acoge una edición de los célebres congresos internacionales de filosofía ². Este desplazamiento geográfico, permite, por un lado, que el español sea aceptado como lengua oficial de los intercambios filosóficos. La proximidad geográfica y el manejo de la misma lengua permitieron una presencia notoria de filósofos latinoamericanos, otorgando mayor visibilidad y legitimidad internacional a la producción latinoamericana de la filosofía. Por otro lado, también es la ocasión para presentar, en un contexto internacional otras filiaciones filosóficas, que escapan a la historia tradicional de la filosofía occidental. En este sentido, resulta un detalle importante señalar que, durante la exposición del libro filosófico - que generalmente se desarrollaba junto con los congresos de gran tenor internacional - fue puesta de relieve, con un hall dedicado enteramente, la figura de Fray Alfonso de la Vera Cruz: filósofo y misionero, miembro de la orden de los agustinos llegado en el actual territorio de México en 1536 y presentado como el primer filósofo de América latina. Este encuentro es así una apuesta para consolidar los lazos intelectuales entre América latina y Europa pero también una apuesta por descentrar la actividad filosófica del territorio europeo. El congreso pone en escena y de manera explícita un nuevo lugar de enunciación; como señalaba uno de los congresistas: “el objetivo de distintos conferencistas - en su mayoría del nuevo mundo - fue proponer una conciencia reflexiva de eventos que hasta ahora eran simplemente experiencia vivida” (Niel, 1963, p.444).

En efecto, los años sesenta marcan un momento en donde se opera una inflexión tanto en las circulaciones filosóficas cuanto en la manera de construir un relato filosófico en América latina. Con el trasfondo de la teoría de la dependencia, la emergencia de los estudios sociales y

² Los congresos de filosofía organizados por la Federación internacional de sociedades de filosofía desde su creación en 1948 y que se inscribe en la línea de los congresos internacionales de filosofía que nacen en Francia en 1900 promovidos por la Sociedad francesa de filosofía.

económicos impulsados desde y en América del Sur (Devés Valdés, 2004) y las teorías liberacionistas³ en el medio académico de la filosofía se comienza a construir otro relato filosófico en el que aparece una diversificación de las voces legitimadas y explora otros sentidos de la filosofía. Y de hecho esto conlleva un impacto en el plano internacional; siempre en el marco de la filosofía el Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas, por una apertura política de UNESCO que se refleja en la federación organizadora de los congresos internacionales de filosofía, se ve exigido a dar un espacio mayor al pensamiento del Sur (tanto de América como de África y Asia) y a intensificar los intercambios entre pensadores de diferentes culturas. Jean d'Ormesson (1971) explicitaba que: “los deberes de la investigación deben seguir manteniéndose pero acentuando la participación del Tercer Mundo” (Carpeta 4.1.82)

La idea de participar activamente en una internacional de la filosofía e integrar el movimiento universal de la filosofía sigue vigente, pero se opera un desplazamiento: no se trata de integrar la disciplina desde la mismidad, sino desde la diferencia. Al desplazar el esquema económico hacia las prácticas de los saberes, la narración de un futuro promisorio para la creación de una filosofía original es puesta en cuestión y repensada: no se trata de desarrollar la filosofía hasta que alcance una madurez semejante a la de los países del Norte, sino dar cuenta de la condición periférica de la producción filosófica latinoamericana e intentar alternativas que permitan salir de la situación de dependencia del filosofar. Así en el primer número de la Revista de Filosofía Latinoamericana que sirviera de órgano a la Filosofía de la Liberación quedaba plasmado el objetivo: “Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una filosofía de la liberación” (“Manifiesto”, 1975, p.3).

A riesgo de caer en un provincialismo del que se prevenía Frondizi, se trata de dar cuenta tanto de las condiciones de producción como de locución filosóficas para des-cubrir el lugar de enunciación de la disciplina como un lugar geopolíticamente situado (Mignolo, 2001, p.13). En 1992, y con motivo al quinto centenario del “Descubrimiento” de América, Enrique Dussel –uno de los representantes de la filosofía de la liberación más reconocidos internacionalmente– también desde Alemania dicta una serie de conferencias que retoman temas ya trabajados durante sus estancias de investigación en Alemania, Francia y Bélgica y que buscan poner en cuestión el carácter eurocéntrico del pensamiento filosófico y la constitución del sujeto periférico, el oprimido. En las conferencias de Frankfurt (Dussel, 1994), desde el norte y en presencia de un público variado presenta una serie de desplazamientos que involucran al descubrimiento y la conquista de América como surgimiento de la primera modernidad europea. La construcción de la modernidad desde Occidente marca el Norte a partir del cual y contra el cual el Sur, desde esas Indias Orientales, se constituye como su alter-ego. Como acto de un sujeto conquistador, el ego conquiro, que precede al sujeto racional cartesiano, surge una primera modernidad que en lugar de descubrir al Otro, encubre bajo el manto de la mismidad aquello que se presenta como una total exterioridad: conquista y sumisión a la lógica de lo mismo es lo que subyace a la constitución del sujeto moderno y en la cual se ha quedado encerrada la historia del pensamiento latinoamericano.

La apuesta es entonces des-cubrir la diferencia. El sujeto filosófico moderno marcado por el ego cogito cartesiano cuya actividad filosófica encuentra sus orígenes en la Grecia antigua gracias al desplazamiento que hiciera el romanticismo alemán y que encarna una noción de filosofía demasiado rígida y sistemática, se le confronta la aparición de otro sujeto reflexivo que

³ Dentro de ellas la teología de la liberación latinoamericana tendrá una fuerte repercusión en la filosofía de la liberación que surge en el círculo mendocino.

busca encontrar una tradición filosófica y reflexiva más allá de la modernidad europea ligándola al pasado indígena y a la conquista. En esta búsqueda de una filosofía latinoamericana en tanto tal que no dependa epistemológica, económica y metafísicamente de la filosofía eurocentrada, se busca salir del estado identificador al movimiento universal para reivindicar una suerte de antítesis (lo no-europeo) o de exterioridad, al modo levinasiano, de una alteridad radical de lo europeo: lo Otro.

La historia de la filosofía latinoamericana ya no es pensada en una historia universal sino en un historia mundial. Esto significa develar las condiciones de emergencia del sujeto filosófico y de su lugar enunciación. Si el ego cogito hace del olvido la condición necesaria de la universalización de su práctica estableciéndose como el punto cero del filosofar (Castro-Gómez: 2007), para la filosofía latinoamericana se trata de volver a dar un suelo material al ego cogito como punto de partida del filosofar para poner a jugar el pensamiento latinoamericano en una historia que reconoce diferentes locus enunciativos. Para dar cuenta de ese mundo habitado y situado Dussel hace el desplazamiento de correr la modernidad filosófica cartesiana hacia la conquista de América: el sujeto moderno filosófico no se afirma en la soledad de su reflexión introspectiva, sino que se afirma en la conquista y en la sumisión de lo diferente, del otro.

Si bien la postura “universalista” de la filosofía no es totalmente remplazada en el medio académico, esta posición desde la alteridad o lo “indigenista”, como la llama Beorlegui (2010), constituye un desplazamiento en el paradigma filosófico y una resemantización de la filosofía. En esta línea, ya no se trata de avalar una praxis filosófica desligada de cualquier otro interés mundano (la filosofía en sentido estricto) sino de bogar por una cosmovisión crítica como filosofía sin más. La filiación histórica de la filosofía, considerada ahora como pensamiento crítico o cosmovisión del mundo remonta a la cultura precolombina para encontrar modos de pensar alternativos y que han quedado excluidos de la visión y de la práctica de la filosofía en « sentido estricto ». Pero para eso es necesario asumir el lugar de enunciación como situación del pensamiento. El lugar de América latina en el movimiento de la filosofía universal no puede ponerse en juego si no se le acuerda a la filosofía un sentido menos estricto y más plural.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN:

En la primera mitad del siglo XX, en el momento de institucionalizar la práctica filosófica en Argentina con el nacimiento de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, primero, y luego de otras carreras de filosofía en las universidades nacionales, pero también con la creación de las primeras sociedades de filosofía, emerge un paradigma historiográfico de la filosofía argentina, el de la “normalidad filosófica” – para retomar la terminología romeriana. Bajo este paradigma, la filosofía en sentido estricto es aquella que se profesionaliza en el marco de la universidad y de las actividades académicas y que actúa bajo la tutela de las ideas universales que vienen del Norte. Y esto en el sentido clásico de la circulación: los viajes iniciáticos hacia el Norte y la migración conceptual hacia el Sur. La cuestión de la originalidad o de un filosofar propio queda enmarcado en la dicotomía copia-original y la práctica de una filosofía propia se plantea como una tarea por venir, cuando la filosofía madura no se someta a otros intereses que la práctica reflexiva del pensar.

Lo que prima en estos años es menos la diferenciación de una producción original, o la creación de una tradición filosófica propia, que la necesidad de reconocimiento de los pares del Norte. Las conferencias y seminarios dictados en el Norte filosófico ofrecen la distancia y la ‘objetividad’ para pensar e historizar la existencia de una filosofía nacional y regional en consonancia con las ideas universales. Con ello, no solo ofrecen la posibilidad de dar a conocer, en un contexto internacional la filosofía latinoamericana, sino también la posibilidad de mostrarse

como iguales. La producción filosófica argentina tanto como la norteamericana o la europea, está influida por las mismas ideas universales y al movimiento universal de la filosofía se lo integra por asimilación. El gesto del sujeto filosófico periférico y en relación de dependencia pasada la mitad del siglo XX buscará cuenta de la situación de todo pensar a partir de un discurso de la alteridad. El paradigma de la filosofía de la liberación marca así un desplazamiento respecto del paradigma de la normalidad filosófica. Cada uno de estos pretende insertar la filosofía argentina y latinoamericana en un espacio internacional entendiendo de maneras diferentes la configuración del sujeto filosófico y de la tarea filosófica. De la idea de una filosofía demasiado atada a cierto nomos filosófico occidental, se pasa a un ideal de liberación que se pretende rupturista de la tradición precedente. Es a partir de la diferencia y en ese carácter de alteridad, de lo latinoamericano, que se integra una historia de la filosofía que ya no se pretende universal sino mundial y situada.

Sin embargo, aun en la pretensión de abrir los senderos de una nueva narración que se quiere rupturista hay que reconocer que entre uno y otro paradigma filosófico hay una continuidad puesto que la filosofía de la liberación se presenta como un producto del proceso de normalización romeriano que ya ha alcanzado la mayoría de edad y puede producir de manera creadora. Y, como señala Castro Gómez (1996), “tanto la teoría de la dependencia como la filosofía de la liberación permanecen atrapadas todavía en el pathos ilustrado” (p.36) de la modernidad, y que en lugar de descentrar el punto cero de enunciación busca remplazarlo. Haciendo una breve recapitulación de la historia de la filosofía como se fueron construyendo desde el sur y en relación al norte, en el caso argentino, buscamos contribuir a pensar la historia de esta disciplina y la episteme sobre la cual toma forma.

V. BIBLIOGRAFÍA

- “Manifiesto” (1975). *Revista de Filosofía Latinoamericana*. 1(1).
- Alberini, C. (1994). *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación / Fraterna.
- Beorlegui, C. (2010) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Deusto publicaciones.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona: Puvill-Editor.
- Castro-Gómez, S. (2007). “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes” in Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Devés Valdés, E. (2004) « La circulación de las ideas y la inserción de los cientistas económico-sociales chilenos en las redes consureñas durante los largos 1960 », *Historia*. 2, (37), 337-366.
- Dotti, J. (1992). *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el Romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: FFyL, UBA.
- Dussel, E. (1994). *1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz : UMSA, Plural Editores.
- Fronidizi, R. (1940). *Publications on Philosophy in Latin America*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Fronidizi, R. (1943, diciembre). « Contemporary Argentine Philosophy ». *Philosophy and Phenomenological Research*. 4 (2) p. 180-186.

Frondizi, R. (1949, marzo). « Is There an Ibero-American Philosophy? ». *Philosophy and Phenomenological Research*. 9 (3), p. 345-355.

Korn, A. (1983). *Las influencias filosóficas en la evolución nacional*. Buenos Aires: Ediciones Solar.

Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Niel, H., (1963, julio-septiembre). « Le XIII Congrès International de Philosophie », *Archives de Philosophie*. 26, (3), p. 442-447.

Ormesson, J. (28/12/1971). Carta a Verbeke. Fondo CIPSH – FISP (4.1.82). Archivo de UNESCO.

Romero, F. (1943, diciembre). « Tendencias Contemporáneas en el Pensamiento Hispanoamericano ». *Philosophy and Phenomenological Research*. 4 (2), p. 127-134.

Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* México: Siglo XXI.

Zea, L. (1969). *Filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

EL PRINCIPIO NO IDENTITARIO Y EL ETHOS BARROCO

KARLA SÁNCHEZ FÉLIX

EL PRINCIPIO NO IDENTITARIO Y EL ETHOS BARROCO

I. LA DIMENSIÓN CULTURAL

La primera definición que tenemos presente cuando hablamos de cultura es quizá aquella que comprende al conjunto de usos y costumbres de una sociedad específica, o bien, mirada desde el campo de la estética, los productos que visibilizan la creatividad del genio artístico en una época determinada. Cualquiera de estos dos sentidos contiene una visión universal y abstracta, propia de la modernidad capitalista en la que habitamos, que sólo da cuenta del comportamiento de una sociedad en un tiempo específico y que resulta vacía.

Bolívar Echeverría, filósofo ecuatoriano mexicano, subrayó la importancia de comprender la cultura en correspondencia con la esfera política, económica y social, de ahí que emplee el término de dimensión cultural. En este sentido, la cultura tiene que ver con la relación que el ser humano, perteneciente a una tradición histórico social, establece con los otros y la naturaleza, la manera en que produce y consume bienes, en los que no seguirá la inmediatez de saciar su deseo, sino que la satisfacción estará mediada por sus proyecciones, intuiciones y voluntad. El hombre se cultiva en la medida en que decodifica y codifica inconscientemente y conscientemente el significado de los bienes. La cultura contiene así un carácter materialista o concreto en tanto está estrechamente relacionada con lo político y social (Echeverría 1998a: 133). A lo que Echeverría añade, un sesgo de autonomía y decisión que tiene como lugar la experiencia festiva.

Sin embargo, la cultura inscrita en la modernidad capitalista no refiere del todo a la libertad o a la realización de lo político del hombre, sino que inmersa en la lógica de la valorización del valor guía el comportamiento de los hombres según las necesidades del capital, los mantiene oprimidos, apunta a la homogeneización y automatización de su comportamiento, lo que Adorno y Horkheimer entendieron por industria cultural (Horkheimer 2006).

La dimensión cultural comprende entonces formas contradictorias simultáneas: el comportamiento que se produce en automático y está ligado a la reproducción del capital y el comportamiento de autocrítica o reflexivo que irrumpe constantemente al primero en tanto el hombre se refuncionaliza. Esta contradicción evidencia la crisis de la cultura, que podríamos problematizar a partir de tres preguntas. Si en la dimensión cultural se da el choque entre el comportamiento homogéneo, ligado a la industria cultural, por un lado y la necesidad del hombre de realizarse en completa autonomía, por el otro lado, ¿qué tan posible es ejercer con libertad el cultivo o el comportamiento festivo dentro de la modernidad capitalista que reproduce continuamente la forma valor?, ¿en qué medida dicho comportamiento individual coincidiría con el colectivo? En este proceso, ¿se puede reconocer la particularidad de las culturas frente a la tendencia de identidad u homogeneización?

Cuando Echeverría reflexiona sobre la manera en que a la cultura se le vuelve problemática la relación entre lo concreto y lo universal, apunta una serie de preguntas de enorme profundidad: “¿cómo resguardar la concreción de la forma propia sin defender al mismo tiempo la insostenible pretensión de universalidad excluyente que le es constitutiva? O a la inversa: ¿cómo volver incluyente la universalidad de la forma propia sin diluirla en la abstracción? El reto que tiene ante sí es el de llevar a cabo su reafirmación dialéctica de la figura singular del cosmos al que pertenece, pero hacerlo de tal manera que implique introducir en ella una transformación revolucionaria: sustituir su manera de revolucionar ingenuamente lo concreto con lo universal por otra, crítica, en la que tal relación sólo se da de manera mediada [...] ¿es posible producir y consumir valores de uso cuya concreción pueda pasar la prueba de la mercantificación, no

perderse en su metamorfosis dineraria sino afirmarse a través de ella? ¿Es posible vencer el desarraigo sin volver atrás, a la comunidad arcaica, sino yendo más allá de él, hacia una comunidad “abierta”?” (Echeverría 1998a: 159)

Esta problemática de la cultura podría leerse -con el riesgo de perder sus matices y profundidad- desde el asunto de la posibilidad de la emancipación de los individuos en la modernidad capitalista. Adorno responde a esto con el desarrollo de su dialéctica negativa y su principio no identitario, mientras que Echeverría lo problematiza aún más desde su concepción del ethos barroco e intenta salir del falso universalismo o particularismo a partir de la reelaboración del proceso de mestizaje, entendido como el entrecruzamiento histórico de diversas culturas. (Arriarán 2007: 81). En este sentido, atenderemos al principio no identitario de Adorno por un lado y al del ethos barroco de Echeverría por el otro, con el fin de entender parte de una filosofía que se construyó en una modernidad capitalista, situada lejos de Europa -no porque se haya escrito fuera de ella, sino porque rompió con el sentido universalista y abstracto del eurocentrismo- en algún lugar de las Américas.

II. SEÑAS DE IDENTIDAD

Adorno sostuvo desde el texto que trabajó junto con Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, que uno de los errores de la filosofía fue suponer cierto principio de identidad, aquel que daba por real la forma aparente de las mercancías, con ello, identificaba el objeto con la representación, la verdad como adecuación y sostenía sus principios mediante una dialéctica afirmativa. Método que consistía en “explicar” las contradicciones para darles al final una respuesta o síntesis. Pero con este resultado, la filosofía se alejaba de los matices de las contradicciones y de los individuos concretos que participaban en ellas.

El sesgo afirmativo de la dialéctica presupone: 1) un principio de totalidad o un sistema cerrado, esto es, la posibilidad del ser humano de abarcar todo mediante la razón, 2) el principio de no contradicción, 3) la verdad como adecuación: existe una correspondencia entre la representación y el objeto, entre el pensamiento y lo concreto, lo a priori y lo a posteriori en unidad, 4) opera bajo un suelo firme o fundamento, 5) la racionalidad termina por controlar los procesos sociales.

La crítica de Adorno a la dialéctica afirmativa se dirige no sólo a la filosofía idealista de Hegel, sino también al pensamiento de Lukács que supone una totalidad. “El enfoque del pensamiento de Lukács a Marx fue globalizante, apuntando hacia una reconciliación, tratando de cerrar el círculo [...]” (Buck-Morss 1981: 106) A esto se suma la crítica a la filosofía de la transformación en *Dialéctica negativa* (Adorno 2005: 15). Sin embargo, no es que Adorno rechace el pensamiento de Marx, sino la lectura ingenua de darle a la praxis sólo una lectura afirmativa u optimista, como la necesidad de hacer una tabula rasa para erigir otra alternativa de mundo.

Uno de los propósitos de Adorno al escribir dicho libro fue liberar la dialéctica de su carácter afirmativo, criticar el concepto de fundamento, sustituir el principio de unidad y la omnipotencia del concepto soberano por constelación, que escaparía del hechizo de tal unidad, desmontar la falacia del sujeto constituyente, exponer el concepto de experiencia filosófica, cómo los conceptos entran en contradicción con la norma de la adecuación, ir tejiendo una filosofía negativa, que no afirme el mundo como aparece en su forma fetichizada, sino que vaya en contra de las formas represoras, tome en consideración lo heterogéneo y lo particular a la par.

La dialéctica negativa conserva la herencia del pensamiento crítico negativo de Kant, Hegel, Fichte, Marx pero prescinde de su perspectiva totalizadora, empeñada en construir un

orden social teleológicamente orientado por la idea de reconciliación final de los hombres entre sí y con la naturaleza. Adorno se inclina por el fragmento porque éste muestra representaciones en lo particular de la totalidad en cuanto irrepensable, ejemplifica la no identidad y reconoce la alteridad de los individuos singulares, las resistencias que no pueden reducirse en conceptos. La filosofía de la no-identidad trata de desmontar, buscar en los detalles, detenerse en lo mínimo, filosofar a partir de lo concreto sin quedarse ahí, (Adorno 2005: 23) dejar de lado el antropomorfismo (la relación entre palabra y cosa, la historia lineal, dual). El principio de no identidad es la respuesta crítica al enfoque heideggeriano de la identidad como tema central de la filosofía occidental.

Adorno no acepta el concepto abarcador del curso objetivo de la historia como totalidad porque la historia no es un todo estructural, sino que es discontinua. Se despliega a través de un ininterrumpido proceso dialéctico en una multiplicidad de expresiones de la praxis, lo que comprende la historia real es la unicidad temporal irreversible del hecho histórico, la naturaleza particular concreta, transitoria. Para Adorno no hay posibilidad de una argumentación que se detenga en la síntesis.

Con lo anterior, Adorno cuestiona la necesidad de superar las formas contradictorias del capitalismo, si se tiene como objetivo principal la emancipación humana, en dado caso, pregunta por el sentido que habría de tener la superación, si ésta tendría que referirse a la reconciliación o reconocimiento de la naturaleza. Pues en tal caso, quizá se regresaría al camino trazado de la dialéctica afirmativa. Entonces, ¿cómo leer la ambivalencia del término *Aufhebung*: eliminar y conservar? Si para Adorno es importante el proceso de eliminar y conservar de la dialéctica, se debe a la necesidad de que desde dentro de la modernidad capitalista se deberá desafiar a la teoría burguesa, la cual no puede ser desertada desde el exterior a través de adoptar cierto punto de vista burgués, sino a partir de una crítica immanente.

La crítica a las señas de identidad de la modernidad capitalista está presente en las observaciones de Echeverría de manera distinta. Ambos autores coinciden en negar el sentido de totalidad y afirmativo de la dialéctica con el fin de rescatar lo particular ante lo universal. Pero Echeverría, a diferencia de Adorno, edificará desde lo singular un pensamiento universal-concreto, que tiene como punto nodal su concepción del *ethos* histórico, a partir del cual plantea la pregunta de si estando inmersos en la modernidad capitalista es posible construir un discurso emancipado y crítico, no para quedarse en él, sino para que desde dentro -sin la intención de pensar en una solución que venga de fuera- pueda realmente ejercerse una práctica política.

III. ETHOS HISTÓRICO

En el desglose de una concepción sobre la cultura, Echeverría desarrolla la del *ethos* histórico, con el que pretende ampliar la economía política de Marx hacia una teoría crítica del conjunto de la vida moderna y dar elementos para pensar la encrucijada entre historia económica e historia cultural.

Bolívar Echeverría elige el tópico de *ethos* porque éste contiene un doble significado. Por un lado, refiere a la morada, al refugio, a ese lugar en el que nacimos y nos forma con ciertas tradiciones, valores, normas. Se trata de la manera en que el ser humano se encuentra en el mundo, inserto en una historia cultural y económica. Por otro lado, *ethos* refiere al arma, al carácter., la manera en que el ser humano se afirma en el mundo actúa y decide. A primera impresión, pareciera que este *ethos* contiene el conflicto central que problematizó el idealismo alemán y sintetizó en: necesidad y libertad. Sin embargo, Echeverría se diferencia del idealismo, en primer lugar, porque no los comprende como dos sustancias constituidas y antagónicas. Tanto aquello necesario y aquél sujeto que busca la realización de su libertad son procesos en constante

movimiento que están interrelacionándose y refuncionalizándose. Segundo, Bolívar Echeverría añade al ethos el adjetivo de “histórico” porque se trata de la manera en que esta interrelación se ha ido dando en distintos tiempos y geografías; y aquí, retomando la idea de la historia de Benjamin, las sociedades no siguen una sucesión lineal ni progresiva, se trata de un continuum, de una disrupción constante.

Por eso, cuando Echeverría alude al ethos histórico (a la vida económica y vida cultural), a ese comportamiento social de un grupo que intenta hacer vivible lo invivible, refiere en un sentido a la forma en que vive una sociedad, a su morada, a su comportamiento heredado y a los individuos como ejecutores de un código; en otro sentido, al carácter o actitud activa, a la posibilidad de que el hombre social rompa con lo cotidiano, desmonte y reconstruya los códigos.

El ethos histórico engloba: 1) los usos, tradiciones, instituciones sociales, formas de pensar, actuar, el tipo de herramientas que emplea una sociedad, las formas de producción y de consumo de los valores de uso, todo aquello que hacen posible el capitalismo, 2) la forma en que los individuos enfrentan al trabajo abstracto y al disfrute cotidiano, es decir, el comportamiento social que intenta hacer vivible lo invivible, 3) la encrucijada entre lo económico y cultural o la necesidad y la libertad. Encrucijada que implica que ambos no son entes puros sino atravesados también por un proceso histórico, 4) la manera en que una sociedad resuelve la contradicción entre la forma natural y el trabajo abstracto genera comportamientos diversos que Echeverría agrupa en 4 ethe. Con ello, Echeverría quiere analizar y clasificar las diversas formas en las que tiene lugar la subordinación del valor de uso, y algo más, atender a las formas concretas de los valores de uso producidos y consumidos en cada caso (lo que incluye diversos modos de consumirlos, disfrutarlos, digerirlos; producirlos con técnicas o instrumentos distintos según sea el caso).

“El concepto de ethos histórico puede ayudar a pensar una concretización histórica de la actividad cultural que se constituya sin recurrir a las determinaciones particulares de un sujeto sustancializado –“la Nación N”, “Europa”, “Occidente u Oriente”, “la Civilización”, etcétera– concebido en calidad de generadora de la forma singular de humanidad que está en juego en la cultura. Puede contribuir a concebir la historia de la cultura como lo que ella es en realidad: una historia de acontecimientos concretos de actividad cultural, singularizados libremente, sobre un plano de diferenciación completamente abierto, ajenos a todo intento de acotarlos y fijarlos [cristalizarlos o fetichizarlos] dentro de fronteras preestablecidas. El concepto de ethos histórico centra su atención, primero, en el motivo general que un acontecimiento histórico profundo, de larga duración, entrega a la sociedad para su transformación y, segundo, en las diferentes maneras como tal motivo es asumido y asimilado dentro del comportamiento cotidiano.” (Echeverría 1998a: 167)

El ethos histórico despliega cuatro modalidades o vías para interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana o para construir la “espontaneidad” capitalista del mundo de la vida. Cada una soluciona a su manera el hecho capitalista (la contradicción de valor de uso y valor), sea de afinidad, respeto, participación o resistencia y cada una aparece siempre en combinación con otra de manera distinta, de acuerdo con las circunstancias de las construcciones modernas del mundo.

El ethos realista convierte el hecho capitalista en inmediato y espontáneo, toma una actitud de identificación afirmativa en el proceso de acumulación del capital y se pone a su servicio, de modo que borra la contradicción. El ethos romántico también anula la contradicción en tanto niega la valorización del valor y le sobrepone el sentido del valor de uso, ve el mundo capitalista como el mejor de los mundos posibles. El ethos clásico reconoce la contradicción y la ve como constituyente e ineludible al hecho capitalista. El ethos barroco identifica también la

contradicción, pero no la acepta y afirma la forma natural del mundo que parte de la experiencia de la acción devastadora del capital.

IV. ETHOS BARROCO

El término de barroco en Echeverría trasciende al del estilo, época o región, conserva quizá ciertas características del siglo XVII, como lo multidimensional, mutante e inestable. Pero, refiere al modo específico de vivir la historia cultural moderna. Se trata de un modelo de comportamiento transhistórico en constitución de la modernidad, lo que significa que no inspira una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista, sino la fuerza con que en el plano de la vida cultural manifiesta la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y urgencia de una modernidad alternativa.

El filósofo puntualiza que se trata de una estrategia para hacer vivible lo invivable y que quizá la atracción que se tenga a este ethos barroco sea por su negativa en consentir el sacrificio de la forma natural de la vida y de su mundo a la forma valor. No es un ethos revolucionario, en el sentido de que su utopía se realice en el más allá de este mundo o en hacer una tabula rasa, sino que está aquí, en vivir lo insoportable. “El ethos barroco, como los otros ethe modernos, consiste en una estrategia para hacer ‘vivable’ algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad.” (Echeverría 1998a: 15)

La intención de Echeverría es problematizar el asunto de la cultura, reflexionar: ¿Cómo vivir sin que esta misma afirmación a la vida sea aniquilación? ¿Cómo hacer que este goce no sea sólo individual sino colectivo? ¿Cómo lograr una verdadera emancipación colectiva, sin que ésta sea tomada por liberación individual (a medias) o como mera consecuencia de la modernidad capitalista que instaura un sujeto autárquico e individualista? ¿En qué medida podemos realmente incidir en nuestra forma de organización social y política, una forma tal en la que realmente podamos desarrollarnos como seres humanos y podamos entonces interrumpir la aniquilación a la naturaleza, a nosotros, dejar de producir y consumir fetiches, ser libres y no seguir condicionados a la lógica de la identidad?

Partir de la propuesta de Echeverría, del hecho capitalista (con las contradicciones y la forma enajenante que ello implica) sugiere: 1) partir desde aquí y ahora (*jetztzeit*), 2) pensar en un proyecto anticapitalista que sea construido desde la enajenación-creación (lo que se desea no está fuera de este mundo), 3) reconocer incluso que el discurso de la resistencia acontece en la realización del proceso de representación social capitalista (se desea a pesar de que no se realice la independencia al discurso capitalista), 4) dar por sentado que constantemente estamos resistiendo, 5) el rompimiento con el universalismo abstracto, 6) la posibilidad de la diversidad, como dicen los neozapatistas: un mundo donde quepan muchos mundos, 7) la reformulación del concepto de clase, lo cual, es de suma importancia para los movimientos sociales actuales anticapitalistas.

Adorno y Echeverría son críticos a la filosofía de la transformación, pero sólo en el sentido de que se lea la praxis desde la veta positiva, sin tomar en cuenta la praxis negativa. Incluso, para Echeverría, las Tesis ad Feuerbach son tesis que dejan ver el lado del joven Marx revolucionario, atrapado en el ímpetu revolucionario de la época, justo cuando la revolución parecía estar a la orden del día. Son herencia del hombre moderno, en tanto le brindan al ser humano la posibilidad de incidir en la forma de organización social y política, fundar y refundar, hacer tabula rasa de las instituciones, de la tradición, comenzar desde cero y poder reconciliar el hombre con la naturaleza. Destruir todas las formas de socialidad y construir otras nuevas a partir de la nada, re-fundar la socialidad. Esto corresponde, dice Echeverría, al antropocentrismo idólatrico de la edad moderna. De una opinión parecida fue Perry Anderson, quien caracterizaba

al ser moderno como aquel individuo que vive en un ambiente, prometedor de aventuras, poder, alegría, desarrollo, transformación de uno mismo y del mundo que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que conocemos y lo que somos. De modo que lo moderno integre la desintegración y renovación.

Frente a ello, habría que problematizar nuevamente el asunto del sentido de la revolución, pues ¿no será que los pensadores o políticos marxistas que se han agrupado en esta línea han pecado en suponer la existencia de un hombre moderno que puede hacer lo que quiera con la vida, incluso la misma revolución? Para Echeverría fue importante reflexionar, siguiendo de cerca a Marx, aquello que se ha entendido bajo dicho concepto. Pues, “¿[es posible] construir un concepto de revolución que no se agote en la inspiración romántica del siglo XIX, que recoja la experiencia del desencanto en el siglo XX y permita combatir desde un nuevo ángulo la restauración fría y cínica del realismo moderno?” (Echeverría 1998b: 48)

Lo anterior no quiere decir, que el hombre tenga que cruzarse de brazos ante el determinismo histórico o que deje de buscar la posibilidad de ejercer su función política. Más bien, en tanto el hombre necesita recodificar su cultura, es que se vuelve importante la necesidad de pensar y llevar a la práctica otra alternativa de mundo. Pero, Echeverría al igual de Adorno, sospecha que no podrá lograrse esto si se siguen los errores de la izquierda, como la de pensar en aniquilar todo para comenzar de cero, algo que venía gestándose desde la dialéctica afirmativa.

Contrario al progresismo dialéctico de Hegel, que asciende entre más contradicciones anule y lo anterior quede sustituido por lo posterior, creo conveniente interpretar el término *Aufhebung* (supresión y levantamiento), como la conglomeración de una forma de vida precapitalista y capitalista a la vez. En otras palabras. *Aufhebung* contiene un levantamiento y una supresión, pero como es los dos a la vez, imposibilita la idea de total aniquilación, con ello, de progreso. La civilización de la modernidad capitalista ha logrado reprimir y deformar la socialidad pero no ha logrado aniquilarla ni sustituirla por completo.

Echeverría, al igual que Adorno, rechaza la totalidad, lee la praxis en sentido negativo y positivo, atiende a lo universal e individual. Pero, más allá de Adorno y del principio no identitario, replantea la crisis de la cultura contemporánea conectada con la crisis civilizatoria que trae consigo el apareamiento de la modernidad y apunta a una nueva concepción de la cultura, ligada al proceso de mestizaje (códigofagia) como una forma de resistencia.

V. BIBLIOGRAFÍA

Adorno (2005): “Dialéctica negativa” en Obra completa, Madrid, Akal ediciones.

_____, (1987) *Minima Moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus.

Arriarán Samuel (2007): *Barroco y neobarroco en América Latina: estudios sobre la otra modernidad*, México, Ítaca.

Horkheimer Max, Adorno Theodor (2006): *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.

Buck-Morss Susan (1981): *Origen de la dialéctica negativa*, México, S. XXI.

Echeverría Bolívar, comp., (1994), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM/El equilibrista.

_____, (1995): *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El equilibrista.

_____, (1998a): *La modernidad de lo barroco*, México, Era.

- _____, (1998b): Valor de uso y utopía, México, Siglo XXI.
- _____, (2010): Definición de la cultura, México, FCE.
- _____, (2006): Vuelta de siglo, México, Era.
- _____ (2010): “Meditaciones sobre el barroquismo” en Modernidad y blanquitud, México, Era.
- Wellmer Albrecht (1993): Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno, Madrid, Visor.

PUERTAS DE ACCESO SOCIOANTROPOLÓGICO A REGIONES CRÍTICAS DEL DESEO

FERNANDO MATAMOROS PONCE

PUERTAS DE ACCESO SOCIOANTROPOLÓGICO A REGIONES CRÍTICAS DEL DESEO

“La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico [...] El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza”.

Karl Marx

Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844

I. PUERTAS DE ACCESO EPISTEMOLÓGICO A REGIONES CRÍTICAS DEL DESEO

Las palabras y las cosas (Foucault, 1966) no describen en su forma empírica lo que son. Son, más bien, “jeroglíficos” que, como arqueólogos del saber (Foucault, 1969), hay que descubrir para poner a la vista símbolos y alegorías del sentido de palabras e imaginarios en la historia de las últimas cosas, antes de las últimas (Kracauer, 2010). También, como Marx (1968) lo propone en los Manuscritos filosóficos de 1844, para exponer la doble estructura en las cosas, no basta describir positivamente lo empírico del significante producido por la sociedad dominante, familia, religión, Estado, derecho, moral, ciencia, valor de uso-necesidad, valor de cambio-objeto-cosa, sino también exponer el sentido en su existencia humana completa, natural genérica como un ser social con interioridades eróticas y estéticas antagónicas susceptibles de cambiar ética, estética y religiosamente el mundo de la violencia en las cosas, subsumidas por la alienación y el fetichismo de la mercancía. En otras palabras, para estas reflexiones-reflexivas sobre lo religioso, utilizaremos la dialéctica negativa (Adorno, 2003b) para restablecer desde la vida dañada la verdad contenida en las representaciones mitológicas del mundo del mercado, el dolor y la frustración, pero también la naturaleza humana con sutilidades metafísicas y arduidades de la esperanza y deseos en los sueños de constelaciones utópicas.

“El cometido de la dialéctica es preservar las opiniones sanas, guardianes tardíos de la incomodidad del curso del mundo, buscarles las vueltas y descifrar sus ‘proportions’ como el reflejo fiel y reducido de unas desproporciones desmedidamente aumentadas. La razón dialéctica aparece frente a la razón dominante como lo irracional; sólo cuando la sobrepasa y supera se convierte en racional [...] La dialéctica no puede detenerse ante los conceptos de lo sano y lo enfermo, como tampoco ante los de lo racional y lo irracional hermanados con lo primero. Una vez ha reconocido como enfermas la generalidad dominante y sus proporciones -y las ha identificado, en sentido literal, con la paranoia, con la ‘proyección patica’- aquello mismo que conforme a las medidas del orden aparece como enfermo, desviado, paranoide y hasta ‘dis-locado’ (‘ver-rücket’) se convierte en el único germen de auténtica curación, y tan cierto es hoy como en la Edad Media que sólo los locos dicen la verdad a la cara del poder” (Adorno, 2004: 78).

Así, como Marx (2010) lo refiere en la introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, una vez desenmascarada la forma consagrada de representaciones (ley, derecho, justicia...) las figuras enajenadas de lo profano permiten mirar cómo, paradójicamente, la crítica de lo sagrado deviene una crítica a las de-formaciones del sí mismo, el loco concreto que grita contra la violencia: crítica al derecho y su violencia, crítica a las normas y su moral mítica-

teológica del mundo. Pero, también, como lo sugiere Castoriadis (1975), lo importante de perderse en los condicionamientos políticos de lo más íntimo del interior de las cosas es para extraer de los procedimientos ideológicos de la disimulación los orígenes políticos de instituciones imaginarias de la belleza y la utopía en comunidad. Así, destacar en los hechos históricos empíricos las constelaciones de orígenes permite construir andamios para que, aquí y ahora, el conocimiento de deseos y placeres destaquen, en la doble estructura de la religión, las posibilidades en las emergencias de suspiros de la criatura oprimida en el opio del pueblo: felicidad y penas humanas que se armonizan, dialécticamente, para una armonía rítmica de la fiesta dialéctica del lenguaje filosófico crítico en la historia del mundo. Como afirma Marx:

“La tarea de la historia, por lo tanto, es establecer la verdad del acá, después que haya sido disipada la verdad del allá. Ante todo, el deber de la filosofía, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política” (Marx, 2010).

Entonces, si es una constatación que los individuos se encuentran determinados violentamente en y por las luchas de producción y reproducción del lenguaje científico y epistemológico institucionalizado, también dentro del lenguaje y sus representaciones existen sensibilidades estéticas de la naturaleza, talentos instalados en los productos sociales. Por esto, la lengua que nombra esos objetos, como ciencia o presciencia conceptual, se encuentra dentro de “encasillamientos” de categorías sociales (Foucault, 1966), pero, también, es allí mismo donde la crítica deviene el lugar de aspiraciones de justicia y libertad de la humanidad. No hay dudas, los lugares de memoria son esos espacios territoriales de tensiones y conflictos de la apropiación o propiedad privada, pero, también, son no-lugares (Augé, 2004) de los imaginarios en la producción utópica espacial de resistencias y rebeldías. Michel Foucault (1984 y 1972) afirma que la voluntad de saber, el uso de los placeres como preocupación del si-mismo en la historia de la sexualidad y la locura, son algunos ejemplos de procesos contradictorios en la subjetividad conceptualizada de los individuos. Como las preguntas se constituyen en los espejos del miedo, vidas dañadas en el horror de la miseria, hambre y guerra, afirmamos que también son lugares de conflicto y alternativas a las verdades establecidas. Surgen en nuestro interior las necesidades de escapar, pero también la urgencia de saber las genealogías arqueológicas con los Otros (Foucault, 1969); para hacer con quienes producimos posibilidades de nuestra naturaleza genérica, pues no somos entes aislados, ni libres ni autónomos, sin contradicciones en nuestros deseos y esperanzas de la naturaleza alienada por la propiedad privada y la necesidad mitológica del valor de uso y el valor de cambio.

Entonces, somos esencialmente seres contradictorios buscando posibilidades de comprender y aprehender con conceptos cómo caminar en el mundo. En efecto, cuando nos quedamos atrapados por el concepto, no miramos todavía la esencia que lo compone genéricamente como naturaleza. Aunque parezca una perogrullada, desde la infancia preguntamos y aprendemos hechos empíricos en la familia y la escuela. Encerrados con barreras exteriores que dominan nuestra percepción, las palabras alienan, pero, al mismo tiempo, sensaciones y motivaciones curiosas e imaginarias del interior buscan el sentido de las palabras en los mitos y con los otros. ¿Por qué, para qué y cómo devienen reflexiones contradictorias de ruptura, enmarcadas por los cuadros limitantes de las subjetividades sociales del hogar y la escuela que nos enseñan el sentido de lugares de memoria? Con una mirada epistemológica de la percepción (Merleau-Ponty, Maurice, 2002), centrada en lo empírico de representaciones que dominan el mundo, retenemos en la memoria hechos, fechas y personajes que realizaron esas tareas, pero desconocemos campos del conocimiento racional de imaginarios que motivaron las

racionalidades de esas odiseas, leyendas y mitos, incluyendo las “heroicidades familiares” de muertos y muertas, presos y desaparecidos cercanos al cariño y amor cotidiano. Incluso las cosas pequeñas de la vida nos parecen importantes: ¿por qué una mesa y una silla? ¿Para sentarnos y comer los alimentos cada día o para el placer de compartir la naturaleza de la vida con el Otro? Es así que asumimos la memoria de la “cultura en general”, sin percatarnos de ideas de ruptura que cuestionaban el círculo vicioso de la repetición de marcos geográficos de la verdad impuesta y alienada por el poder de imágenes comunicativas sin dialogo con el Otro. Obedecemos, nos comportamos con la moral, la ley y las reglas nos obligan y nos culpabilizan cuando nos desviamos o nos dislocamos: Debí haber hecho esto; debí haber previsto; nunca hubiera hecho lo que hice; me equivoqué por no ser más realista, debí ser menos soñador y menos jugador; debí aceptar las reglas de la recreación establecidas en la verdad establecida.

¿Cuántos errores, cuántas culpabilidades, enmarcadas en la repetición de la violencia institucionalizada nos impiden dormir o siguen impulsándonos a pensar y cuestionar los orígenes de nuestras palabras? Con las dudas de contradicciones en el trabajo y la familia nos preguntamos: ¿cuáles fueron las estructuras racionales que inspiraron e iluminan el hablar y el hacer en un dialogo invisible de deseos e imaginarios con el Otro? ¿Son participantes para las creaciones de un pensamiento crítico, que imagina geografías y territorios de un mundo-nuevo sin dolor y sufrimiento, las evidencias empíricas o las inspiraciones y motivaciones interiores de las preguntas? Sin entrar en una definición mitológica de inspiraciones espirituales sin lo ontico en el ente, podemos verificar que los “motores” de la historia fueron ideas construidas a partir de lo concreto social; pero el “aceite” y “carburantes” fueron la percepción que impulsa la perfección; que inspira la estética artística de preguntas sobre nuestra naturaleza. Como insistiremos en este trabajo, aunque estas últimas, invisibilizadas por la fuerza de racionalidades organizadas mediante el miedo y la represión, finalmente lo más visible es la segunda posición en las subjetividades: sueños e imaginarios eróticos que han implicado la búsqueda de belleza constante en lo empírico de la naturaleza dañada por la explotación y la miseria. ¿Por qué? Porque aun con el miedo a transgredir lo establecido aparece lo invisible de las dudas y preguntas que movilizan el espíritu científico de la crítica a los hechos inmóviles y alienados. Incluso la física y la astronomía son pruebas de alcances de la segunda posición. La “física contemporánea nos aporta mensajes de un mundo desconocido” (Bachelard, 1980: 10-13). De alguna manera, mensajes de lo desconocido contra el Totem y el Tabou se manifestaron con las afirmaciones de Galileo, cuando en su época cuestionaba el mundo. Para no ser quemado en la hoguera consintió verdades dominantes de lo empírico del conocimiento de la cosa-mundo, pero la tierra siguió girando.

Por lo tanto, aunque no veamos células y átomos que componen cuerpos y astros, materialidades invisibles, mundos desconocidos, o más bien constelaciones inconscientes mueven cuerpos y almas en el universo. No es la fe en la cosa empírica lo que instruye el conocimiento, sino aquellos aspectos microscópicos que hacen la sustancia que, aunque pequeñas e invisibles, hacen experiencias irracionales que devienen racionalidad contra la razón dominante. Entonces, en esos momentos de encierro y miedo aparece el conocimiento de la conciencia valorativa de contenidos de verdad que acompañan acciones destructivas de muros y montañas que limitan el desciframiento hieroglífico de la perfección en la historia de la humanidad (Bachelard, 1980: 25-26). Este refinamiento de gritos en la naturaleza de las cosas es por lo que buscamos una salida. Miramos una ventana para pensar horizontes en el desgarramiento: saltamos muros, abrimos brechas con imaginarios que producen iluminaciones de sueños y utopías para caminar en la oscuridad de la guerra y muerte.

“El carácter destructivo tiene la conciencia del hombre histórico cuyo sentimiento fundamental es una desconfianza invencible respecto del curso de las cosas (y la prontitud con que siempre toma nota de que todo puede venirse a pique). De ahí que el carácter destructivo sea la confianza misma

[...] no ve nada duradero. Pero por eso mismo ve caminos por todas partes. Donde otros tropiezan con muros y montañas, él ve también un camino [...] Y no siempre con áspera violencia, a veces con violencia refinada. Como por todas partes ve caminos, está siempre en la encrucijada [...] Hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos. El carácter destructivo no vive del sentimiento de que la vida es valiosa, sino del sentimiento de que el suicidio no merece la pena” (Benjamin, 2002b: 74-75).

Si el si-mismo, reflexionando filosóficamente, no es un ente abstracto sin objeto social, la autonomía producida escapa por momentos a la cosificación del mundo, pero su lucha a contra corriente depende de la historia de sus contradicciones. Entonces, ya que “como esfera privada pertenece ella misma, bien que polémicamente, a la estructura social” (Adorno, 2006: 63), en efecto, “sería necesaria una sociología del interior, cuya idea es paradójica sólo en apariencia”, pues la interioridad de la reflexión e interrogación reflexiva se configura ética, estética y religiosamente como una crítica al exterior. Para explicar dinámicas objetivas en las subjetividades, e ir más allá de las determinaciones cosificadas, habría que reflexionar sobre las significaciones en las imágenes como negatividades cuestionando el exterior y construyendo lo estético que se representa desde el interior (Kierkegaard, 1990), contradictoriamente, en el horizonte de lo religioso.

“De esto sabe Kierkegaard más como ‘psicólogo’ que como temático de la existencia: ‘cada hombre tiene una cierta facultad de conocer; y cada hombre, tanto el más instruido como el más limitado, va con su conocimiento muy por delante de lo que en su vida o de lo que su vida expresa’. Con esta ventaja del saber sobre la existencia, el sujeto conocedor participa de la verdad en la apariencia, una participación que la existencia sin apariencia en su vacía profundidad nunca consiguió. Pues la huella de la verdad se da al deseo que persiste ante al mero ente; si el ente fuese negado como contingente, la existencia no ofrecería a la interioridad esa huella, porque la interioridad no conoce otra verdad que su existencia misma” (Adorno, 2006: 162).

En este sentido, no podemos hablar de historia de la cultura y la libertad conceptual sin el exterior, pero tampoco sin la confianza interior en las cosas mismas: tanto lógicas socio económicas y políticas implícitas en discursos y decisiones simbólicas, inmersas en representaciones significativas de la filosofía de los conceptos historia (Benjamin, 2005), constelaciones del pasado en el presente, tanto la historia del sujeto contradictorio y antagónico con motivaciones metafísicas, utópicas y revolucionarias contra el mundo establecido. En otras palabras, las piezas artísticas memoriales de la historia, “los torsos en la galería de un coleccionista” (Benjamin, 2002b: 175), no solamente son pruebas materiales de la existencia de artistas que los diseñaron. Tampoco son únicamente materiales toscos de piedras y metales, por ejemplo. Aunque mitificadas en la memoria, esas piezas desmembradas por la historia, sin brazos o piernas, como la Venus en el museo del Louvre o una Serpiente emplumada como Quetzalcóatl, también, son huellas materiales fehacientes de sueños de armonía con la naturaleza de la humanidad. Entonces, tener cuidado con las excavaciones científicas sobre “situaciones”, hechos materiales concretos, procesos de nuestra comprensión tardía, permite que las obras sean entendidas por lo que valió la pena en la producción de símbolos y alegorías poéticas del hombre en la historia; lo vivido por sueños que, a través de los pasajes, siguen siendo atracciones maravillosas de caminantes, poetas y locos indígenas en las comunidades agrarias y grandes ciudades de la historia. Así, para comprender epistemológicamente contextos del conocimiento y aprendizaje del deseo de lo nuevo, en los diferentes movimientos y discursos sociales concretos, debemos profundizar en las constelaciones de significaciones espaciales y temporales de significados, así como significantes de fantasmas en la historia. Sus mensajes ocultos contienen un reino de valores de reflexión-reflexiva del mundo. Los lugares de memoria (derechos a la educación; políticas de privatización y tecnología en los proyectos educativos; cambios climáticos en las geografías ecológicas del mundo...) donde se establecen verdades científicas de la

Modernidad, son también, dialécticamente, no-verdades, socialidades-no-conceptuales (Adorno, 2003b), no-lugares (Augé, 2004; de Certeau, 2005) en la verdad de la vida cotidiana (Lefebvre, 1972).

II. EROTISMO EN LA PRODUCCIÓN DE TEMPORALIDADES Y ESPACIALIDADES DEL DESEO

¿Por qué merecen las penas recordar aquellos momentos de separación del objeto y el sujeto? ¿Por qué se esconden en los sótanos del inconsciente las valoraciones eróticas de deseos y aspiraciones anormales en mundo? Aunque nos llenan de terror las páginas de la violencia de la historia, como el Ángel de la historia de Walter Benjamin (2000: III; 434), miramos el pasado, porque allí se encuentran también contenidos de verdad, esperanzas y deseos en el sujeto aplastado por la catástrofe de la violencia. También, podríamos decir con las palabras de la canción de José Alfredo Jiménez que, aunque “la vida no vale nada”, las lágrimas que derramamos desde el interior vierten recuerdos culturales de encuentros y pasiones que se plasman en el lenguaje y traen al presente notas musicales de posibilidades inscritas en las rupturas. Así, dialécticamente, y ambiciosamente, nuestra mirada teórica sobre los deseos quiere desplegar los contenidos contingentes de horizonte en la subjetividad: el tiempo de la esperanza y el cambio en las transiciones utópicas, conflictos dialécticos, irreductibles en los dramas y tragedias representativas de la teatralización de la humanidad. Queremos renombrar nombres ocultos en aquellas huellas del sujeto-deseo; que persisten en la apariencia del objeto, sin existencia misma, pues se han transformado en dualidades separadas por las ciencias fragmentadas. Dicho de otro modo, la mirada que adoptamos, aun con las dificultades de fragmentaciones epistemológicas de las ciencias socio-antropológicas y sociológicas de la historia, no acepta ni la separación ni el relativismo que pone en cuestión lo ausente, pues consideramos que la verdad de las constelaciones está en dialogo con los deseos utópicos del Otro, que se manifiestan, universalmente, también, contra las materialidades violentas de la alienación. Irreductibles en los conflictos, esas temporalidades del sujeto del cambio reaparecen, paradójicamente, en discursos de los triunfadores que cantan un fin de la historia de las utopías a los vencidos.

Así, aunque los imaginarios y sueños utópicos del tiempo del cambio se mueven, invisibles, en la apariencia de la realidad instituida en la esencia de totalidad de las cosas, sin contenido, brotan constantemente e irremediabilmente, muchas veces trágicamente, en esa misma representación social. Se organizan mediante palabras, poesías y lirismos devenidos experiencias del arte y la estética de la resistencia en la contradicción. Sin embargo, como estas manifestaciones de lo bello no son acciones puras, sin sociedad, sin luchas constantes para no ser atrapadas por el fetichismo y alienación del consumo-necesidad, podemos decir que estas dualidades se exteriorizan, dialécticamente, como algo oculto, pero que moviliza las conciencias. Lo humano, aunado a lo divino y sagrado, reaparece, paradójicamente, como prohibición en las luchas de la enajenación, pero al mismo tiempo como lo bello del deseo negado: “El pensamiento espera a que un buen día el recuerdo de lo que fallo lo despierte y lo transforme en lección filosófica” (Adorno, 2003c: 111).

Por lo tanto, la consciencia de la dialéctica es poner en profusión la verdad del loco que sueña otro mundo, como enfermo mental-social, exponerla a la consciencia de su propia razón filosófica como aprendizaje. La razón se hundiría en las profundidades abismales de la dominación y el dolor si no logra destruir los dictados de la moral, con la disposición consciente que en el contexto dado la transparencia es el antagonismo que se esconde para no ser visto en los reflectores. Con esta actitud, exponer el conocimiento en sus dimensiones universales

iluminaría los prejuicios y miedos como invenciones sociales, como anticipaciones eróticas, exageraciones de experiencia utópica intensa contra la fragmentación e individualismo.

“[Así, por ejemplo] el erotismo pretende aportar el amor en un mundo cotidiano sin amor [...] La proliferación de escritos [imágenes pornográficas abundan en redes sociales] cuyo tema es el sexo, la sexualidad, el placer sexual y sus excitaciones normales o anormales, confirma la hipótesis [...] Erigida en esencia, la sexualidad confisca los signos del deseo. Sin embargo, esta tentativa no puede llegar a su fin. Encuentra en seguida la irreductibilidad del deseo, que muere [desaparece] cuando se le quieren asignar condiciones. El carácter anómico (es decir social extrasocial) del deseo resiste a una sistematización social y mental que lo reduce a una necesidad clasificada, aislada, satisfecha como tal. La cotidianidad ahoga el deseo, pero un contexto especializado lo mata. La organización del deseo quiere apoderarse de los significantes para significarlo: para estimularlo a partir de los signos, la vista, o más bien la acción ritualizada del desvestir, los tormentos con los que la vista evocaría los tormentos del placer” (Lefebvre, 1972: 208).

En otras palabras, el sentido del deseo es un dialogo interno constante con lo ausente, pero también es la presencia erótica con el Otro, contingente y diario. Si no: ¿cómo comprender los éxitos de “pornografías” diversas en redes sociales del mercado? ¿Cómo explicar las exaltaciones en las subjetividades de la sobreproducción de fotografías de cuerpos relucientes mostrando senos, piernas y sonrisas construidas que marcan el tic tac del corazón con los pasos apresurados de deseos con el Otro? ¿Es una casualidad la enajenación de cuerpos y subjetividades para modelar expresiones figuradas en las imágenes? Como diría Georges Bataille (2008a: 249), no es una casualidad la atracción por lo prohibido, pero en el fondo no pensamos ni reflexionamos eróticamente en la “desnudez de una amada en la cama...”, como una necesidad vulgar y decadente del consumo, sino siempre con una idea de urgencia de lo sagrado: fusión de esfuerzos de sensibilidad y voluntad para la realización de sentimientos acumulados y asimilados durante el proceso voluptuoso del pensamiento. En este sentido, Bataille (2008b: 377) rememora el pensamiento de Baudelaire que es escándalo del pensamiento. “Yo digo: la voluptuosidad única y suprema del amor radica en la certeza de hacer el mal”. El hombre y la mujer saben desde el nacimiento que toda “voluptuosidad se halla en el mal” contra la moral instaurada; pues viven en la sacralidad de lo viviente. Perciben que los reflejos de la bondad son falsedad en la frialdad desentendida con el Otro fragmentado. Divisan utópicamente que la justicia sólo existe porque vive la injusticia; que lo bello es la consciencia de lo feo y lo falseado; que en su abstracción la consciencia de la vida no podrá separar las preguntas críticas sobre lo opresivo y despiadado de las categorías acumuladas en la autoafirmación conceptual del Súper-Yo-Poder en el mundo.

Entonces, el erotismo que acompaña la vida como conjuración sagrada, “propia del hombre”, pero ignorada, reaparece en las religiones y prohibiciones que se encuentran en las experiencias relacionales del deseo con el Otro; pues “el mismo dominio de lo prohibido fue un dominio sagrado: es sabido que antiguamente la prostitución era una institución sagrada. Los templos de la India multiplicaron con profusión las imágenes más tumultuosas y más incongruentes del amor” (Bataille, 2008b: 380). Entonces, podríamos decir que no existe en la vida orgánica una naturalización de lo feo como una enfermedad en nuestro planeta. Siguen existiendo en las manifestaciones de la psicología, neurosis y esquizofrenias, condiciones materiales utópicas, pues no podemos creer que un ente superior, fuera del mundo, determina la destrucción de hombres y mujeres en nuestro planeta. Entonces, oponerse a toda cosificación es un deber de la dialéctica, tiene el sentido de la negación del individuo aislado y separado en la definición consagrada de la desacralización del Otro.

Siguiendo estas conceptualizaciones de Bataille sobre los espacios sagrados en el mundo de lo profano, estas disertaciones sobre las imágenes de Eros, que enfrenta las reglas de civilización, aunque produce el “bochorno” cotidiano, es el “sostén de la moral” en la vida

cotidiana: deseamos a la amada que nos sonríe con los sueños de la noche en mañanas iluminadas. Aunque es la vergüenza que se manifiesta como el mal voluptuoso todos los días, es la transgresión y angustia por el pecado en la confesión de nuestros deseos. Por eso, aunque queramos escapar por las disposiciones limitantes de la educación y el castigo, “es la ratonera donde el más prudente se deja atrapar”, pues éste no está en el exterior, se encuentra en el interior, hasta que llega la muerte, animando el centro sagrado de nuestras vidas. Entonces, contra las reglas establecidas, los imaginarios que animan la voluptuosidad se esconden para no ser adorno vulgarizado por las sonrisas de imágenes representativas y comunicativas de lo mundano del consumo. “Cuando es digno de su nombre, siempre tiene una mirada cargada” de comunión erótica que, con la transgresión y la angustia, quieren ir más allá de lo prohibido, aquí y ahora, abajo en la tierra, el pecado es el origen del mundo con el Otro.

Entonces,  c mo extender la razón erótica que se moviliza en lo sagrado de hombres y mujeres en sus sexualidades diversas (incluyendo las homosexualidades) de la vida cotidiana? Para pensar las contradicciones donde se especifican perspectivas utópicas del erotismo en movimientos de conciencia, inscritas en luchas, conflictos y alternativas de pensamientos sociopolíticos en la sociedad, debemos interrogar las profundidades históricas de las subjetividades plagadas de deseos del bienestar consigo mismo y con el Otro. Si las verdades de la historia de la prohibición, “violencia y sangre”, pero también esperanzas de alternativas contra lo prohibido, son irrefutables en los archivos históricos,  cu les serían los objetivos del conocimiento de subjetividades eróticas, tanto de individuos como de las realidades socioculturales, donde los actores realizan actividades cotidianas de deseos?  La ciencia solamente deberá constatar los datos históricos de la violencia mítica de los cuentos de hadas del así fue, así es y así será empírico; o deberá pensar constelaciones del sentido de fe histórica de los sujetos implícitos en los movimientos sociales de la historia? Estudiar diversos entramados de dimensiones culturales y educativas multidisciplinarias nos permite constatar en las representaciones huellas de violencia, pero también, y sobre todo, rescatar formas espirituales establecidas en lo político y el sentido de luchas singulares, aspectos particulares de lo local, regional, nacional, pero también de universalidades disidentes y utópicas internacionales contra el sistema, tanto económico como administrativo-político. Así, Marcuse subraya que la apariencia del final de la utopía devendría la negatividad como una necesidad de paz y armonía contra los discursos contradictorios y esquizofrénicos de la dominación.

“[...] al buscar una etiqueta cualquiera que describa la totalidad de las nuevas cualidades de la sociedad socialista [...] me viene a la memoria el concepto de cualidades estético-eróticas. Y el que tal vez en ese apareamiento de conceptos [...] lo estético tiene que entenderse en sentido originario, o sea, como desarrollo de la sensibilidad [y] como modo de existencia humana; el que tal vez [allí] se encuentre la diferencia cualitativa propia de la sociedad libre sugiere, a su vez, una convergencia de técnica y arte y una convergencia de trabajo y juego. Una sociedad en la cual el trabajo, incluso el trabajo socialmente necesario, pudiera organizarse en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas del hombre [...] Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática, Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo [...] la necesidad de libertad en cuanto necesidad vital en sentido biológico no necesita transposición material alguna, porque ya en ese sentido es necesidad material, la necesidad de paz se expres a, por ejemplo, en el hecho de que no se pudiera ya movilizar hombres para el servicio militar. Esto no sería ya una transposición

material, sino que sería la misma necesidad de paz en cuanto necesidad material” (Marcuse, 1986: 16-18 y 47) ¹.

Esta mirada sobre contenidos de verdad en los mismos objetos de la necesidad permite mirar el mundo dialécticamente, tanto en su complejidad como en su intensidad crítica. Aun con las presiones institucionales del empirismo que niega sueños y religiones, acusando estas materialidades de especulaciones de espíritus torcidos por la locura utópica, constatamos que no estamos totalmente prisioneros del ordenamiento cerrado de lo empírico, en una cárcel de hierro hermética y obligatoria. Tampoco estamos dominados por una razón inmutable de un ser sin contenido, sino, como en la infancia, seguimos buscando con la dialéctica del tiempo la duración de las posibilidades del derecho de seguir soñando la alteridad como necesidad vital de la negatividad contra el mundo (Bachelard: 2002 y 2001). Con esta disposición erótica del conocimiento de los deseos, en ejemplos familiares, con el reposo que implica la reflexión-reflexiva sobre el dolor del mundo, miramos que los condicionantes empíricos no son partes de un cuerpo sin espíritu, con una vista limitada en objetos cuadrados de una geometría racionalizada, y establecida políticamente, sino concentración de imágenes acumuladas durante el sueño y ensueño de lo bello. Estos irradian poesías y objetivos metafísicos de gritos y miradas utópicas de movimientos críticos del mundo. En este sentido, para caracterizar la razón en su doble poder del decir-aplicación y hacer-extensión en lo que recorremos, es indispensable examinar aquellos momentos particulares de las cosas como crítica y autocritica para romper los muros de la existencia represiva.

Es decir, nos preguntamos cuáles serían los condicionantes que forman los sectores particulares en la autonomía contradictoria del conflicto, cómo valores de la crítica de experiencias del pasado y cómo se manifiestan en experiencias catárticas de saneamiento en el umbral del presente. Como Bachelard (1980: 22), en un mismo movimiento nos distanciamos del racionalismo empírico del resumen metodológico de cosas visibles y del platonismo que declarará que las ideas vaciadas de las materialidades se aplican a las cosas que deambulan como fantasmas. Las representaciones de las ideas no son resúmenes en la memoria, sino programas racionalizados del porvenir del orden de las razones, que se manifiestan antes que el orden de los hechos. Así, cuando preguntábamos en la escuela de la infancia sobre los objetos, buscábamos los contenidos de verdad que producen la cultura simbólica de las matemáticas de los hechos; y no el empirismo reducido a una memoria de los hechos concretos sin contenidos. En otras palabras, queremos romper la asfixia que producen los condicionantes aberrantes del realismo empírico para poner la poesía rítmica de una dialéctica temporal del instante metafísico con horizontes de grandes descubrimientos de la felicidad. En este sentido, al igual que Galileo se enfrentó a las determinaciones místicas del mundo, Cristóbal Colón, contra las disposiciones institucionales de la ciencia, des-cubrió y abrió posibilidades para dar la vuelta al mundo.

“La edad de oro de las ideas no está detrás del hombre, sino adelante”; [son parte de la reflexión de los fenómenos sociales]; Un poeta [Luc Decaunes] lo vio bien en la audacia de sus imágenes: es cuando Cristóbal Colón descubrió que la tierra era redonda que finalmente se puso a dar vueltas [...] Todo esto porque un barco se fue al revés del país de las especies [...] Que la tierra da vueltas es, por lo tanto, una idea antes de ser un hecho [...] Este hecho no tiene primitivamente ningún rasgo empírico. Hay que ponerlo en el dominio racional de las ideas para atreverse a afirmarlo. Hay que comprender para aprehender [...] Es con esto que el racionalismo aplicado debe ponerse en los rangos de una filosofía comprometida, si profundamente comprometida [con valores reflexivos] que ya no es esclava de los intereses del primer compromiso” (Bachelard, 1980: 23-26).

¹ Véase, cómo los eventos mundiales del 68, México, Francia, Checoslovaquia, EEUU con consignas de *paz, amor y libertad* o *hagamos el amor no la guerra*, movilizaron sensibilidades estéticas-eróticas, que fueron más allá de la razón inmutable del sentido biológico de sexualidad y libertad como necesidades vitales.

Así, justamente, si nuestra mirada subraya aquellos detalles singulares de la vida en la comunidad es para destacar como estos instantes situacionales, tiempo, lugar y personas, son parte de la sociedad globalizada. Ya que las imágenes de violencia mitificada nos impiden ver (Bloch, 1977 y 1980, Benjamin, 2005, Lefebvre, 1972 y Nietzsche, 1985) los diferentes procesos en la cosa, nos interesa mirar en la producción de espacialidades políticas posibilidades en la eternidad de los astros (Blanqui, 2002); intuiciones milenarias de Eros en la civilización y la tecnología (Marcuse, 2002). En el sentido multi e interdisciplinario, incluyendo la filosofía y antropología en los conocimientos de la sociología, así como necesidades de las matemáticas y la tecnología, en consumos de contextos procesuales (Ramonet, 1999), mundiales y locales, contenidos en las subjetividades, hay que centrar las miradas en las profundidades de deseos manifestados en la abstracción poética de la sociedad como algo concreto. Primeramente en los hechos como contenidos de verdad; tanto en las formaciones de la política y la cultura, tanto en la comprensión de los procesos humanos donde se ordenan contradicciones de habitus (Bourdieu, 1979), mecanismos estructurados y estructurantes de reproducción social. Pero, también, en segundo lugar, en los orígenes de raíces culturales podemos observar posibilidades de la vida contra las racionalizaciones instrumentalizadas del mercado: sexismos variados en la mercantilización de los cuerpos; multiculturalismos vaciados de contenidos en las modas; patrimonialismos valorados por el mercado de instituciones educativas y culturales. Así, la articulación de peculiaridades interdisciplinarias del conocimiento epistemológico permite aprehender conceptos y categorías, con los cuales desarrollamos el conocimiento de la cultura de los vencidos de la historia (Fanon, 2002); que tienen, también en su interior, procesos trágicos de conceptualización social del lenguaje como producción de experiencias éticas, estéticas y religiosas; donde se destacan tanto aspectos particulares como universales de la comunidad nacional e internacional de clases.

Cuando el horror de la guerra de clases restablece lo inconsciente en las conciencias, las enfermedades sociales esquizofrénicas vienen a perturbar el curso de la sociedad cerrada de su desarrollo. La asfixia cotidiana de la violencia, en los límites relumbrantes de la falsedad de la sociedad del espectáculo (Debord, 1992), permite valorar los límenes de la perturbación esquizofrénica. En ese momento, en las pesadillas de conflictos, y contrastes con el Otro, aparecen en el horizonte de la apariencia del mundo feliz movimientos barrocos trágicos de la ética y la estética en movimiento, pero, al mismo tiempo, materiales que cuestan tanto al arte de imaginar para crear algo nuevo. Cuando condenamos en bloque las ordenaciones mediocres de la apariencia, que se perpetúan con el temor y el temblor de las imágenes religiosas, que se fundan en la suspensión de la ética establecida, vemos afilar colmillos históricos de la bestia y la bella bailando en la tragedia de la no-verdad de las contradicciones del antagonismo de la humanidad avasallada. La consecuencia del comportamiento de la interioridad estética es, en su ser social abstracto, sin sociedad, desgraciadamente, la conexión funcional con los intereses antagónicos de individuos que actúan sin conciencia clara al servicio de la cosa como algo extraño y contradictorio. “Por eso el individuo absoluto procura no trastornar esa mala totalidad contra la que protesta”. La interioridad del sufrimiento de la belleza en las cosas, sin sujeto, “beneficia a la exterioridad que reduce a los individuos a átomos impotentes” (Adorno, 2006: 220); en el refugio de la más alta dignidad cosificada. Como la tragedia del arte que aspira al de todas las obras de arte, encerrada en los museos clasificados, deviene la síntesis mercantil de todas las demás:

“la tolerancia estética, que valora directamente las obras artísticas en su limitación sin romperla, lleva a éstas al falso ocaso, el de figurar unas al lado de otras, en el que a cada una le es negado su particular pretensión de verdad [son unidad indivisible]”. (Adorno, 2004: 81 y 2003c: 103).

III. GUERRA MESIÁNICA Y ANTAGÓNICA EN COMPLEJIDADES COSIFICADAS DEL PROGRESO Y EL “ANTICRISTO”

¿Cómo destacar las posibilidades del sujeto material mesiánico en determinaciones cosificadas del mundo? Uno de los objetivos de técnicas y metodologías de la teoría crítica, insistencias de las interioridades de la belleza del pensamiento crítico, como verdad indivisible del antagonismo, no consiste en contemplar el mundo desde la abstracción producida por el conocimiento de datos empíricos, sino mirar en la riqueza de las sociedades los procesos de producción, distribución y consumo (Marx, 1977) como una totalidad contradictoria. Entonces, no se trata solamente de condenar las limitaciones de la censura del exterior por una esencia interior abstracta de un sujeto puro, sin pensar cómo cambiar las ilusiones del mundo finito que nos limita, pues sería la condena de la dominación sin posibilidades de transformación de la apariencia de la necesidad y el consumo del valor de uso cosificado. En otras palabras, mirar el sujeto en la forma y contradicciones particulares del imaginario social en el objeto-mercancía, incluyendo los desarrollos tecnológicos (Marcuse, 2002), permite destacar cómo las palabras y expresiones sociales metafísicas forman parte de procesos contextuales de transnacionalización y globalización, pero también de deseos en lo no-idéntico. Las luchas en la totalidad de lo humano son una complejidad socio-económica-cultural de experiencia con una intensidad espiritual-deseo-erotismo con el Otro, que rompe la epistemología cerrada de lo empírico, esa exterioridad que nos impide llegar hasta el fondo de ella misma. Donde, por cierto, lo religioso en su escala de significaciones simbólicas y significativas históricas (Houtart, 2001) es parte importante de representaciones artísticas y estéticas en la teatralización de políticas contemporáneas situacionales.

Esta mirada epistemológica, crítica del método empírico establecido, ayuda a comprender cómo procesos de conocimiento están constituidos esencialmente por complicidades de la duplicidad en la dialéctica de la duración (Bachelard, 2001: IX y XI), pues un día contiene dialécticamente en su interior toda la historia del mundo y la de la sociedad entera. “Si lo que dura más es lo que recomienza mejor”, debemos escuchar los ecos de armonías dialécticas que vienen de lejos, pues sin ritmo ni armonía de las producciones dialécticas del pensamiento en la palabra “una vida y un pensamiento no pueden ser estables ni seguros” para seguir creyendo que es posible otra figura del espacio y la temporalidad del deseo que sentimos en la poética de las palabras que no son un accidente sin sentido, un detalle sin singularidad ni particularidad del sujeto y menos una diversión del Ser sin sujeto. Por el contrario, podría ser el principio mismo de la creatividad humana sobre la tierra, modularía la armonía de la dialéctica de la felicidad y las penas. El ritmo de la dialéctica temporal devendría así el modelo de la vida y el pensamiento que, como el ascetismo de Epicuro, vibrarían en las alturas con espíritu que controla la dialéctica de la duración de las ideas contra la vulgaridad materialista del consumo. Como diría Henri Lefebvre, los deseos liberados de lo habitual devendrían posibilidades de la conjunción de ideas de las cosas “raras”, pero cotidianas en la vida, para la interpretación y reencantamiento poético de lo Nuevo en el mundo:

“lo humano y lo divino, lo cotidiano y lo cósmico, lo aquí y lo en otra parte; pero también sus triplicidades: el hombre, la mujer y el otro; la vigilia, el sueño y el ensueño; lo trivial, lo heroico, lo divino; lo cotidiano, lo histórico, lo cósmico” (Lefebvre, 1972: 10 y 11).

Al comprender que los conjuntos poblacionales contienen fuertes dosis de endogeneidad y exogeneidad histórica de las ideas del pasado en el presente, aquí y ahora (Löwy, 2003), que se producen y reproducen románticamente en la contemporaneidad, podemos aprehender cómo las materialidades de la melancolía de particularidades y singularidades significativas de problemáticas sociales del sujeto negativo están en las problemáticas sociales del concepto sociedad (Adorno,

2003a). En otras palabras, para pensar los condicionamientos ideológicos y conceptuales en las subjetividades y cuerpos de los movimientos sociales es necesario retomar problemáticas conceptuales para resaltar cómo los contenidos de verdad del sujeto (sueños, metafísicas y utopías) se encuentran también en el centro del objeto sociedad cosificado por la necesidad y el consumo fetichizado. Así, para destacar posibilidades de transformación del mundo, ya que no existe punto de vista fuera del mercado, los dispositivos críticos de conocimiento nos permiten centrar hechos sociales como constelaciones contradictorias en la historia. Esta disposición del conocimiento muestra que la herencia histórica de la teoría sobre el pensamiento permite rescatar el valor subjetivo de voces acalladas, mudas, como una crítica a los ideólogos que quisieron enterrarla con pedazos empíricos de epistemologías fragmentadas de la historia: filosofía, historia, etnología, antropología, sociología. Así, la mirada dialéctica permite observar cómo se han constituido los procesos en el contexto de globalización y mundialización neoliberal (Ramonet, 1999) en su totalidad. Al mismo tiempo, pensamos y actuamos en el juego estratégico de la melancolía (Löwy y Sayre, 1992), con las piezas contradictorias del conocimiento, pero sin la separación del sujeto-espiritualidad-deseo y objeto-trabajo-concreto-y-abstracto, lo inmediato-y-mediato, el sueño de la autonomía en las acciones positivas y negativas. Así, en la producción del espacio del deseo (Certeau, 2005) aparece el sentido del lenguaje como algo ausente en el malestar de la barbarie y muerte cosificadas en los mitos del progreso capitalista. Pero, también, ese lenguaje es murmuración en las imágenes que se suceden en otras imágenes del pensamiento propiamente espiritual que se niega a encerrarse en condicionales empíricos del mundo.

“Si el sistema no llega a cerrarse, no es por falta de voluntad ni de inteligencia estratégica, es porque ‘algo’ irreductible se opone a ello. ¿Será en esta realidad (y bajo la misma realidad) el deseo? ¿Será, más allá y bajo esta realidad, la Razón (dialéctica), o la Ciudad, lo urbano? Para romper el círculo vicioso e infernal, para impedir el cierre, es necesario nada menos que la conquista de la cotidianidad por una serie de acciones —embestidas, asaltos, transformaciones— a realizar también según una estrategia. Sólo el resultado dirá si nosotros (los que quieran) encontraremos así la unidad entre el lenguaje y la vida real, entre la acción que cambia la vida y el conocimiento” (Lefebvre, 1972: 95).

Es decir que no son movimientos homogéneos y vacíos, como cosas sin contenidos. Tampoco son una síntesis de reproducción del sistema maldito que nos configura, sino un sujeto contradictorio en el antagonismo de condicionamientos sociales. El sujeto Capital-Neoliberalismo, potenciado a partir de la Segunda Guerra Mundial, y confirmado durante el fin de la Guerra fría (muro de Berlín —1989), significó modificaciones fundamentales del sistema-mundo (Wallerstein, 2002) dominado por el Capital. Los cambios se registran, desde entonces, mediante reformas estructurales violentas, tanto en los planos económicos como en las formas de lo político, jurídico, cultural mediante los discursos del fin de la historia, utopías e ideologías. En este sentido, para comprender la forma y el contenido de los discursos de lo político, y para destacar, así como aportar, desde el conocimiento las posibilidades del pasado en el presente de transformación social de espacialidades y temporalidades comunitarias, debemos insistir, sobre todo, en el carácter de proceso múltiple, nunca acabado, pero sí mitificado en los paradigmas establecidos por las representaciones ideológicas de reformas estructurales de privatización.

Sin embargo, para no quedarse inmovilizado frente a potencias materiales de la dominación es necesario penetrar en las potencias inconscientes en la complejidad de la historia; regiones elevadas en los tiempos superpuestos en tiempos del pensamiento dialéctico de la duración de deseos inscritos en la poesía del lenguaje indeterminado del amor egoísta; viviendo el principio de amar a cualquiera, no importa que, pero viviendo las efusiones del amor en la infancia eterna con el Otro; un conocimiento de la fiesta antagónica y entusiasta por la vida, creativa y formadora de nuestros deseos rítmicos y juveniles contra la muerte.

“He aquí la base de una teoría del placer formal que se opone a la teoría del placer material, inmediatamente objetivo, que, en el complejo de Edipo, amarra desgraciadamente al niño a la primera cara que se inclina sobre su cuna” (Bachelard, 2001: 149).

Así, con la epistemología teórica de una metodología dialéctica de los deseos y el placer, enriquecida por la sociología de la memoria histórica y la cultura como creación de estéticas y artes diversos, percibimos la complejidad de contextos socio-económicos y políticos en las subjetividades de actores en el teatro de las posibilidades. Por esto, consideramos que la mirada histórica de Fernand Braudel (1979) permite destacar cómo los contextos están constituidos por un sujeto social de tiempos largos y cortos en una totalidad de luchas contra la mitificación y fetichización conceptual de la mercancía. En otras palabras, el conocimiento cognitivo del objeto (cosas-mercancías-individuos-cultura-política) son cosas concretas y empíricas de la historia de la lucha de clases del sujeto completo de la historia: conjuntos comunicacionales del creer y la religiosidad en los pensamientos y estrategias políticas culturales de la historia de la cultura ligada a procesos socio económicos esenciales para la vida comunitaria con el Otro. Nuestro propósito, entonces, no es mirar solamente los modos de construcción individual de las comunicaciones temporales en una contextualización significativa de velos verbales del posmodernismo sin historia, sin relaciones sociales. El lenguaje, coherente o incoherente, marcado por múltiples crisis del capitalismo, y significado en movimientos sociales contemporáneos, buscando salidas a las crisis de la violencia del sistema, es también negatividad compuesta en la duplicidad de la materialidad y elaboración de la felicidad en el espíritu de la locura extraviada. Su existencia material y subjetiva está compuesta de materialidades positivas y negativas en los modos de hablar y hacer incomprensibles en la normalidad de las lógicas del Capital. Así, podemos verificar que, en la construcción del contexto mundial neoliberal, las singularidades nacionales y locales ² (la razón y el tiempo histórico del sentido común) perduran en las transformaciones del lenguaje: utopías, sueños, imaginaciones de comunidad contra la sociedad fragmentada.

Así, preocupados por la formalización de la razón, instrumentalizada por racionalidades capitalistas, Max Horkheimer (2002) y Herbert Marcuse (1968) se preguntan sobre las posibilidades de la palabra y el lenguaje en el proceso irreversible del instrumento de represión en la maquinización de la industria cultural del hombre unidimensional. Para ellos, a pesar de las definiciones y clasificaciones sociales que dominan las individualidades unidimensionales, existen “mudos testimonios” en las lenguas y gestos históricos, sedimentos o estratos históricos sensibles de la experiencia y subjetividad que se niegan a aceptar la racionalización destructora del mundo. Si las definiciones logran su importancia plena en el transcurso del proceso histórico, ahí mismo, en el objeto, en las calles, en las montañas, en las selvas, en los desiertos, se encuentran también significados culturales que marcan herencias críticas y espirituales del sujeto. Si las tendencias del capitalismo conducen a una sociedad cerrada y muda, donde las potencias negativas son vigiladas y controladas mediante el terror abierto sobre cuerpos encarcelados en un sistema de palabras y cosas mediatizadas por la comunicación, manipulada por valores de la humanidad y la represión formalizada en la militarización, existen, también, en las subjetividades las negatividades que se niegan a entrar en el “molde” hermético de las ideologías naturalizadas por discursos de la seguridad y violencia cotidiana, organizadas por las encuestas de opinión. Así, frente a la destrucción evidente de guerras generalizadas mundialmente, pobreza y miseria creciente, naturaleza y envenenamiento de cuerpos ideologizados por el mercado y consumo, las palabras de libertad del individuo son remodeladas en todo el planeta para la reproducción del capitalismo.

² Véase, cómo los eventos mundiales del 68, México, Francia, Checoslovaquia, EEUU con consignas de *paz, amor y libertad* o *hagamos el amor no la guerra*, movilizaron sensibilidades estéticas-eróticas, que fueron más allá de la razón inmutable del sentido biológico de sexualidad y libertad como necesidades vitales.

Pero, también, existen negatividades que escapan por los bordes a la manipulación ordenada de la civilización capitalista.

“La filosofía ha de tornarse más sensible frente a los mudos testimonios de la lengua, ha de sumergirse en los estratos de la experiencia. Toda lengua forma una substancia espiritual mediante la cual se expresan las formas de pensamiento y las estructuras de fe que tienen sus raíces en la evolución de un pueblo que habla esa lengua. La lengua es el receptáculo de las cambiantes perspectivas del príncipe y del pobre, del poeta y del campesino. Sus formas y contenidos se enriquecen o se empobrecen por el uso ingenuo de la lengua que hace cada hombre. Pero sería un error suponer que podríamos descubrir el significado esencial de una palabra preguntando simplemente por él a los hombres que la usan. Una encuesta de opinión pública es de muy poca utilidad en semejante búsqueda” (Horkheimer, 2002: 137).

Parafraseando a Maurice Merleau-Ponty (2008), podríamos decir que el sentido de los colores y sonidos de las palabras en las cosas, así como iluminaciones de las ondas invisibles de los astros, la luna y estrellas en las danzas y otros rituales totémicos de la historia, se entrelazan con motivaciones espirituales del hogar donde fueron representados en su origen para la vida reproductiva en colectividad. Por esto, ya que la conciencia no tiene límites en dudas y preguntas que la humanidad hace frente al mundo de la violencia, al igual que el lenguaje religioso, con sus correspondencias en los signos del lenguaje humano contra el lenguaje en general, mitificado por el poder y la dominación, deben servir para algo los mitos de la historia, por lo menos a expresar pensamientos que avanzan en el espacio de la praxis de la teoría crítica. Es decir, al igual que existen instintos de sobrevivencia, los gestos se transmutan en la historia con el sentido de esperanzas milenarias de actos y rituales de comunalización. Por esto, pensamos que diversos esfuerzos en horizontes utópicos de la historia del lenguaje son iluminaciones que alumbran esperanzas del presente. Si la revolución en el pasado fue, desde la naturaleza y su mitologización un panorama deseado, o esperado en el futuro, el pasado en el presente es lugar de palabras, signos y miradas de un regreso nostálgico en los caminos de luchas ecológicas por la madre-tierra y el aire-viento que trae nubes y agua. En este sentido, las nociones de la historia deben ser contempladas como fragmentos que involucran todo, y donde se encuentran los significados contradictorios del lenguaje en el movimiento de las luchas por recuperar el origen del drama y tragedia de la humanidad; que no comprende como tan bellas palabras tienen el efecto contrario: la infelicidad.

“Así el estudio de la historia puede probar que los atributos de la idea de libertad se han visto siempre sujetos a un proceso de modificación [...] Si es cierto que resulta necesario que sepamos qué es la libertad para determinar cuáles son los partidos que en la historia lucharon por ella, no resulta menos cierto que es necesario que conozcamos el carácter de esos partidos para determinar qué es la libertad. La respuesta reside en las características concretas de las épocas históricas. La definición de la libertad es la teoría de la historia y viceversa” (Horkheimer, 2002: 139).

El concepto de existencia en la misma libertad se moviliza contra aquello real de lo no-identico del sujeto puro del espíritu del idealismo. En este sentido, la mediación del exterior de la identidad en el sujeto concreto es también, dialécticamente, el concepto espiritualizado en el concepto absoluto de la existencia de la especie humana. El contenido concreto de la verdad se mueve, viscosamente, en el lenguaje demoníaco para tornarse en negatividades contra el dolor que no ha dejado de vencer en la historia. Por lo tanto, como diría Walter Benjamin en la tesis VI de la filosofía de la historia, hacer obra de conocimiento no es describir “tal como verdaderamente fue”, realmente la historia, sino volver a-probar, nuevamente, significaciones de recuerdos en las imágenes de la tradición de los vencidos, que surgen como relámpagos en los momentos del peligro constante de desaparecer. “En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo”, que está siempre a punto subyugarla

mediante el miedo amenazador de la violencia cotidiana del derecho positivo cosificado por el lenguaje mitificado de la dominación.

[Entonces, ya que] “el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo [...], “encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin, 2007: tesis VI; 26).

Finalmente, si pensamos las esperanzas de los muertos con la tradición de los oprimidos, no solamente comprenderemos que el Estado de Excepción en el que vivimos es la verdadera regla, sino que fortaleceremos posiciones en la guerra de trincheras de la estética y el arte contra el fascismo, que es el adversario demoníaco que se opone a él en nombre del progreso y la civilización (Benjamin, 2007: tesis VIII; 28). No solamente nos asombraremos que con tales desarrollos tecnológicos sea posible tal violencia de la dominación mediante la guerra, la desaparición, presos y asesinato político de millones de seres humanos; también comprobaremos que el conocimiento no es filosofía pura del ser sin contenido social. Entonces, la consternación en tal estado de excepción nos llevará al conocimiento que el azar y la sorpresa no existen sin el sujeto destructor que constituye apuestas en el juego de las intervenciones sociales para construir lo nuevo. Si la historia no se sostiene en la apariencia de la verdad del idealismo de la libertad, sin el sujeto que la constituye, la tradición de los vencidos en la tormenta capitalista de la crisis del progreso son los mismos ángeles de la historia que dictan la producción de una temporalidad contra los relojes cosificados de la historia de la muerte.

La pintura del *Angelus Novus* de Paul Klee representa para Benjamin (2007: tesis IX; 29) el sentido resumido de la tragedia de la historia. Con ojos bifurcados, boca abierta y alas desplegadas, siente que el ángel se aleja de algo, que no quiere ver ni ir hacia el futuro trágico de la destrucción de las interioridades de la historia. Pareciera que desde el “exilio interior” que está viviendo en la guerra mira, paradójicamente, en el pasado de destrucción posibilidades de esperanzas en la catástrofe única del Progreso. Sobre sus pies, ruinas sobre ruinas, constelaciones hasta el cielo, le permiten reflexionar desde las interioridades del pensamiento, como los monjes con las reglas claustrales de la meditación, el rechazo del mundo y sus pompas derrochadoras (Benjamin, 2007: tesis X; 30). Estas constelaciones le permiten reflexionar sobre la situación de deseos de la historia para producir una re-elaboración de espacios y temporalidades de lo bello de las artes de resistencias, rebeldías y revoluciones de la historia; una constelación con los esfuerzos milenarios de la estética y el arte. Con ese concepto de a-presentes milenarios de la humanidad atrapa la constelación que su época forma con la época anterior para iluminar las interrogaciones del tiempo pleno y mesiánico de la salvación del presente; que se forma contra el tiempo homogéneo y vacío de la mitología de la dominación.

“La conciencia de hacer saltar el continuum de la historia es propia en el instante de su acción. La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico [y no conmemoración de causas perdidas]. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración [...]. El historicismo levanta la imagen ‘eterna’ del pasado, el materialista histórico una experiencia única del mismo, que se mantiene en su singularidad. Deja que los otros se agoten con la puta del ‘hubo una vez’, en el burdel del historicismo. Él [materialismo histórico] permanece dueño de sus fuerzas: lo suficientemente hombre como para hacer saltar el continuum de la historia” (Benjamin, 2007: tesis XV y XVI; 36 y 37).

IV. BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor (2003a), *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal.

- Adorno, Theodor (2003b), *Dialectique Négative*, París, Payot.
- Adorno, Theodor (2003c), *Minima moralia*, París, Payot.
- Adorno, Theodor (2004), *Minima moralia*, Madrid, Akal
- Adorno, Theodor (2006), *Kierkegaard. Construcción de lo estético (Obra completa II)*, Madrid, Akal.
- Augé, Marc (2004) *Los no lugares/ Espacios del anonimato*, España, Gedisa.
- Bachelard, Gaston (1980) *Épistémologie (Textes Choisis)*, París, PUF.
- Bachelard, Gaston, (2001), *La dialectique de la durée*, París, PUF.
- Bachelard, Gaston (2002), *Le droit de rêver*, París, PUF.
- Bataille, Georges (2008a), *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Bataille, Georges (2008b), *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter (2005), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Buenos Aires, Era Naciente.
- Benjamin, Walter (2000), *Œuvres, III vols.*, París, Gallimard.
- Benjamin, Walter (2002b), *Ensayos (Tomo IV)*, Madrid, Editora Nacional.
- Benjamin, Walter (2007), *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*. Apéndice, “Auguste Blanqui, contra el positivismo”, Buenos Aires, Piedras de papel.
- Blanqui, Auguste (2002), *La eternidad por los astros*, Argentina, Colihue.
- Bloch, Ernst (1977), *El Principio Esperanza, I*, Madrid, Ed. Aguilar.
- Bloch, Ernst (1980), *El Principio Esperanza, III*, Madrid, Ed. Aguilar.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction, Critique sociale du jugement*, París, Plon.
- Braudel, Fernand (1979), *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid Alianza Editorial.
- Castoriadis, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil.
- Certeau de, Michel (2005), *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*. París, Seuil-Gallimard.
- Debord, Guy (1992), *La société du spectacle*, París, Gallimard.
- Fanon, Frantz (2002), *Les damnés de la terre*, París, La Découverte.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, París, Gallimard.
- Foucault, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard.
- Foucault, Michel (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard.
- Foucault, Michel (1984), *Histoire de la sexualité, III vols.*, París, Éditions Gallimard.
- Horkheimer, Max (2002), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editora Nacional.
- Houtart, François (2001), *Sociología de la religión*, México, Plaza y Valdés.
- Kierkegaard, Søren (1990), *Miettes Philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*. París, Gallimard.

Kracauer, Siegfried (2010), *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las cuarenta.

Lefebvre, Henri (1972), *La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno*, Madrid, Alianza.

Löwy Michael y Robert Sayre (1992), *Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot.

Löwy, Michael (2003), *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Argentina, FCE.

Marcuse, Herbert (1968), *L'homme Unidimensionnel*, París, Les Éditions de Minuit.

Marcuse, Herbert (1986), *El final de la Utopía*, México, Planeta D'Agostini.

Marcuse, Herbert (2002), *Eros y civilización*, Madrid, Editora Nacional.

Marx, Karl (1968), *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, México, Grijalbo.

Marx, Karl (1977), *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, (Primera Parte), España, Grijalbo.

Marx, Karl (2010), *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en <https://creandopueblo.files.wordpress.com/2013/10/marx-crc3adtica-de-la-filosofc3ada-del-estado-de-hegel.pdf>. (Revisado 12 de febrero del 2017).

Matamoros, Fernando (2009), *Memoria y Utopía en México: Mitos, imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Buenos Aires, Herramienta/ ICSyH-BUAP.

Matamoros, Fernando (2014), “Pensamiento Crítico, subjetividad y política en la violencia del presente”, en *Bajo el Volcán*, año 12, num. 20, marzo-agosto 2013, Puebla, Pue.

Merleau-Ponty, Maurice (2002), *Fenomenología de la percepción*, Madrid, Editora Nacional.

Merleau-Ponty, Maurice (2008), *Signes*, París, Gallimard.

Nietzsche, Friedrich (1985), *Par-delà le bien et le mal*, París, Union Générale d'Éditions.

Ramonet, Ignacio (1999), *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, España, Debate.

Wallerstein, Immanuel (2002), *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido*, México, Siglo XXI.

Puebla, Pue, febrero del 2017

MODERNIDAD LATINOAMERICANA: ETHOS BARROCO Y VALOR DE USO

GARCÍA CONDE, GUSTAVO

MODERNIDAD LATINOAMERICANA: ETHOS BARROCO Y VALOR DE USO

I. INTRODUCCIÓN

La discusión sobre el tema de lo barroco americano es amplia y rica. Se ha hecho desde diferentes ámbitos, no sólo a partir del arte o la literatura, sino desde la cultura, la historia o la sociología. Bolívar Echeverría fue un filósofo marxista mexicano-ecuatoriano que se introdujo en la discusión pero desde el marxismo, razón por la cual la peculiaridad de su intervención radica en que lo hace con los conceptos de valor de uso y valor, sobre todo éste último, pero aceptando que este concepto sólo adquiere concreción cuando se mira dotado de una historia y una cultura. No está demás decir que otro de los campos de estudio de Echeverría fue el de la modernidad, porque reivindicaba los aspectos emancipadores de ésta, razón por la cual lee en el barroco americano, particularmente en el mestizaje, una actitud moderna, afirmadora de los valores positivos de la modernidad y negadora de los valores más represores que persisten hasta nuestro días sobre las segregaciones de todo tipo, sean éstas culturales, raciales o nacionales. Bolívar Echeverría piensa que en el mestizaje hay una opción para trascender muchas represiones actuales.

En lo que sigue analizare el tema del ethos barroco de acuerdo a este autor. El tema tiene que ver con el rescate del valor de uso. Pero la discusión se mueve en dos niveles diferentes, debido a que en una la discusión estriba en torno a la afirmación del valor de uso por encima del valor mercantil, y en la otra se mueve en el rescate del valor de uso como identidad cultural en medio de su destrucción ante el proceso de modernización occidental que debieron atravesar la poblaciones bajas y azotadas por el proceso de colonización en el México novohispano. Abordaré ambos niveles de discusión a fin de aclarar la relación entre el valor de uso y el ethos barroco.

II. EL VALOR DE USO

En El capital de Marx, los conceptos de valor de uso y valor tienen una aplicación restringida, debido a que se refieren a los objetos modernos denominados mercancías, los cuales poseen dos niveles de presencia: son valor de uso y valor. Por una parte, el valor de uso quiere decir que un objeto vale por sus propiedades cualitativas concretas y materiales en el uso, lo que le permite satisfacer una necesidad. Por otra parte, el concepto valor mercantil o valor de cambio es muy amplio, valga decir que refiere al hecho de que el objeto mercancía es útil para el mercado, es valioso por su valor abstracto-cuantitativo, lo que le permite entrar en la esfera del mercado para ser intercambiado por otros valores de uso cualitativamente diferentes pero cuantitativamente equivalentes. De modo que, para Marx, la presencia real de las mercancías radicaría en su capacidad de cubrir una necesidad social humana, de satisfacer un requerimiento, trátase de la necesidad más natural como el abrigo o el hambre, así como de aquellas necesidad más complejas y artificiosas como las fantasías; pero, al contrario, las mercancías tendrían una presencia irreal vistas desde su valor mercantil por ser valor abstracto cuantitativo.

Con la noción general de valor de uso, Marx presupone una teoría sobre la producción en general, es decir, una teoría sobre la praxis, como forma de reproducción social, que consiste en el trabajo, cuyo telos, mediante la producción y consumo de valores de uso, que no es otra cosa que el trabajo y el disfrute de los bienes producidos en la praxis social, estaría dirigido al mantenimiento de la sociedad. El concepto de valor de uso se refiere a la realización concreta de

los diferentes procesos de trabajo humanos, diferenciados histórica y culturalmente. Baste decir que la teoría de Marx explica que en el caso concreto de la sociedad capitalista, el valor de uso se encuentra subsumido por el valor mercantil, es decir, la configuración histórico-cultural del valor de uso de los objetos se encuentra supeditada, deformada o mediada por el valor mercantil, es decir, el valor de uso y la función cultural de las cosas queda subordinado al hecho de que sean valiosas para el mercado.

Echeverría plantea su teoría sobre el cuádruple ethos de la modernidad capitalista en función de cómo las sociedades han logrado articular la contradicción que surge entre el valor de uso y el valor mercantil. Según Echeverría, habría cuatro modos básicos de neutralizar y asimilar esta contradicción, denominados ethos: uno sería la propuesta realista, otro la romántica, otro la clásica y un último sería la barroca, cada uno tendría su consistencia cultural e histórica, así como su vigencia a lo largo de la historia moderna. A nosotros sólo nos interesa abordar la propuesta barroca, y para entenderla debemos hablar antes del concepto de ethos.

III. EL CONCEPTO DE ETHOS

Echeverría explica que el concepto ethos puede entenderse tanto como morada, costumbre o abrigo, como carácter o modo de ser. Ethos sería lo que otros llaman cultura en la medida en que tiene la función de dotar a los individuos de una estrategia para enfrentar al mundo, tanto en sus hostilidades como en sus virtudes. Ethos hace referencia a la presencia del mundo en nosotros y la presencia de nosotros en el mundo. Nótese que tiene una significación doble: en la primera es pasiva, mientras que en la segunda es activa. La presencia del mundo en nosotros significa el modo como el mundo se convierte en cultura, en morada o en costumbre, siendo el mundo lo que define el comportamiento humano, al otorgarle un modo de ser adquirido por tradición o cultura, a fin de que el individuo singular y colectivo pueda hacerse un lugar en el mundo; la segunda definición es activa y se refiere al modo como el sujeto, individual o colectivo, irrumpe en medio del mundo para crearlo, para hacer cultura y modificar el modo de ser, la costumbre, y abrirse paso en medio de ese mundo que se presenta como hostil. Por ello, ethos es tanto un refugio como un arma de defensa. La definición activa reitera el hecho de que el papel del ser humano en la cultura es siempre creativo o transformador; nunca existe el ser humano como pasividad receptora. Echeverría reitera los postulados del marxismo en lo referente a que el ser humano no se adapta a su entorno, sino que hace que su entorno se adapte a él; su papel en el mundo no es de asimilación a las circunstancias, sino de transformación de ellas. En el barroco ocurrirá esto mismo aunque, valga la expresión, de un modo enrevesado.

Lo primero que hay que reconocer es que el capitalismo en la época moderna resultó ser un hecho convulsador para las múltiples sociedades pre-existentes que debieron reconfigurar sus identidades, puesto que el capitalismo tuvo la fuerza para alterar sus procesos culturales, sus relaciones sociales, sus valores, sus usos y costumbres. Ante ello, surgen diferentes ethos para paliar las contradicciones que el capitalismo generaba en sus sociedades tradicionales, uno de ellos es el ethos realista, que consiste en una actitud de identificación afirmativa con la acumulación de capital, un comportamiento social que supone el hecho de que afirmar el valor de uso, es decir, afirmar la cultura, pasa necesariamente por el filtro del valor mercantil. Afirmer el capital y vivir serían la misma cosa. Pero vivir en el capitalismo no tiene porque ser una actitud meramente afirmativa y militante. Para comprender esto, Echeverría presenta su teoría sobre el cuádruple ethos de la modernidad. Concentrémonos ahora en el ethos barroco.

IV. EL ETHOS BARROCO

A diferencia del ethos realista, el comportamiento barroco observa la contradicción entre el mundo social y el de las mercancías. Pero percibe que no está en su poder eliminar la contradicción, entonces transfigura esa realidad para llevarla a un plano en el que no sea vivida como una contradicción, y sin lugar a dudas seguirá siendo contradictoria, aunque imperceptible. En contraposición, el ethos realista y el clásico plantean que el mundo está ontológicamente constituido él mismo, como si fuera una entidad aparte de la actividad práctica y cotidiana, separado más aún de aquella actividad que es marginal e invisible. En cambio, el ethos barroco es un comportamiento inconforme con la realidad del mundo, a la que no le es posible asimilarse, a menos que haya alguna modificación por parte del sujeto para posibilitar su integración a esa realidad.

Según Echeverría, la característica del ethos barroco consiste en que afirma el valor de uso en medio de la destrucción que de éste lleva a cabo la modernidad capitalista. Insiste en que la riqueza cualitativa y concreta del mundo debe estar por encima de la generación abstracta y cuantitativa de la riqueza. El valor de uso hace referencia al conjunto de formas culturales que se formaron en condiciones históricamente anteriores al estrato capitalista de la historia y de la cultura, y que por ello dan otro tratamiento a la riqueza tanto concreta como cuantitativa; son sociedades que comprenden que la riqueza concreta es para consumirse y disfrutarse, mientras que la riqueza cuantitativa es vista como un “mal necesario” para la consecución del disfrute. Ello sucede así hasta la actualidad en las sociedades barrocas, en las que el dinero es visto como un medio no como un fin. Por ello es que actualmente el ethos barroco representa una actitud disfuncional en medio de la modernidad capitalista, pues percibe que el capitalismo es un hecho ineludible, pero no se suma a él, a pesar de que vive en él. Es una actitud de resistencia en tanto que ve en el capitalismo algo ajeno a él, algo frente a lo cual muestra su inconformidad.

Uno de los primeros en identificar el barroco con una actitud disfuncional frente a la economía capitalista fue el cubano Severo Sarduy, quien explicaba que el sentido profundo de lo barroco consistía en “parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes” (Sarduy 1974: 99-100). Sarduy se refería al espacio de los signos, pero resulta revelador que justamente esa es la función del barroco: responder a la actitud tacaña con el derroche; al ahorro anteponer el desperdicio; a la medida, la desmesura; al sacrificio, la libertad. Esa es la función subversiva del barroco. Echeverría rescata esta idea y plantea que el barroco es disfuncional para la valorización del valor porque es un comportamiento que no está volcado al economicismo, al instrumentalismo, al racionalismo ni a la generación de riqueza, sino lo contrario, y ello es así porque su surgimiento es de un estrato histórico anterior al de estos valores.

El valor de uso afirma que al lado del trabajo, que representa el sacrificio, está el consumo, como una actividad disfrutativa. De acuerdo al valor de uso, la vida no es sólo la productividad, ésta es el medio para un fin, sino que el objetivo está en el disfrute, en el goce, en la fruición, en el placer, en el deleite, en la satisfacción de los sentidos, en la carnalidad, en la satisfacción del gusto, en todas sus formas posibles, tanto en el comer como en placer sexual, tanto el visual como en el plano lingüístico y simbólico. Por ello, el barroco afirma la riqueza cualitativa del valor de uso, en vez de reprimirla, como lo hace el ethos realista. La prodigalidad, el despilfarro, el derroche, el exceso, el dispendio, el desperdicio y el gasto son formas del disfrute de la riqueza cualitativa del mundo de los valores de uso, del mundo concreto de la cultura. Estos comportamientos hablan de sociedades como las descritas por Georges Bataille en su libro *La parte maldita*, sociedades que no funcionan de acuerdo a la administración de la escasez sino de acuerdo a la administración de la abundancia, hecho éste que no afirma que sean sociedades que

viven en abundancia, sino que crean mecanismos culturales para paliar los efectos negativos de la escasez. Y en ello consiste la clave del ethos barroco, transfigurar el orden de las cosas, convertir el dolor en placer, pues al anteponer el disfrute por encima del sacrificio consigue que los efectos negativos de la represión permanezcan neutralizados, puesto que rescatará el placer y el goce, mientras convertirá en imperceptible el displacer y el dolor, logrando con todo ello que las hostilidades no sean vividas como tales, sino como virtudes o dones. Al respecto, escribe Echeverría:

Reducir cada vez más las dimensiones de la propia vida, con el objeto de seguir viviendo, es una estrategia de vida que no es la barroca sino la de un realismo acosado por la imposibilidad de producir [...] “Hacer de lo impuesto por el momento una virtud eterna”, presentar lo que es improvisado como si fuese algo premeditado; hacer una comprobación de poder de lo que fue un simple golpe de suerte. Hacer “que el mal venga por bien”, “convertir la necesidad en virtud” [...]: esto es comportarse de manera “barroca”. (Echeverría 2006: 107)

El barroco rescata la riqueza cualitativa del mundo, en medio de su destrucción, pero lo hace mediante la transfiguración de la realidad. Como una reacción que debe improvisar una solución, el barroco aparece en un momento de crisis, que no sólo es económica, sino que atañe a todas las manifestaciones de la vida. Surgen entonces los personajes barrocos, uno de los cuales sería el propio San Francisco Javier cuando planteaba su famosa disyunción, “¿Qué importa al hombre ganar el mundo todo, si se pierde su alma?”. San Francisco Javier insistiría en la posibilidad de “ganar el mundo” sin perder el alma, rescatar la riqueza cualitativa del mundo de los valores de uso, sin por ello perder la riqueza cualitativa de la vida, de la cultura, sin perder la identidad, ser moderno sin por ello ser capitalista. Afirmar el mundo y afirmar el alma no tendría porque ser vivido como una contradicción. Por ello, la consigna del barroco es, escribe Echeverría, “afirmar la vida hasta en la muerte”. (Echeverría 2006: 107)

V. LA TRANSFIGURACIÓN IMAGINARIA DE LA REALIDAD

Hasta este momento no hemos dicho algo nuevo sobre lo barroco, ¿qué es lo que aporta Echeverría a la discusión? Para observar el aporte, vayamos a una definición clásica sobre el barroco americano, aquellas que acceden a lo barroco a través del arte. El historiador mexicano, Edmundo O’Gorman lo define del siguiente modo: “particularmente en el arte barroco, la penumbra de los espacios, los oscuros en las metáforas y las sombras de la expresión oblicua son arbitrios indispensables para la transfiguración de la realidad sensible, su objetivo supremo” (O’Gorman 1975: 86). La definición no podría ser más acertada porque revela el fin último del barroco: la transfiguración de la realidad sensible. El arte barroco hace que el sujeto modifique la experiencia que tiene no sólo de la obra de arte percibida sino de la realidad en su conjunto. Habría un fuerte componente transmutativo al lograr en el sujeto una transformación radical en la manera de percibir y de construir su realidad.

Lo barroco no sólo rescata y asegura un sentido para el mundo, sino también hace que el “mundo real(ista)” suspenda su sentido y vigencia, posibilitando una re-significación de la realidad, construyendo una realidad transformada deliberadamente a fin de hacer imperceptible esa “realidad real” del mundo. Por ello es que el sujeto barroco advierte la necesidad de escapar de esa realidad y la necesidad de construir una nueva. Esto fue lo que sucedió en el México del siglo XVI. Alrededor de esta época, la modernidad trastocó la vida tradicional de las sociedades e hizo que sus mundos ancestrales se vinieran abajo. Ante esto, las sociedades experimentan una crisis profunda que les hace notar la contingencia del mundo.

No obstante, debido a que el mundo no podía ser enriquecido y transformado objetivamente, el sujeto barroco debe enriquecer ese mundo de un modo subjetivo al rescatar la

riqueza de sus valores de uso frente a su objetiva destrucción. La trasfiguración barroca de la realidad sensible de la que habla O’Gorman ocurre en un plano subjetivo o social, es decir, no se transfigura la objetividad real del mundo, con ello se logra únicamente hacer imperceptible la contradicción del mundo, logra des-realizarla, neutralizarla. Adviértase que el barroco no elimina la “realidad real”, sino que a esa “realidad real” la traviste en una “otra realidad”, creando así una “realidad imaginada”, una realidad construida a un “segundo nivel”, que, aunque imaginaria y por ello “irreal”, está en capacidad de subsumir el orden vigente y “real” del mundo, para sobreponer sobre éste una “realidad imaginaria”. Por ello, esta estrategia neutraliza los efectos negativos de las contradicciones sin superarlos o eliminarlos. Ello es así porque sus posibilidades de trascender realmente el mundo son limitadas, o bien, quizá también por el hecho de que aún no es necesario trascenderlas. Hoy hubiéramos querido encontrar resistencias abiertas y frontales en los comportamientos de los individuos de épocas pasadas, pero esta es una exigencia que desde nuestro presente retrotraemos injustamente hacia un pasado cuyas circunstancias son aún incomprendidas por nosotros. Al respecto no se equivocaba Benedetto Croce cuando afirmaba que “todo historia es historia del tiempo presente”.

¿Qué es entonces lo que Echeverría agrega a la discusión? Para él lo distintivo del comportamiento barroco es que la transfiguración de la realidad sensible de la que habla O’Gorman es irreal o imaginaria. La clave del barroco radica en la simulación. Su puesta en escena no se percibe como farsa, sino que parece realidad y, todavía más, pues aun cuando se sabe que es una simulación, se asume como si fuera real, al suplantar el lugar de la “realidad real”. El sujeto barroco construye una realidad diferente al reconfigurar la existencia del mundo, de las cosas, de los fenómenos, de las apariencias y, en suma, del ser, pero haciéndolo de un modo imaginario.

VI. LA IDENTIDAD BARROCA

Lo que está por detrás del tema del valor de uso es el tema de la identidad cultural. Como se sabe, el valor de uso existe solo como abstracción, pues históricamente se presenta con una forma concreta, identificado culturalmente, con un nombre, una historia precisa y una función social dentro de una sociedad particular. Por ello, cuando se habla de que el barroco rescata y asegura el valor de uso en medio de su destrucción, se hace referencia a un tipo de comportamiento que hará prevalecer sus formas culturales, sus valores sociales, sus usos y costumbres en medio de la destrucción, del despojo o de la anulación que de ellos hace el proceso de modernización.

Lo que se está moviendo debajo es una lectura que Echeverría reconstruye a partir una idea sobre la identidad social expuesta por Adorno y de Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, en donde se exponen dos términos que, a su vez, expresarían dos estrategias de sobrevivencia diferentes para afirmar la identidad en medio de una crisis social, una pre-moderna y la otra moderna. La primera estrategia sería la que Adorno y Horkheimer dominan “auto-conservación” (*Selbsterhaltung*), mientras que la segunda sería la “puesta en peligro de la propia identidad” (*Selbstpreisgabe*). Ambas son formas de preservar la identidad aunque haciéndolo de modos diferentes. La primera es pre-moderna porque en tiempos de crisis las sociedades eligen cerrarse al exterior y enquistarse en su propia cultura al reproducirla conservadoramente, mientras que la segunda sería moderna porque las sociedades eligen abrirse al exterior, eligen el abandono de sí y la auto-donación para entregarse a la otredad, se abren bajo el riesgo de perder la identidad. La renuncia a la propia identidad y la apertura a la otredad se produce porque se reconoce la caducidad de la propia identidad, y por ello la sociedad se arriesga a extender su identidad en otra, de asimilarse a lo otro a fin de intentar conservarse. Esta estrategia fue practicada en el México novohispano ante la anulación de la identidad indígena posterior a la

conquista, razón por la cual los sobrevivientes de este proceso violento intentan afirmar su identidad al ocupar a la otra como medio, al hacer prevalecer su mismidad en la otredad, y al asimilar a lo otro dentro de la mismidad. Se trata de una estrategia barroca pero no por lo enrevesado de la misma, sino porque este tipo mestizaje tiene la intención afirmar la concreción cultural del mundo de los valores de uso propios, rescatar su riqueza, pero afirmándolos en la otredad, hacerlos valer por encima de la destrucción, impedir su sacrificio, aunque ello implique la entrega de sí mismo a lo otro, pero con la intención de lograr que lo otro también pierda su identidad y sea infiltrado por la identidad puesta en riesgo.

Echeverría centra sus estudios en la aparición de lo barroco en la historia latinoamericana, específicamente en la historia del México novohispano entre el siglo XVI y XVII porque detecta un comportamiento barroco en las poblaciones bajas, particularmente entre los indígenas citadinos, “desarraigados de sus comunidades de origen, que habían llegado para trabajar en la construcción de templos, conventos, calles y mansiones y que se habían asentado en las ciudades como empleados, artesanos, criados y trabajadores no especializados” (Echeverría 2010: 190). No obstante, el comportamiento barroco no era exclusivo de los indígenas porque no es privativo de alguna “casta”, al contrario había individuos barrocos que eran españoles peninsulares, criollos, negros o de otras procedencias, pertenecían principalmente al estrato social bajo, y todos ellos intentaban construir una identidad cultural que ni era indígena ni tampoco europea, todos ellos eran sobrevivientes del proceso de conquista y colonia. Eran individuos que percibían que la sociedad no podía seguir marchando del modo cómo lo hacía, además de que comprendían que las condiciones por las que atravesaba la Nueva España reflejaban una época de caos y anomía, de caducidad de los códigos que otrora eran dominantes. Era una época que exigía una recreación de la realidad a cualquier costo y a cualquier nivel, aun cuando ésta sólo fuera simulada. La solución será una estrategia en la que construirán una identidad a partir de los restos de la identidad indígena pero también de la hispana. La función del mestizaje por infiltración del que habla Echeverría es una estrategia que suele activarse en momentos límite, cuando es imposible reproducir libremente el mundo de los valores de uso de la propia identidad. El mestizaje por infiltración es el proceso en que los códigos culturales se mezclan, trascendiéndose mutuamente y alcanzando así una tercera identidad distinta, que resulta transgresora de la vigencia de las dos anteriores. Este proceso es denominado por Echeverría como codigofagia, esa capacidad de la cultura de devorar los códigos ajenos como estrategia de afirmación del código cultural propio, y, a la inversa, ver en lo ajeno una posibilidad que abre, y no que cierra, un lugar para la afirmación de la identidad propia, sin que ello sea una contradicción, desvaneciéndose así las diferencias entre lo propio y lo ajeno.

Como hemos dicho, el ethos barroco es una estrategia de neutralización imaginaria de contradicciones que fue empleada en el México novohispano y que tuvo un gran auge porque sirvió a las poblaciones para resistir al violento proceso de conquista y a la sustitución de los valores culturales que ello significaba. En el caso de la población indígena, la estrategia consistió en que ante la imposibilidad real de que los indígenas se convirtieran en novo-hispanos, en “españoles nuevos”, y de que se asimilaran a un modo de vida que implicaba la destrucción de su cosmos mesoamericano, los indígenas reivindicaron el mundo cultural de sus valores de uso mediante la estrategia barroca que consistió en teatralizar la nueva realidad, es decir, los indígenas fueron ellos mismos quienes decidieron convertirse en españoles y cristianos, al abrirse a la otredad, pero haciéndolo mediante el disimulo. Fueron ellos quienes simulaban ser “españoles nuevos” al realizar un simulacro de la realidad hispana. El resultado consistió en que las poblaciones barrocas dotaron de mayor sentido a una versión transfigurada del mundo, una que era “irreal” ante el mundo español “castizo” u ortodoxo, pero que, a pesar de ser “irreal”, se convertiría en una versión más significativa, “más real”, al grado de que fueron los propios

españoles peninsulares y criollos de diferentes estratos quienes comenzaron a convertirse prontamente a ese “mundo irreal”, simulado e inventado por los indígenas.

Lo barroco como acto de transfiguración imaginaria de la realidad fue detectado prontamente por los españoles de la época, quienes debían ejercer su poder pero notaban que sus órdenes eran desoídas por los necios indígenas. Al respecto, cito al capellán Juan Rodríguez Calvo de Mendoza, cuando en 1681 se expresaba del siguiente modo de los indígenas: “Son los indios muy soberbios, inobedientes en la realidad, y en lo exterior muestran una falsa humildad, pequeñez y sumisión con los superiores, y en todo tienen los resabios y costumbres farisaicas. Son crueles y vengativos y guardan resentimiento y odio hasta la muerte. Son mentirosísimos, inclinados al hurto, al fraude y al engaño.” (Carrillo Cázares 1993: 339)

Destaco la parte en la que el capellán Rodríguez Calvo afirma que los indígenas son “inobedientes en la realidad”. Y es que este comportamiento es típicamente barroco: “ser inobediente en la realidad”; frase que en positivo significaría “ser obediente en la apariencia”. Convertir la realidad en apariencia, o bien, hacer que la apariencia se vuelva la realidad a fin de integrarse a la otredad de esa realidad, éste es el comportamiento barroco de la simulación. Los indígenas de la Conquista y Colonia basaron sus estrategias de resistencia y sobrevivencia identitaria en la farsa, pues percibieron que era imposible afirmar su mundo mesoamericano “vencido” para ese momento, pero también advirtieron la imposibilidad de afirmar el mundo español, advirtieron que no podían convertirse en “españoles nuevos”.

Los indígenas improvisan creativa y retadoramente un acceso a la verdad mediante la farsa. “Ser en el parecer”, ésta es la consigna de la transmutación barroca. De esta actitud proviene la queja que se manifestaba en el lema: “se obedece pero no se cumple”; lema con el que españoles y criollos de estrato social alto denunciaban tanto el rechazo de los indígenas a la autoridad institucional como la obsolescencia de las leyes para las Indias americanas. Prontamente los españoles se dieron cuenta de las simulaciones indígenas, pues percibieron que los indígenas habían afirmado haberse convertido en “españoles nuevos”, pero nunca lo hicieron; dijeron ser cristiano-católicos, pero nunca lo fueron. Podríamos decir que los indígenas fingieron ser practicantes del significado cuando en realidad sólo simularon practicar el significante, y fue ello lo que les hizo llevar a cabo aquel aspecto exterior y visible de los signos; plano donde no radica el contenido real del signo sino sólo su apariencia perceptible, es decir, sólo practicaron el plano significante del mundo de los signos.

El “vivir la vida como teatro” fue un gran tema en los siglos XVI y XVII. Ese es el tema de la tragedia de Shakespeare, Hamlet. El conflicto de Hamlet radica en que la realidad que él vive no está diseñada para ser vivida como simulación. Por eso, frente a los reclamos de la reina Gertrudis de que Hamlet es alguien que está aparentando el duelo por la muerte de su padre, Hamlet contesta indignadísimo: “¿Aparentar, señora? No, señora. No es así. Yo no sé aparentar”. Sin embargo, en esos años pero al otro lado del Atlántico, la población barroca estaba erigiendo una civilización con base en el aparentar. Hamlet vive desgarrado por su famosa disyuntiva: “ser o no ser”. Pero los indígenas barrocos del siglo XVI y XVII no viven acosados por resolver ese entredicho. Para ellos hubiera implicado la muerte el haberse resuelto por alguna de las dos opciones que hay en el “ser o no ser”, a saber: la opción de ser “españoles nuevos” o no serlo; la opción de seguir siendo indígenas pre-hispánicos o no seguirlo siendo. Ambas opciones implicaban la muerte identitaria, pues se trataba de dos mundos que no podían sostenerse. Y ello hizo que los indígenas tuvieran que ir mucho más allá que Hamlet, aunque tampoco se piense que tuvieron que ir tan lejos. Los indígenas barrocos concluyeron que se puede ser y no ser al mismo tiempo, y que no por ello el mundo tendría que ser vivido desgarradamente como contradicción ni como tragedia. O mejor aún, los indígenas comprendieron que podían ser europeos sin dejar

de ser indios; podían ser católicos sin por ello abandonar sus cultos idolátricos; podían afirmar lo propio en lo ajeno al permitir la europeización de lo indiano pudiendo indianizar lo europeo. Piénsese que, al contrario de los indios, la estrategia de Hamlet nunca hubiera podido ser barroca sino únicamente realista. Y Hamlet que no supo resolver barrocamente la disyuntiva, pereció.

VII. CONCLUSIÓN

El barroco en Bolívar Echeverría consiste en el intento en tiempo de crisis en que las poblaciones rescatan y afirman la riqueza cualitativa en medio de la destrucción que de ésta hace el proceso de modernización. Para ello deben transfigurar la realidad objetiva, pero haciéndolo de un modo subjetivo al enriquecer con los valores culturales propios la destrucción cualitativa del mundo a fin de no percibirla como algo negativo. Pero lo que distingue a lo barroco de algún otro acto transfigurativo consiste en que siempre lleva a cabo su permutación de una manera simulada. En ello consiste el mestizaje barroco, una estrategia de sobrevivencia en la que para hacer valer la identidad propia, las sociedades deben abrirse a la otredad cultural pero no para asimilarse a ella, sino para hacer mestizarse con ella y en ese esfuerzo hacer que la otra identidad se asimile a la primera.

VIII. BIBLIOGRAFÍA:

Carrillo Cázares, Alberto (1993): *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, México, El Colegio de Michoacán.

Echeverría, Bolívar (1998): *La modernidad de lo barroco*, México, ERA.

Echeverría, Bolívar (2006): “Ziranda. Fragmentos”, *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, número 620, Febrero de 2006, p. 106-107.

Echeverría, Bolívar (2010): *Modernidad y blanquitud*, México, ERA.

Horkheimer, Max y Th. Adorno (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, Valladolid, Trotta.

O’Gorman, Edmundo (1975): “Meditaciones sobre el criollismo”, *Memorias de la Academia Mexicana. Discursos de recepción, homenajes, oraciones fúnebres, noticias*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 1975, Tomo XXI.

Severo Sarduy (1974), *Barroco*, Buenos Aires, Sudamericana.

NOTAS APROXIMATIVAS A LA BARBARIE COMO CONCEPTO CRÍTICO

DANIELE CARGNELUTTI

NOTAS APROXIMATIVAS A LA BARBARIE COMO CONCEPTO CRÍTICO

Was sind das für Zeiten, wo
Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist
Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt!
Der dort ruhig über die Straße geht
Ist wohl nicht mehr erreichbar für seine Freunde
Die in Not sind?¹
An die Nachgeborenen, Bertolt Brecht

Lo *irónico* —o dialéctico, como dirían los últimos que habían visto nuevamente esta oscuridad, sin claudicarla al estilo posmoderno— de esta nueva invisibilidad de la oscuridad es que ahora se realiza bajo el lema de la luz y de la razón iluminadora.
“Teoría crítica en épocas de oscuridad invisible”, Stefan Gandler.

I.

Siendo que pretendo cobijarme dentro del marco de la Teoría crítica, considero importante detenerme, aunque sea con una brevedad que podría asustar pero que se acopla al formato que aquí nos reúne, en lo que entiendo al utilizar estas palabras tan estimulantes cuanto crípticas: *tratamiento dialéctico*. Para ello, me serviré de algunas de las palabras que podemos encontrar en el pensamiento, primordialmente, de tres pensadores: Adorno, Benjamin y Horkheimer, autores que acompañarán más adelante las aproximaciones a la barbarie.

Jugando con la linealidad, parto del segundo: me gustaría detenerme en el esbozo que éste hace mientras realiza su conferencia para los intelectuales de izquierda en el Instituto para el Estudio del Fascismo, en 1931: “el tratamiento dialéctico de esta cuestión —y con esto entro propiamente en asunto— no puede detenerse de ninguna manera en la cosa estática aislada (obra, novela, libro). Necesita conectarla con el conjunto vivo de las relaciones sociales” (Benjamin 2004: 23). De esta manera, el tratamiento dialéctico, muy en línea con el materialismo que explícitamente suscribe y apelando a la responsabilidad que implica entenderse como fuente de conocimiento situado/encarnado, conlleva el develar de las relaciones vivas que supra/inter/sub-yacen —en fin, envuelven y posibilitan— las cosas, revelando con la radicalidad de esta mirada su carácter histórico. Considero necesario señalar que, de esta manera, el tratamiento dialéctico al que poco a poco me aproximo se asemeja al llamado a tomar las cosas por la raíz que el mismo Marx señalaba ya en su Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.²

En línea con esto, y realizando un distanciamiento de la lógica que, en palabras de Horkheimer, anda cursos que se distancian de lo humano, pasamos al primer autor de los antes mencionados; pensemos en el llamado que hace Adorno en *Mínima moralía*, específicamente en el apunte 98 que lleva por título “Legado”: “el pensamiento dialéctico es el ensayo de romper el carácter impositivo de la lógica con los medios de ésta” (Adorno 2001: 150). Así, a lo anotado sobre el *tratamiento dialéctico*, debe sumarse un carácter políticamente anti-lógico o, cuánto menos, que muestre descontento y rebeldía ante la opresión que de la lógica se desprende. A partir de este posicionamiento, deseo hacer dos apuntes: (a) el distanciamiento de la lógica no es total dado que se encuentra acompañado por un llamado a utilizar los

¹ Se ofrece la traducción propia: “¿Qué tiempos son estos, en los que / una conversación sobre árboles es casi un crimen / porque implica callar sobre tantas fechorías! / ¿Aquél que camina silenciosamente por la calle / pasa fuera del alcance de sus amigos / que lo necesitan?”, *Para quienes están por nacer*, Bertolt Brecht.

² “Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre, la raíz es el mismo hombre” (Marx 2014: 60).

medios o, en otras palabras, las herramientas de ésta; en el caso específico de estas palabras acudiré a las representaciones dicotómicas de dimensiones mutuamente excluyentes, pero poniendo el acento en la tensión existente entre las mismas para demostrar lo auto/co-implicadas que son en realidad. Y (b) la intención de desandar el camino de la lógica se entiende a sí mismo como un andar político que se reconoce, coincidentemente [*zusammenfallen*], como un posicionamiento propio.

Por último, pensando en incluir a Horkheimer en estos apuntes sobre lo que podría contener un acercamiento desde la dialéctica a la tensión entre barbarie y civilización, cito su trabajo escrito en conjunto con Adorno, *Dialéctica de la ilustración*: “el concepto, que suele ser definido como unidad característica de lo que bajo él se halla comprendido, fue, en cambio, desde el principio el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa sólo es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es” (Horkheimer y Adorno 2009: 70). Así como lo hice al pensar en la dimensión política, ahora que me dedico a meditar sobre esto que deseo designar como dimensión negativa quisiera apuntalar dos características: (a) primero, muy en línea con ideas que pueden representar a grandes rasgos las pretensiones de la teoría frankfurtiana y, sobre todo, latinoamericana, el *tratamiento dialéctico* implica la evidencia y estudio crítico de las contradicciones de la sociedad y (b) este pensamiento, desde su dimensión histórica y política, llama al señalamiento a todo lo que *no es* pero que posibilita, a la vez que es invizibilizado, lo que es.

Habiendo apuntado esto, que deseo se conforme como las bases de análisis que más adelante se propondrá, me parece prudente señalar algunas de las implicaciones de utilizar este ‘*patamétodo*’³ a través de un ejemplo concreto de su aplicación, en este caso la profundización sobre las diferentes consecuencias sociales de la idea de *igualdad* dependiendo el contexto en el que ésta sea utilizada:

Tenía que ser América la tierra en donde estas ideas llegarían realmente a florecer y a realizarse, aunque fuera de manera comentan y localmente bien definida. En estas tierras, donde inclusive los hijos y los nietos de los primeros colonizadores ya se habían convertido en los *otros* —según la perspectiva dominante en Europa—, el concepto de *igualdad* adquirió una fuerza que en Europa nunca pudo adquirir (no queremos, en lo más mínimo, negar la falsedad que aún aquí en América —la América mexicana, como decía Morelos en su primera carta constitucional— puede adquirir de inmediato este concepto, al interpretarse como el *mandato* de *hispanidad* a los miembros de las civilizaciones de la *vieja América*, pero hay sin embargo una diferencia decisiva con la situación europea).

En resumen, sólo en el contexto de una lucha anticolonial y antirracista el concepto de igualdad —a pesar de sus limitaciones y de su antagonismo dialéctico interno— puede adquirir una cierta verdad histórica y fuerza liberadora. Por ello, no nos parece exagerado afirmar que *el liberalismo político es por esencia un fenómeno americano*. (Gandler 2013: 33-34)

Además de funcionar como un ejemplo de cómo se pondrían en juego las tres dimensiones del *tratamiento dialéctico* (carácter vivo, carácter anti-lógico/impositivo, carácter negativo), me gustaría rescatar de estas palabras un llamado que hago propio y considero un punto de partida, una *tábula rasa*, para poder entender la potencialidad del concepto de barbarie o de lo bárbarico; insisto: “solo en el contexto de una lucha anticolonial y antirracista el concepto de igualdad [barbarie en este caso] . . . puede adquirir una cierta verdad histórica y [sobre todo] fuerza liberadora” (Gandler 2013: 34).

Antes de pasar a lo que sigue, considero menester hacer caso de la alerta que el mismo Adorno realiza unas cuantas palabras más adelante de lo que ya ha sido citado, dado que se reconoce, en las presentes palabras, un cierto coqueteo justo con los límites delicados que se señalan: “pero al tener que servirse de esos medios [de la lógica], a cada momento corre el peligro de sucumbir él mismo [el

³ Se propone este juego de palabras con la intención de apuntar que el *tratamiento dialéctico* que se adopta estaría funcionando en un registro similar al de la *‘patafísica’*. Siguiendo lo que se encuentra entre los señalamientos del creador de dicha palabra, un *‘patamétodo’* sería todo aquello que se encuentra alrededor de lo que está más allá del método (*ἐπὶ τὰ μετὰ τὰ*) y que se sigue para obtener un conocimiento *científico* sobre y a partir de lo particular —no lo general— (Jarry 1996: 21).

pensamiento dialéctico] a ese carácter impositivo: la astucia de la razón es capaz de imponerse aun a la propia dialéctica” (Adorno 2001: 150).

II.

Pasemos ahora a la (in)famada frase de Adorno, presentada al inicio de su texto *Prismas*, que no pocos han interpretado como un anuncio de la imposibilidad de escribir poesía —o seguir creando desde cualquier otra forma artística— mientras se conserve un cierto nivel de conciencia del posicionamiento social del arte. Sin embargo, creo que esta interpretación está fundamentada en una lectura superficial de la misma que, además, se alimenta de citarla fragmentariamente —pensemos, por ejemplo, en artículos como el publicado por José Pablo Feinmann, “Adorno y la ESMA (II)” (Feinmann 2001)—. A continuación la presento en su totalidad:

La crítica cultural se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de cultura y barbarie: luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía. (Adorno 1962: 29)

El matiz que deseo colocar a dicha afirmación se fundamenta, en gran medida, en lo que fue asentado en el apartado anterior. Si bien creo que dar vuelta 180° a la interpretación para ver en esta frase una invitación a la barbarie sería cuánto menos atrevido —aunque espero que, para el final de esta ponencia, con un concepto críticamente revisado de barbarie, no parezca tan descabellado—, creo que no podemos perder de vista que en Adorno sí late, permanentemente, una invitación al arte y a la *imagen* aún cuando se tenga opiniones escépticas sobre ellas⁴.

Es por esto, y con la intención de ser provocador, que acudo a Brecht, específicamente a un texto y a un poema suyo, para auxiliarme en la presentación del sentido del acto bárbaro que anida en la *poiesis*. La provocación sucede, a consciencia, en dos planos: primero, es sabido que la relación entre Adorno y Brecht estuvo atravesada por una serie de polémicas constantes —y justamente nos colocamos en el seno de una de ellas, entre “las cinco dificultades para decir la verdad” (Brecht 2004b) y las *dificultades* “Para componer música” y “Para comprender la nueva música” (Adorno 1985), acontecida entre los años 1963 y 1966— y, segundo, acudo precisamente a un poema —cosa que podría ser objeto de la crítica en cuestión— y a un texto explícitamente criticado por Adorno.

El poema en cuestión es el que ha sido utilizado como epígrafe del texto, cuyo título podría ser traducido como *Para quienes están por nacer* o *Para quienes nacerán*. En él, Brecht señala en qué medida es que una creación artística —dedicada a uno o varios árboles— puede ser considerada como un crimen o un *acto bárbaro*: cuando, en *tiempos oscuros*, en tiempos como estos, hacerlo significa la omisión de tantas atrocidades y alevosías. Siendo que para ambos autores los juicios sumarios son ajenos, debe ser resaltado que el vehículo escogido por Brecht para hacer dicho señalamiento es, en sí mismo, una creación artística; creación que no sería considerada como un crimen porque, en lugar de *hablar sobre árboles*, refiere los males del mundo.

El matiz que persigo se vuelve más evidente si ahora pasamos a pensar las otras palabras, “Las cinco dificultades para escribir la verdad” (Brecht 2004b). En éstas, al mencionarse específicamente la *barbarie*, se advierte un peligro que Horkheimer y Adorno alertaban ya en el prólogo de 1969 de *Dialéctica de la Ilustración* al enunciar que la categoría de *incidente histórico* (Horkheimer y Adorno 2009: 49) —que puede ser entendido como una interrupción inesperada e impredecible del *flujo* de la historia, mismo que desembocaría en aquella sorpresa o asombro que Benjamin alerta “no está al comienzo de ningún conocimiento” (Benjamin 2008: 43)— comportaba opiniones que no podrían anidar en el interior de la teoría que ellos suscriben. En línea, Brecht afirma que el culpar a la barbarie de los males del presente

⁴ Pienso, por ejemplo, en *Dialéctica de la Ilustración*, donde toman distancia sea del signo que de la imagen, pero reconocen en la imagen que no se da el *distanciamiento por diferencia* que en el signo —es decir, la ciencia— sí (Horkheimer y Adorno 2009: 71).

significaría descolocarla de la posición que efectivamente ocupa dentro de la economía de clases y las lógicas sendas de la racionalización moderna:

Hay verdades sin consecuencias prácticas. Por ejemplo, esa opinión tan extendida sobre la barbarie: el fascismo sería debido a una oleada de barbarie que se ha abatido sobre varios países, como una plaga natural. Así, al lado y por encima del capitalismo y del socialismo habría nacido una tercera fuerza: el fascismo. Para mi, el fascismo es una fase histórica del capitalismo, y, por consiguiente, algo muy nuevo y muy viejo. En un país fascista el capitalismo existe solamente como fascismo. Combatirlo es combatir el capitalismo, y bajo su forma más cruda, más insolente, más opresiva, más engañosa. (Brecht 2004b: sp)

De esta manera, me atrevo a afirmar que culpar a la barbarie o asociarla indisolublemente al indeseable andar histórico que se distancia de lo humano sería, por tanto, distanciarnos del *tratamiento dialéctico* que he definido y al cual aspiro. La barbarie del cual el discurso moderno se distancia, la barbarie que ha concretado desde tiempos romanos a aquel *otro* que debe ser invisibilizado y aplastado, esa barbarie que aparentemente es la culpable de los *males* está más íntimamente vinculada a los *bienes* y al metabolismo moderno de lo que quiere reconocerse. Esa barbarie que se critica desde la modernidad blanca, europea es una consecuencia de los valores mismos que se defienden en dicho contexto.

III.

A finales de 1933, menos seis años antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial y siendo que el partido Nazi se encontraba ya en un momento no despreciable de la curva de su ascenso al poder, Walter Benjamin escribe, para la revista *Die Welt im Wort* [El mundo en la palabra], un artículo que lleva por título “Experiencia y pobreza” (Benjamin 2010: 216-222). Saltando de Adorno hacia el pensador que cometió suicidio en su escape hacia tierras *menos* fascistas, encontramos la posibilidad de distinguir entre dos formas o circunstancias de barbarie —la primera de ellas sería la que se intenta esbozar al final del apartado anterior: la barbarie que anida dentro de las fuerzas (supra)estructurales de la economía de clase, ni a lado ni por encima; la segunda se expondrá poco más adelante—, siendo que, en una de ellas, podría finalmente posibilitarse el giro diametral que antes se pensaba. En el texto de Benjamin, el cual se encontraba ya ocupado en los efectos de las grandes maquinarias de muerte y guerra que se habían extendido en la Gran Guerra y que asomaban ya como consecuencia de occidente en un nuevo conflicto bélico, se realiza una escisión entre la barbarie contra la cual encarará cierto pensamiento crítico y algo que Benjamin llama *nueva barbarie*:

¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir un concepto nuevo de barbarie, positivo. ¿Adónde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia delante. Entre los grandes creadores siempre ha habido los implacables que han hecho tabla rasa . . . En esta acción de comenzar desde el principio pensaban los artistas cuando se inspiraron en la matemática y construyeron el mundo a partir de formas estereométricas, tal como lo hicieron los cubistas, o al basarse en los ingenieros, como en el caso de Klee. Pues las figuras de Klee aparecen como diseñadas sobre una tabla de dibujo, y la expresión de sus gestos obedece en todo al interior, como la carrocería de un buen automóvil a las necesidades del motor. Al interior más que al interioridad: esto es sin duda lo que las hace bárbaras. (Benjamin 2010: 218-219).

Es así que, siendo claro que la barbarie aquí no se entiende como esos grandes conceptos monolíticos del patriarcado, si no que funciona más dentro del registro de aquellas imágenes dialécticas que intentan develar el carácter histórico y político de su propio acercamiento a la problemática, Benjamin decide mostrarse partidario por uno de los elementos que purga constantemente en el contraste entre lo culto y lo barbárico o lo civilizado y lo bárbaro —en un modo muy similar al cual asumirá algunos años después al constituir las bases para pensar una historia de los *vencidos* en sus *Tesis sobre la historia* (Benjamin 2008)—.

Por lo planteado en este breve artículo por Walter Benjamin, puede entenderse que lo barbárico se encuentra asociado a una especie de estado de vacío —en este caso no autoprovocado, sino ocasionado

por el enmudecimiento que deviene del enfrentarse a la cruenta violencia de la guerra, violencia que, desde el pasado, irrumpe en el hoy en los cuerpos disueltos en ácido o que el estado coloca en bolsas plásticas para calmar las voces otras que reclaman justicia, memoria y vida—, de vacío que desencadena en los humanos un tipo de pobreza que no es económica —al menos no *solamente*—, la de la experiencia y, por lo tanto, la de la enunciación de esta experiencia. Es por eso que los soldados vuelven mudos del frente, frente que hoy borrar los límites que habían sido colocados al espacio y se expande. Sin embargo, en lugar de pensar la teoría como algo frío que se cruza de manos ante esta situación, Benjamin escruta en el estado antes descrito para vislumbrar que dentro de él se encuentran personas que parecen haber recordado cosas que normalmente deben ser olvidadas para ser *civilizados*. La *tabula rasa* descrita en la cita se encuentra íntimamente relacionada con la dimensión primitivo/originaria de lo humano; pensemos: el enmudecimiento por descalabro puede llevarnos a balbuceos y tartamudeos, bárbaros y tártaros.

No perdamos de vista que los discursos que han tendido hacia lo originario, en ocasiones, se han encontrado marcados por esencialismos y puritanismos que no se encuentran ni en la Teoría crítica ni en el pensamiento benjaminiano —afortunadamente, tampoco en el nuestro—. Es por eso que, al hablar de esta cadencia hacia lo originario, decido acompañar dicha palabra con la idea de lo primitivo, con la intención de historizar esta dimensión que busco.

Más adelante, Benjamin mismo nos explicita que el punto de partida vacío que propone funciona en términos negativos: la *desnudez* como ausencia de prendas —no constituyéndose ella misma como una nueva prenda—. El ahínco que aquí hace el autor alemán señala que este *desvestirse* podría equivaler a un cierto proceso de *deshumanización*⁵ entendida como una manera de quitarse las vestiduras que han llevado al hombre hacia este hastío de la experiencia; punto de partida donde el sujeto ser confirma, simultáneamente, no como lo desnudo-orgánico si no como una voluntad (voluntad de desarroparse) que se opone a la organicidad. Pensémoslo de esta manera: si la humanidad es Auschwitz y los feminicidios incesantes, deshumanicémonos, seamos bárbaros, hagamos poesía *tartamuda* (Luca 2001: 169-176), poesía que hable de arena y de nuestros muertos (Arana Villareal 2011).

Para intentar aclarar las implicaciones de estas observaciones, pensamos referir dos concreciones de las mismas, ambas propuestas por el mismo Benjamin. En primer lugar, este estado de *nueva barbarie* se entiende como una estado *no aurático* (Benjamin 2010: 220), un estado de transparencia que vuelve a mostrar aquello que se encuentra a *la raíz del hombre*, que sería el *hombre mismo* (Marx 2014: 60), de ahí el elogio de la metáfora de la arquitectura que se sirve del cristal, con la intención de no conservar misterio alguno. La barbarie así se constituiría como un referente de desfetichización, de lo no fantasmagórico.

Pasando al segundo lugar; así como en momentos anteriores el diálogo con Brecht fue de gran auxilio en el develamiento del carácter crítico que se puede encontrar al interno de ciertos conceptos o polémicas, Benjamin nos recomienda volver a acudir a su pensamiento: el comunismo no sería la repartición de la riqueza, sería, en cambio, la de la pobreza. Esta vez propongo complementar este aserto acudiendo sus *Escritos sobre teatro* (Brecht 2004a), dentro de los cuales encontramos un apunte —“Sobre el arte de los filósofos”— en el que Brecht nos invita a *actuar* el pensamiento como si nos encontráramos en una batalla: el arte de *dar y recibir* —repartir— golpes⁶.

⁵ No se ignora la delicadeza de usar una expresión como esta, el mismo Benjamin lo resalta en el texto como alertando el peligro de las reminiscencias a los procesos de *deshumanización* del fascismo. Sin embargo, como parte del *tratamiento dialéctico* que Benjamin siempre hace de las *imágenes*, éste sitúa la *deshumanización* que refiere en el terreno de una nación soviética —que todavía no lo desilusiona con los pactos soviético-germanos de la Segunda Guerra— y la elección de nombres *no humanos* (Benjamin 2010: 219).

⁶ Por lo particular de esta frase, deseo referir el texto original: “*Ich aber will im folgenden unter Philosophieren die Kunst des Nehmens und Gebens im Kampf verstehen, sonst aber, wie gesagt, mit dem Volk in dem, was Philosophieren bedeuten soll, in Übereinstimmung bleiben*” (Bertolt Brecht, “Über die Art des Philosophierens”).

IV.

Por último, este último apartado busca la reivindicación del Latinoamérica —que ya se ha asomado antes— en la polémica cultura-barbarie, a través sea de su pensamiento que de su historia; dado que no pretendemos hacer una revisión monográfica, porque ningún *tratamiento dialéctico* lo hace, espero poder ofrecer dos momentos de este reclamo: el Artaud de los tarauhamaras —como una aproximación a la *nueva barbarie*— y algunos comentarios de Bolívar Echeverría —que vislumbran la potencia de crítica que tendría reconocer que *todo documonumento de cultura es coincidentemente [zusammenfallen] monumento de barbarie* (Benjamin 2008: 42)—.

Dispongámonos, nuevamente, a comenzar lejos del principio. Echeverría, al redactar un pequeño artículo que, por nuestra fortuna, lleva por título “Cultura y barbarie” (Echeverría 2003), comienza haciendo un señalamiento —con un fuerte dejo de ironía, ironía que una de las epígrafes de este texto entiende como posible fuente de dialéctica—: entender los conflictos que largamente anidados en el oriente árabe con el indudable protagonismo norteamericano como un justo triunfo de las fuerzas de la cultura sobre las fuerzas de la barbarie (Echeverría 2003: sp) sería correcto en el marco del sentido común de las sociedades de occidente, marco que sustenta que la violencia en nombre de la cultura “sería un episodio necesario, sin duda desagradable en muchos aspectos, de la historia positiva de ese rescate de la civilización moderna en peligro” (Echeverría 2003: sp).

Es así que, si hacemos un tratamiento crítico de la barbarie, develando lo estrechamente relacionada que encuentra a la cultura y nos encarnamos en el marco de la historia no occidentalizada —no filtrada por el sentido común de esta sociedad de la occisión—, Echeverría exclama:

La hipóstasis de la nación norteamericana como núcleo aglutinador de una identidad supranacional llamada “humanidad occidental” o “comunidad occidental” resulta todavía forzada e inverosímil. Ésta es la razón, a mi ver, de que la barbarie de la modernidad capitalista, su actitud básicamente hostil a la autarquía del sujeto humano, y por tanto a su creatividad de formas y de identidades, resulten difíciles de ocultar; la razón de que la descripción oficial de lo sucedido en Irak resulte sospechosa, de que la imagen del ejército norteamericano como guardián de la cultura resulte escandalosamente ridícula. (Echeverría 2003: sp)

Pensemos ahora en la experiencia que Artaud (sos)tiene y relata tras su viaje a México y la íntima relación con el rito del peyote y los tarahumaras. Entre las muchas cosas que se desprenden de dicha experiencia, una de las más citadas es el poema *Para terminar con el juicio de dios* (Artaud 1975). Curioso sentido podría develar este texto si lo entendiéramos, evidencia de un intento de alejarse de Europa y sus implicaciones tan radical que a Artaud le cuesta la vida, como una invitación de volver a lo primigenio desvistiendo al cuerpo de la más fundamental de sus organicidades: los órganos mismos. A través de la localización en una realidad que, en palabras del mismo Artaud, Europa sería incapaz de entender o aprehender (Artaud 2014: 15), deviene uno de los puntos de partida más radicales que el arte —o el pensamiento— ha puesto sobre la mesa: *el cuerpo sin órganos*, “cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin / órganos lo habrán liberado de todos sus auto- / matismos y lo habrán devuelto a / su verdadera libertad” (Artaud 1975: 31).

Quisiera cerrar el presente texto proponiendo un llamado, pensando en el marco del encarecimiento contemporáneo de ciertas modernidades de la economía del monopolio, que se concretan en prácticas cada vez más cruentas de necroeconomía, el llamado a la *pobreza de experiencia* que hace Benjamin:

Pobreza de experiencia: esto no hay que entenderlo en el sentido de que la gente desee una experiencia nueva. No, bien al contrario: quieren librarse de las experiencias, desean un entorno en el que puedan manifestar sin más, pura y claramente su pobreza (exterior e interior), es decir, que surja algo decente. No son siempre ignorantes o inexpertos y a menudo se puede decir lo contrario: ellos han «devorado» todo eso, «la cultura» y, con ella, el «ser humano», y están ahitos y casados. (Benjamin 2010: 221)

V. BIBLIOGRAFÍA:

- Adorno, T. W. (2001). *Minima moralia*. Madrid: Taurus
- Adorno, T. W. (1962). *Prismas*. Barcelona: Ariel.
- Adorno, T. W. (1985). “Dificultades”. En *Improptus*. Barcelona: Laia. Pp. 111-152.
- Arana Villareal, G. (2011). *Bulgaria Mexicalli*. Querétaro: Herring Publishers.
- Artaud, A. (1975). *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*. Buenos Aires: Caidén.
- Artaud, A. (2014). *Los tarabumaras*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor*. México: Itaca.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca.
- Benjamin, W. (2010). “Experiencia y pobreza”. En *Obras libro II/vol.1*. Madrid: Abada. Pp. 216-222.
- Bertolt, B. (2004a). *Escritos sobre teatro*. Barcelona, España: Alba Editorial.
- Brecht, B. (2004b). “Las cinco dificultades para decir la verdad”. En *La insignia*.
- Echeverría, B. (2003). “Cultura y Barbarie”. En *Bolívar Echeverría: Discurso Crítico y Filosofía de la Cultura*. Recuperado de www.bolivare.unam.mx.
- Feinmann, J. P. (2001, enero 13). Adorno y la ESMA (II). *Página/12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/2001/01-01/01-01-13/contrata.htm>
- Gandler, S. (2013). “México y la modernidad universal”. En *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México: Siglo XXI / UAQ.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Jarry, A. (1996). *Exploits and Opinions of Dr. Faustroll*. Boston: Exact Change.
- Luca, G. (2001). *Héros-Limite*. Saint-Amand, Francia: Gallimard.
- Marx, K. (2014). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Pretextos.

¿POR QUÉ NO ES TAN “BELLO” ANDRÉS BELLO EN FILOSOFÍA?

BOBENRIETH M., ANDRES

¿POR QUÉ NO ES TAN “BELLO” ANDRÉS BELLO EN FILOSOFÍA?

Lo que ha pasado con la obra filosófica de Andrés Bello, es un claro contraejemplo de la explicación que se suele escuchar en América Latina sobre por qué no se han destacado en nuestro propio continente algunos filósofos latinoamericanos, y que se puede escuchar expresado en fórmulas como que ‘en América Latina no valoramos nuestra producción intelectual’, pues una peculiaridad muy importante del trabajo de Bello es toda la repercusión, admiración y estudio que ha recibido tanto sus aportes jurídicos como en gramática, y esto no solo en Venezuela y en Chile, sino también en otros países latinoamericanos y en España. Incluso se puede llegar a decir que han tenido más impactos sus obras literarias y sobre literatura (en especial sobre el *Mío Cid*). Muy pocos autores teóricos latinoamericanos cuentan con dos ediciones diferentes de sus obras completas (¿o quizás es el único?), así como centros de estudio dedicados a su obra como la Casa de Bello en Caracas; varias universidades llevan su nombre, o que tienen su imagen como la de “padre fundador”, como la Universidad de Chile y las derivadas de ella. Incluso se ha forjado el término “bellistas” para los especialistas en su vida y obra. A la ciudad de Bello, en el Departamento de Antioquia en Colombia, se le cambió el nombre para homenajearlo (pero casi ningún habitante de ella sabe porque se llama Bello, como lo pude constatar in situ recientemente). En cuanto a homenajes, hay que agregar las varias calles o avenidas que se llaman “Andrés Bello” en Venezuela y Chile. Es claro que en el caso de Bello no se trata de falta de reconocimiento o valoración de la estatura intelectual del autor.

Esto hace particularmente interesante la pregunta con respecto a su obra filosófica la cual muy poco se ha beneficiado de la “admiración” por su Código Civil, por su Gramática y por su rol como primer rector de la Universidad de Chile. Esto a pesar de las muy elogiosas introducciones que Gaos y García Baca hicieron la obra *Filosofía del Entendimiento* (publicada póstumamente en 1881, si bien partes se habían publicado en 1843 y 1844 en *El Crepúsculo*, periódico literario y científico), igualmente o quizás más monumental que las otras obras de Bello, lo cual la hace una «ilustre desconocida». En efecto, resulta muy interesante preguntarse por qué ha sido así, a pesar, insisto, de los grandes elogios de Amunátegui, Meléndez Pelayo, José Gaos (en la introducción de la edición del Fon. Cul. Eco. de 1948) y Juan David García Baca (en el prólogo de la edición de las *Obras Completas* en Caracas en 1951), así como en el libro de Arturo Ardao: *Andrés Bello, Filósofo* de 1986; junto con artículos como el de Fornet Betancourt (1979) y otros más recientes en que se reivindica la obra filosófica de Bello.

Hay un artículo de Rafael Gutiérrez Girardot que aborda directamente el punto: “Andrés Bello y la Filosofía” (1982) y propone una explicación a este problema basada en el contenido de este libro de Bello y el contexto filosófico posterior en América Latina marcado por el positivismo y en España por el krausismo. Este es el único texto, hasta donde he podido reparar, donde se busca dar una explicación filosófica o histórico-filosófica a esta situación. La pregunta podría ser: ¿Qué pasa filosóficamente con la obra filosófica de Bello?, o mejor aún, ¿Por qué no pasa nada, o casi nada, filosóficamente con la *Filosofía del Entendimiento* de Bello? Las respuestas que intentamos dar a esta pregunta —estimo— son un excelente ejemplo en el cual mirarnos y comprender parte de lo que pasa actualmente el trabajo filosófico en América Latina (y también en España).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ardao, Arturo (1981): Andrés Bello, Filósofo. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia.

Bello, Andrés (2006): Filosofía del Entendimiento. México: Fondo de Cultura Económica.

Bello, Andrés (1981): Obras Completas, vol III. Obra Filosófica. Caracas: La Casa de Bello.

Bello, Andrés (1979): Escritos jurídicos, políticos y universitarios. Valparaíso: Edeval.

Bello, Andrés (1985): Obra Literaria [Selección y prólogo de Pedro Grases]. Caracas. Fundación Biblioteca Ayacucho.

Bello, Andrés (2013): Gramática de la Libertad, textos sobre lengua y literatura. [Compiladores Jaksic, I. / Lolas, F. / Matus, A.] Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas / Facultad de Filosofía y Humanidades de la U. de Chile.

Beorlegui, Carlos (2004): “El espiritualismo positivista de Andrés Bello (La Filosofía de Andrés Bello desde la perspectiva de Juan Davis García Bacca)”, Realidad, 100, 2004, pp. 461-502.

Bocaz, Luis (2000): Andrés Bello, una biografía Intelectual. Bogotá: Edición del Convenio Andrés Bello.

Cuartas, Juan Manuel (2009): “La Filosofía del Entendimiento, de Andrés Bello, factum revolucionario” Discusiones Filosóficas, 2009, 10 [14]: pp. 63-74.

Cartagena, N. / González, I. / Lastra, P. (eds.) (2011): El Crepúsculo. Periódico Literario y Científico [Edición Semifacsimilar]. Santiago: Ariel.

Cristi, Renato / Ruiz, Carlos (2015): El Pensamiento Conservador en Chile, seis ensayos. Santiago: Editorial Universitaria y Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2da. Ed..

Fornet Betancourt, Raúl (1979): “Presentación filosófica de los pensadores hispanoamericanos: Andrés Bello y José Enrique Rodó”, Cuadernos Salmantinos de Filosofía 6, 1979: pp. 399-442

Gutiérrez Girardot, Rafael (1982): “Andrés Bello y la Filosofía”, Diálogos Hispánicos de Amsterdam, num. 3, 1982: pp. 5-14.

García Aponte, Isaias (1964): Andrés Bello, contribución al estudio de la ideas en América, Panamá, Univ. de Panamá, disponible en bdigital.binal.ac.pa/bdp/descarga.php?f=andresbello1.pdf

Jaksic, Iván (2001): Andrés Bello, La pasión por el orden. Santiago: Editorial Universitaria.

Jaksic, Iván (1995-1996): “Racionalismo y Fe: La Filosofía chilena en la época de Andrés Bello”, Historia, vol. 29, 1995-1996, pp. 89-123.

Jaksic, Iván (2010): “Orígenes del Filosofía del Entendimiento: Los aportes de Andrés Bello al periódico El Crepúsculo”, Anales de la Literatura Chilena, Junio 2010, No. 13, pp. 53-68.

López Martín, Alfonso (1983): “Los orígenes filosóficos del pensamiento de Andrés Bello”, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 53, 1983: pp. 63-82.

Memoria Chilena (2014): “El pensamiento Filosófico de Andrés Bello” en www.memoriachilena.cl.

Ossandón, C. / Ruiz, C. (coord.) (2013): *Andrés Bello, Filosofía pública y política de la letra*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Ossandón, Carlos (2011): “Andres Bello y las res publica litterarum”, *Universum*, Vol. 1, No. 26., 2011, pp. 109-122.

Quintana, Fernando (2010): “La doctrina de la claridad en el pensamiento ilustrado de Andrés Bello”, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, No. 22, Tomo II, 2010: pp. 1001-1009.

Rojas Osorio, Carlos (1990): “Aproximaciones a la filosofía de Andrés Bello”, *Universitas Philosophica* 14, 1990: pp. 75-126.

Rojas Osorio, Carlos (1992): “Tres aspectos de la filosofía de Andrés Bello”, *Universitas Philosophica* 19, 1992: pp.29-50.

Squella, Agustín (1982): *Andrés Bello y la Educación*. Valparaíso: Edeval.

Subercaseaux, Bernardo (2011): *Historia de la ideas y de la cultura de Chile*, vol I: Desde la Independencia hasta el Bicentenario. Santiago: Editorial Universitaria.

Vidal, Santiago (1982): *Andrés Bello, Americanista y Filósofo*. Madrid: Editorial Oriens.

**REFUNDAÇÃO DE DIREITOS E CORTE
INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS:
ANÁLISE DAS POLÍTICAS DE MEMÓRIA
E VERDADE NA AMÉRICA LATINA**

MOURA DE AGUIAR, DAIANE

REFUNDAÇÃO DE DIREITOS E CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS: ANÁLISE DAS POLÍTICAS DE MEMÓRIA E VERDADE NA AMÉRICA LATINA

I. INTRODUÇÃO

O presente estudo pretende apresentar algumas reflexões a respeito das decisões que constroem o pensamento no entorno das políticas de memória e verdade, levando em consideração as sentenças da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CorteIDH). Para compreender essa dinâmica as reflexões amparam-se na construção teórica realizada nas decisões proferidas por Cançado Trindade, na medida em que, durante o período em que Cançado Trindade figurou como juiz da CorteIDH a construção e evolução da jurisprudência da corte avança na proteção dos direitos da humanidade, principalmente na jurisprudência construída no entorno dos países recém saídos de regimes ditatoriais.

Num primeiro momento apresenta-se a construção deste pensamento por meio das sentenças da CorteIDH dos crimes de lesa humanidade ou crimes contra a humanidade. Esse entendimento é necessário para compreender como se operam as decisões da Corte a respeito das ditaduras na América Latina.

Em uma segunda etapa analisa-se como as decisões da Corte IDH operam a aplicação desta construção em seus arestos, sempre levando em consideração, que este construto teórico é realizado por meio das análises empreendidas nos votos de Cançado Trindade. Para tanto, o presente trabalho busca demonstrar como se operou o reconhecimento da memória e verdade dentro da Corte IDH e seus respectivos reflexos em solo doméstico.

II. A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DOS CRIMES CONTRA A HUMANIDADE NO SISTEMA INTERAMERICANO: APROXIMAÇÕES TEÓRICAS

A emancipação gradual do Sistema Interamericano e sua solidificação levam à discussão imposta pelos *standards* mínimos propostos pelo conceito de crime contra a humanidade. Ou seja, o Sistema Interamericano possui, em seus documentos básicos, ditames que relembram o compromisso assumido, após as atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial, com a defesa dos Direitos Humanos.

Como parte de uma estrutura regional de defesa dos Direitos Humanos, seus documentos-base afirmam que os direitos das pessoas nascem da própria condição humana, independentemente de sua nacionalidade¹. Da mesma forma, a Convenção Interamericana reitera e firma seu compromisso com o respeito aos tratados e convenções internacionais de defesa dos Direitos Humanos, apoiada, com efeito, na ordem jurídica internacional. Assim, também, os demais instrumentos e convenções firmados em nível regional tratam dessa defesa, reforçando o compromisso com a humanidade como valor em si.

¹ Analisando os documentos, a Declaração, em seu preâmbulo, deixa claro esse posicionamento, já em 1948. A Convenção Interamericana de Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica, da mesma forma, reconhece, novamente, esse posicionamento, e amplia o seu entendimento, ao firmar seu compromisso com os tratados e convenções internacionais relativos ao tema), bem como o estatuto da Comissão e da Corte Interamericana apresentam claramente esse posicionamento (CORTEIDH, 2014b).

Dito de outro modo, a edição das declarações e convenções do Sistema Interamericano, com diversos matizes, soa como um atendimento à defesa dos povos americanos e realiza um debate aberto quanto ao proposto pelo Tribunal Penal Internacional acerca do que se determina como crimes contra a humanidade. Isso se torna aparente quando da solidificação e posicionamento da Corte quanto à definição dos crimes contra a humanidade no caso *Blake vs. Guatemala*. O voto de Cançado Trindade fundamenta, como ele mesmo argumenta, o papel importante do caso à afirmação das normas cogentes internacionais e seu uso adequado pela Corte IDH. O autor ressalta a importância que deve se dar ao Direito dos Tratados e à sua utilização correta, conforme se denota dos parágrafos 11 e 14:

11. Permítome señalar, como una última reflexión, que, en casos de desaparición, como el presente, figuran, entre los derechos conexos, derechos fundamentales inderogables, lo que, a mi modo de ver, sitúa la prohibición de aquel delito en el dominio del jus cogens, de las normas imperativas del derecho internacional general. En nada sorprende que la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas de 1994 prohíba (artículo X) la invocación de cualquier justificación de aquel delito, aún en circunstancias excepcionales (v.g., estado o amenaza de guerra, o cualesquiera emergencias públicas).

14. Llama la atención que, en las circunstancias del presente caso, se haya tenido que resignarse al renvoi o abandono a la jurisdicción nacional de las cuestiones de la investigación de la detención y muerte de una persona, y de la punición de los responsables, después de haberse acudido a la jurisdicción internacional precisamente en razón de las carencias o insuficiencias de la jurisdicción nacional en este propósito. El gran reto que se vislumbra en el horizonte consiste, a mi modo de ver, en seguir avanzando resueltamente hacia la gradual humanización del derecho de los tratados (proceso ya iniciado con la emergencia del concepto de jus cogens), por persistir este capítulo del derecho internacional todavía fuertemente impregnado del voluntarismo estatal y de un peso indebido atribuido a las formas y manifestaciones del consentimiento².

Dito de outro modo, o aresto deixa claro, em suas arguições, que não se pode retroceder toda a evolução construída pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos, em que a premissa da sua proteção não se esgota e não pode se esgotar na ação do Estado. Da mesma forma, consolida o entendimento no parágrafo 25 da sentença de fundo³:

25. A pesar de que las dos referidas Convenciones de Viena consagran la función del jus cogens en el dominio propio del derecho de los tratados, es una consecuencia ineludible de la existencia misma de normas imperativas del derecho internacional que no se limitan éstas a las violaciones resultantes de tratados, y que se extienden a toda y cualquier violación, inclusive las resultantes de toda y cualquier acción y cualesquiera actos unilaterales de los Estados. A la responsabilidad internacional objetiva de los Estados corresponde necesariamente la noción de ilegalidad objetiva (uno de los elementos subyacentes al concepto de jus cogens). En nuestros días, nadie osaría negar la ilegalidad objetiva de prácticas sistemáticas de tortura, de ejecuciones sumarias y extra-legales, y de desaparición forzada de personas, - prácticas éstas que representan crímenes de lesa humanidad, - condenadas por la consciencia jurídica universal, a la par de la aplicación de tratados.

Ou seja, essa sentença materializa o entendimento que é aperfeiçoado a cada aresto editado pela Corte IDH na defesa da humanidade e na repressão dos crimes que a possam lesar. Com efeito, refutando qualquer argumento fundamentado em um positivismo

² O caso *Blake vs. Guatemala* torna-se paradigmático ao tratar de forma firme e constante o Direito Internacional, por meio dos seus mecanismos, como garantidor da humanidade como valor. Os fundamentos explicitados no voto separado do juiz Antônio Augusto Cançado Trindade são de extrema valia para esse entendimento (CORTEIDH, 1988a).

³ A sentença, em sua íntegra, encontra-se disponível no *site* da Corte IDH (1988a).

voluntarista, que ainda atua no movimento do Estado detentor de direitos no plano internacional, em detrimento da humanidade, como pressuposto da sua própria existência.

Nesse ínterim, a Corte Interamericana, dentre os arestos editados até o ano de 2014, utilizou-se do termo *crimes contra a humanidade* ou *crimes de lesa humanidade* em diversas e distintas oportunidades – o que, para o tema sustentado, só apresenta uma diversidade na escrita para o fim a que se destina, como fica claro da leitura dos mais diversos casos julgados pela Corte⁴. Ou seja, os termos *crimes contra* ou *crimes de lesa humanidade* perfazem o mesmo caminho conceitual e tratam da mesma demanda: a defesa da humanidade como um todo.

Para se ter uma ideia, o uso do termo *crimes contra a humanidade* ou *crimes de lesa humanidade* é utilizado em seus acórdãos desde o ano de 1988/1989, nos casos Godínez Cruz⁵ e Velásquez Rodríguez⁶, ambos contra o Estado de Honduras. Veja-se: em ambos os casos, as convenções que determinam e pontuam formalmente os crimes contra a humanidade ainda não possuem a forma convencional (previsto em tratados e convenções) do Direito Internacional. Contudo, como um direito com vocação a sua universalidade, ele já é utilizado nestes arestos, com base na interpenetração de conceitos e normas de vigência internacional sobre o assunto.

No caso Velásquez Rodríguez, ressalta-se que, naquela ocasião, não se encontrava vigente, no Sistema Interamericano, norma que regule o desaparecimento forçado (um dos focos da sentença). Contudo, isso não impediu que a Corte fizesse uso de outros instrumentos normativos a respeito do assunto. Destaca-se o parágrafo 153, que demonstra o pioneirismo da Corte a respeito:

153. Si bien no existe ningún texto convencional en vigencia, aplicable a los Estados Partes en la Convención, que emplee esta calificación, la doctrina y la práctica internacionales han calificado muchas veces las desapariciones como un delito contra la humanidad. (ANUÁRIO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS, 1985, págs. 369, 687 y 1103). La Asamblea de la OEA ha afirmado que ‘es una afrenta a la conciencia del Hemisferio y constituye un crimen de lesa humanidad’. (AG/RES.666, supra). También la ha calificado como ‘un cruel e inhumano procedimiento con el propósito de evadir la ley, en detrimento de las normas que garantizan la protección contra la detención arbitraria y el derecho a la seguridad e integridad personal’ (AG/RES. 742, supra).

Não há grandes surpresas no alegado, em face do que já foi argumentado, na medida em que a decisão de 1989 já traz subsídios para a defesa contra os crimes de lesa/contra a humanidade nas resoluções da OEA. Com efeito, demonstrando que, antes mesmo, das definições preparatórias do Estatuto de Roma, realizadas nos tribunais *ad hoc* da ex-Iugoslávia e de Ruanda, a Corte Interamericana de Direitos Humanos, utilizando doutrina internacional, resoluções do próprio sistema regional e de convenções internacionais de Direitos Humanos, buscava a defesa, antes de tudo, da humanidade como vítima, dentro de um conceito, por assim dizer, fluído.

⁴ É possível visualizar, em uma consulta ao buscador de jurisprudência do *site* da Corte IDH e nos cadernos de jurisprudência confeccionados pela própria Corte Interamericana, a utilização reiterada, nas sentenças proferidas, dos termos *crimes de lesa humanidade* ou *crimes contra a humanidade*. Esses termos são comuns, principalmente em casos afetos que enfrentam fatos que envolveram as ditaduras latino-americanas, bem como casos que envolvem períodos de conflitos internos. Mais sobre o assunto, consulte CORTEIDH (2014b).

⁵ A íntegra da sentença de fundo está disponível no *site* da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CORTEIDH, 1989).

⁶ A íntegra da sentença de fundo está disponível no *site* da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CORTEIDH, 1988c).

Dito de outro modo, ao definir a humanidade como vítima, a defesa da humanidade, por meio do conceito dos crimes contra a humanidade - desenvolvido através da violação sistemática dos direitos dos homens - conclama e inspira um sentimento de humanidade, procedendo de uma solidariedade sem fronteiras políticas ou cívicas como se determina (DELMAS-MARTY, 2004a, p. 73- 76). Mais adiante, a Corte IDH é chamada, em outros casos, para o julgamento de crimes de lesa/contra a humanidade e vê-se a solidificação de um posicionamento extremamente garantidor da defesa, não só dos povos americanos, mas da humanidade como um todo. Nos anos 1990, logo após a edição do Estatuto de Roma e do reconhecimento da jurisdição da Corte IDH por boa parte dos países membros da OEA, o número de casos aumentou significativamente. Ou seja, o advento de regimes democráticos trouxe à baila a discussão dos crimes de lesa/contra a humanidade no seio da Corte Interamericana, devido ao sem-número de violações ocorridas durante os regimes ditatoriais que assolaram as Américas durante o período da Guerra Fria.

Nesse sentido, importante o tratamento de casos paradigmáticos à fluência do conceito de crimes contra a humanidade ou de lesa humanidade neste contexto. Já ficou demonstrado que as definições dos crimes contra a humanidade na Corte Interamericana datam do final dos anos 1980 e reforçam o pioneirismo da Corte ao defini-los, mesmo sem uma previsão normativa para tanto. Contudo, é importante analisar os casos que solidificam esse entendimento, dentro desse cenário extremamente divergente e de abertura política, que ocorreu entre os anos 1980 e 1990, na América Latina. Para tanto, a volta à democracia e, conseqüentemente, o reconhecimento por parte dos Estados da competência da Corte Interamericana de Direitos Humanos, ajudou a solidificar o entendimento sobre os crimes contra a humanidade.

III. CRIMES CONTRA A HUMANIDADE E AS DECISÕES SOBRE AS POLÍTICAS DE MEMÓRIA E VERDADE NA AMÉRICA LATINA: UMA VISÃO A PARTIR DAS DECISÕES DA CORTE IDH

O presente estudo, como já dito, analisa essa evolução por meio dos votos do então juiz da Corte IDH, Cançado Trindade. Para tanto, dentro desse cenário, precisa-se mencionar dois casos paradigmáticos: *Goiburú e outros vs. Paraguai* e *Almonacid Arellano vs. Chile*⁷. Explica-se: nesses dois casos, o autor realiza uma conceituação de crimes contra a humanidade em confluência com o Direito Internacional dos Direitos Humanos e o Direito Penal, que são a sustentação para o desenvolvimento do presente trabalho.

O primeiro, *Goiburú e outros vs. Paraguai*, trata do primeiro caso analisado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre as ditaduras da América Latina, trazendo à baila a apavorante Operação Condor⁸. No caso em análise, o desaparecimento forçado do senhor Augustín Goiburú Gimenez e de outras pessoas mostra a ação coordenada entre as forças de seguridade paraguaia e argentina dentro da Operação Condor. O desaparecimento de cidadãos paraguaios na Argentina durante esse período é a marca do

⁷ Os julgados encontram-se no site da Corte IDH (2014b).

⁸ Operação Condor é o nome que foi “dado à aliança entre as ditaduras instaladas nos países do Cone Sul na década de 1970 — Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Paraguai e Uruguai — para a realização de atividades coordenadas, de forma clandestina e à margem da lei, com o objetivo de vigiar, sequestrar, torturar, assassinar e fazer desaparecer militantes políticos que faziam oposição, armada ou não, aos regimes militares da região”. Mais informações sobre o tema estão disponíveis no *site* da Comissão Nacional da Verdade Brasileira (BRASIL, 2014). Da mesma forma o documentário *Condor*, do cineasta Roberto Mader, apresenta uma visão ampla de como a operação foi orquestrada, assim como seus efeitos na região do Cone Sul. Mais sobre o assunto em *Condor* (2007).

modus operandi das violações perpetradas de forma sistemática em um plano interestatal (CANÇADO TRINDADE, 2007a, p. 780).

Em seu voto, Cançado Trindade revisita alguns pontos, já solidificados em outras sentenças semelhantes, a respeito da consciência jurídica universal como o *status* necessário para a defesa dos Direitos Humanos, ou, como já dito anteriormente, da humanidade como um todo. Para tanto, é importante repassar o seu pensamento para compreender o ponto de partida do construto teórico, ou seja, como o autor concebe a consciência jurídica universal como ponto comum na defesa da humanidade, tanto da humanidade como valor, quanto da humanidade como vítima.

Em seu voto, o autor (2007a, p. 791) faz uma aproximação à complementaridade entre o Direito Internacional dos Direitos Humanos e o Direito Penal Internacional. Para ele, cinco são os elementos para a configuração dessa aproximação: a personalidade jurídica internacional do indivíduo; a complementaridade entre a responsabilidade internacional do Estado e do indivíduo; a conceituação do que são os crimes contra a humanidade; prevenção e garantia de não repetição; uma justiça reparatória em confluência do Direito Internacional dos Direitos Humanos e do Direito Penal Internacional.

Desenvolvendo esses cinco pontos, vê-se que o autor refere que o primeiro ponto – ideia do indivíduo como sujeito de Direito Internacional – abrange tanto sua capacidade ativa, quanto passiva. Dito de outro modo, o indivíduo, tanto em sua condição jurídica de sujeito ativo (Direito Internacional de Direitos Humanos), como na sua condição passiva (Direito Penal Internacional), ou seja, como portador de direitos e obrigações que emanam diretamente do Direito Internacional (CANÇADO TRINDADE, 2007a, p. 792).

Aponta o autor (2007a, p. 792) que essa condição já é assinalada no Tribunal Penal Internacional ao afirmar a condição jurídica ativa e passiva do indivíduo perante esse Tribunal. Revisitando o Estatuto de Roma⁹, essas nuances podem ser vistas, tanto na participação das vítimas durante os procedimentos da Corte, como na responsabilização, tanto individual, quanto coletiva dos indivíduos. Para Cançado Trindade (2007a, p. 793), isso reforça ainda mais o Direito Internacional dos Direitos Humanos e o Direito Penal Internacional contemporâneo, em benefício último dos seres humanos, sendo um avanço ao que Cassese (2004, p. 24) aponta como a cultura da impunidade atinente aos crimes contra a humanidade.

Quanto ao segundo ponto (complementariedade entre a responsabilidade dos Estados e dos indivíduos), define (2007a, p. 381) que essas não se excluem, mas se complementam, na medida em que um agente público atua em nome do Estado. Assim, tanto o Estado como seu agente respondem pelos atos e omissões a ambos imputados. Para o autor, a consideração da compartimentalização da responsabilidade internacional em civil e penal não deveria ser a mesma que se encontra nos sistemas jurídicos nacionais. Para ele, a responsabilização, tanto civil, como penal, deve recair, tanto nos agentes de Estado (pessoas físicas), como nos Estados (pessoas jurídicas). Esse assunto será aprofundado na segunda parte do presente estudo.

Quanto à questão da conceituação dos crimes contra a humanidade, o ponto de intersecção entre o Direito Internacional dos Direitos Humanos e o Direito Penal Internacional reside na conceituação dos crimes contra a humanidade, que abarca, para Cançado Trindade (2007a, p. 793), essas concepções, na medida em que são perpetrados por indivíduos, seguindo políticas estatais, com a impotência, tolerância, conivência ou

⁹ O Estatuto de Roma, datado de 1998, instituiu o Tribunal Penal Internacional, órgão responsável por apurar os crimes cometidos pelos agentes de Estado, sendo de sua alçada a responsabilização em âmbito penal dos indivíduos dessas políticas de violação sistemática de Direitos Humanos (COUR PENALE INTERNATIONALE, 2014).

indiferença do corpo social, que nada faz para impedi-los. Na forma implícita ou na explícita, a política de Estado está presente nos crimes contra a humanidade, inclusive contando com o uso de instituições, pessoas ou recursos do Estado. Dito de outra forma, não se trata de uma simples ação isolada de indivíduos alucinados, pois são friamente calculadas, planejadas e executadas.

Quanto à prevenção e garantia de não repetição, tanto o Direito Internacional dos Direitos Humanos, quanto o Direito Penal Internacional, ao combaterem a impunidade, são responsáveis para que não haja a repetição. De um lado, o Direito Internacional dos Direitos Humanos, com suas determinações de reparação, traz verdadeiras consequências jurídicas aos crimes de Estado. De outro, o Direito Penal Internacional determina sanções, em nome da política de Estado, àqueles que cometeram atos de genocídio, crimes contra a humanidade ou crimes de guerra (2007a, p. 795).

Para compreender como se opera, nas decisões da Corte, essa prevenção e garantia de não repetição, é preciso lembrar que nesses casos não cabem estatutos de limitação, que são próprios do Direito interno. Não há imprescritibilidade, nem prescrição extintiva em caso de violações graves de Direitos Humanos e de Direito Internacional Humanitário. A Corte IDH já deu contribuições ricas sobre esse assunto nos casos *Barrios Altos vs. Peru* (2012c) e *Bulacio vs. Argentina* (2008a). Aponta o autor (2007a, p. 795) que, para os respectivos tribunais internacionais, também não há coisa julgada de Direito interno que os vincule, porquanto o Direito aplicável é outro e leva em consideração a cooperação, como apontado, entre o Direito Internacional de Direitos Humanos e o Direito Penal Internacional.

É importante explicar que, no caso latino-americano, os governos que perpetraram a violação sistemática aos Direitos Humanos foram *blindados*, em sua maioria, por leis de autoanistia e políticas de esquecimento, denominadas como políticas de *reconciliação nacional*. Contudo, a Corte Interamericana, ao analisar essas situações¹⁰, determinou, com fundamento nas regras de Direito Internacional dos Direitos Humanos e Direito Penal Internacional, a invalidade dessas políticas, na medida em que foram implementadas visando salvaguardar os Estados de possíveis responsabilizações, tanto na esfera nacional, quanto nas Cortes internacionais, bem como seus agentes estatais (pessoas físicas) de possíveis responsabilizações na esfera penal.

Tais políticas vão contra a corrente de reconhecimento dos fatos ocorridos, prevenção e garantia de não repetição. As conclusões do professor Emilio Peluso Neder Meyer (2016, p. 80) são lúcidas para compreender esse entendimento:

A imprescritibilidade de crimes contra a humanidade desponta como uma das características fundamentais de um constitucionalismo mundial pautado por um Direito Internacional dos Direitos Humanos. Punir é recordar. Não que a memória sobreviva sem o esquecimento: mas este deve ser um esquecimento ativo, um esquecimento sobre um objeto que seja determinado, não um esquecimento imposto, próprio de medidas de autoanistia. Assim, torna-se impossível decidir a respeito da legitimidade de uma lei de anistia, no contexto atual, ignorando o vasto acervo normativo internacional a respeito dos crimes contra a humanidade, apareçam eles sob a veste dos tratados ou sob o caráter vinculante do *jus cogens*.

Nesse sentido, a justiça reparatória, em confluência com o Direito Internacional dos Direitos Humanos e o Direito Penal Internacional, como aponta Cançado Trindade, é de grande importância na cristalização das responsabilidades penais, individuais e coletivas,

¹⁰ Os casos podem ser consultados na obra *Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos*, organizada pelo Ministério da Justiça do Brasil (BRASIL, 2014).

emanadas, tanto do Direito das Gentes¹¹, quanto do princípio da jurisdição universal (2007a, p. 796). Com efeito, comunga-se do que é sustentado ao longo da vasta obra de Cançado Trindade (2007a, 2008, 2009). Ou seja, é necessária a afirmação da personalidade e capacidade jurídica internacional da pessoa humana, tanto ativa, quanto passiva, pois constitui a verdadeira construção revolucionária da segunda metade do século XX. Para o autor, o momento é de transpassar os limites clássicos da *legitimatío ad causam* do Direito Internacional que tanto refraram a construção progressiva do novo Direito das Gentes. Nesse sentido, a capacidade se materializa no direito ao Direito, em consonância com os tratados de direitos dos homens.

Da mesma forma, pondera o autor (2007a, p. 816) que a construção dessas responsabilidades e do conceito de crimes contra a humanidade passa pelo direito consuetudinário e desenvolve-se, conceitualmente, no Direito Internacional Humanitário e, mais recentemente, no Direito Penal Internacional. Para ele, aqui nos encontramos no domínio do *jus cogens*¹².

Concluindo seu pensamento, para o autor, uma jurisdição internacional dos Direitos Humanos não apenas trabalha com as questões de fato e de direito como conhecido. De certa forma, essa jurisdição reconhece, igualmente, o desenvolvimento e aplicação dos tratados internacionais de Direitos Humanos e contribui para a aplicação pelos Estados-parte. Pode-se citar, como exemplo de aplicação nas sentenças deste pensamento, o caso da CORTEIDH na *A última tentação de Cristo* (2001), na medida em que fica explicitada a aplicação do artigo 87 da Convenção, que prevê a obrigação dos Estados-parte da Convenção em reconhecer os direitos previstos nela, bem como o dever de harmonizar seus ordenamentos jurídicos internos ao que está definido na Convenção.

Ou seja, o cumprimento da sentença e a harmonização da legislação interna, neste caso, demonstram que os direitos da pessoa humana são afirmados e considerados maiores que a própria primazia do Direito Internacional e do Direito Interno como construção acadêmica. Com efeito, é uma característica do Direito contemporâneo, que tem o dever de

¹¹ Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, ao falar sobre o justo natural e o justo legal, legou à posteridade a noção de que o Direito natural seria imutável, enquanto o direito positivo seria variável de lugar para lugar. Dito de outro modo, um apresenta uma feição universalista e, o outro, particularista. Um fica ligado à essência eterna das coisas e outro ligado na *doxa*, que é tão inconstante quanto as circunstâncias humanas. De todo modo, essa primeira repartição encontra uma vida curta, na medida em que seria incluído um terceiro termo - que se denomina o Direito das Gentes, ou o *jus gentium*. Explica-se: este ramo reuniria elementos desses outros dois, na medida em que seria positivado, mas aplicado a todos os homens (humanidade). De uma forma contemporânea, pensar o *jus gentium* nos leva a sua característica universal, que é sua validade espacial que abrange todos os Estados. Mesmo encontrando seu significado como o primeiro termo empregado ao Direito Internacional, cabe lembrar que o termo *jus gentium* surge primeiro em Roma, com um significado bastante diverso do Direito Internacional. O termo encerra, em si, a ideia de um direito universal, de um direito que deveria ser, em princípio, aceito por todos os homens, numa perspectiva não nacional e aberta às diferenças. Contemporaneamente, cabe lembrar que o termo *jus gentium* é sempre evocado quando se deseja designar um Direito Internacional ideal ou mais ético. Na perspectiva de Cançado Trindade, como acalentado no correr do texto, busca, o Direito das Gentes, uma mudança correspondente a um verdadeiro processo de humanização do Direito Internacional. Prova disso é a sua influência na noção de *jus cogens*, prevista no art. 53 da Convenção de Viena do Direito dos Tratados (MACEDO, 2010; LAURENT, 1861, p. 544).

¹² É sabido que o Direito geralmente encontra-se inscrito em textos adotados por autoridades encarregadas por representar a humanidade abrangida por essas regras. Tratam-se das leis, tratados, decretos, constituições. Para a doutrina tradicional, o jurista deve interpretá-las conforme a vontade do seu legislador e guiar seu trabalho estritamente com base nessas regras precisas. Nesse sentido, o art. 53 da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados, de 23 de maio de 1969, reconhece a existência de normas imperativas do Direito Internacional geral, aceitas pela comunidade internacional dos Estados no seu conjunto. Neste caso, fala-se no *jus cogens*, pois essas normas representam uma espécie de ordem pública internacional que é juridicamente impossível derrogar. É comum que uma lei ou tratado que seja contrário a uma regra do *jus cogens* seja considerada nula. O conteúdo do *jus cogens* é sempre assunto de debate. Contudo, é certo determinar que o respeito aos Direitos Humanos e às regras de Direito Internacional Humanitário são protegidos pelas convenções internacionais sob a forma de garantias fundamentais. No sentido do trabalho, os textos são precisos em determinar que os Estados estão proibidos, seja em que circunstância for, de derrogar e de atentar contra esses direitos fundamentais (BOUCHET-SAULNIER, 1998).

evoluir para modificar a consciência humana na busca da emancipação da pessoa frente ao Estado. Assim, todo esse constructo é possível graças ao exercício do direito de petição internacional, para que aqueles se tornem verdadeiros sujeitos de Direito Internacional contemporâneos, dotados de plena capacidade jurídica procedimental (CANÇADO TRINDADE, 2008, p. 123- 125). Ou seja, a ordem pública internacional tem como fim o domínio e a proteção da pessoa humana. Nesse sentido, a CIDH, em suas funções, diversas vezes, recorre ao Direito Internacional geral e aos Princípios Gerais do Direito.

No que diz respeito à integridade do mecanismo internacional de proteção e aos limites ao voluntarismo estatal, deve ficar claro que a Corte Interamericana, na mesma linha da Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH), impôs limites ao voluntarismo estatal. Os limites consistem em proteger a integridade dos mecanismos de proteção das suas convenções, assim, afirmando a preponderância das considerações de ordem pública face à vontade do Estado, bem como ao direito individual de petição internacional. O acesso dos indivíduos à Justiça internacional, dadas as circunstâncias, é muito difícil e carregada de adversidades, constituindo, portanto, um processo histórico de construção, do qual estamos participando (CANÇADO TRINDADE, 2007).

Dito isso, fica claro que o processo de humanização do Direito Internacional contemporâneo e a emergência de um novo Direito das Gentes, no início do século XXI, é parte deste processo de transformação. Isso na medida em que, paulatinamente, o Direito Internacional clássico, fundamentado em um voluntarismo estatal ilimitado, transforma-se, gradualmente, em um *corpus juris*, não apenas de regramento, mas de emancipação dos seres humanos (CANÇADO TRINDADE, 2008).

É necessário colocar que pode-se falar como bem aponta Cançado Trindade (2017) que a Corte IDH experimentou da afirmação da sua jurisdição e dos direitos violados durante os períodos ditatoriais em ciclos importantes de julgamentos de casos de países como Peru e Chile que consolidam o posicionamento da Corte IDH na defesa dos Direitos Humanos e na afirmação de sua posição a favor das vítimas dos regimes ditatoriais, sendo nestes casos que se fica sedimentado o conceito de crimes contra a humanidade e crimes de lesa humanidade. Para o autor, (2017), antes mesmo de se falar no controle de convencionalidade, termo mais recente para a harmonização do sistema jurídico e político interno as convenções internacionais de direitos humanos, a Corte já trabalhava com esta ideia em seus arestos entre os anos 1990 e 2000.

Como aponta Cançado Trindade (2017) a jurisprudência quanto aos casos envolvendo as ditaduras na América Latina deixam claro o posicionamento da Corte em relação ao período. Como exemplo da solidificação do posicionamento adotado pela Corte IDH, já nos anos 1990, analisando a supervisão das sentenças, nota-se que no informe mais recente – Massacre de La Rochela – no ano de 2014, iniciaram-se medidas efetivas para que a política da impunidade e a criação de uma cultura de respeito aos Direitos Humanos comece a vigorar na Colômbia. Na mesma medida, os pagamentos das indenizações e as políticas de memória, pouco a pouco, começam a dar colorações em território colombiano. Percebe-se, dessa forma, um dado positivo na edificação de um espaço fértil a políticas públicas voltadas a construção dos direitos e garantias fundamentais, solapados durante esse período trágico da história colombiana. (CORTEIDH, 2017)

Evidentemente soaria ingênuo dizer que as determinações oriundas pela Corte são obedecidas de forma escorreita pelos países que aceitam sua jurisdição. O Brasil pode ser o exemplo contrário a políticas efetivas de resgate de memória, trata-se do julgamento da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 153, julgada pelo Supremo Tribunal Federal Brasileiro, e do caso Julia Gomes Lund e outros *vs.* Brasil, julgado pela

Corte Interamericana de Derechos Humanos. O ponto comum dos dois casos é referente aos crimes cometidos durante o período ditatorial e, por consequência, a política subsequente de anistia dos agentes de Estado perpetradores destas violações, fundamentando-se em lei específica.

No julgamento perante o Supremo Tribunal Federal, a Ação requereu uma interpretação conforme a Constituição, na medida em que a referida lei violava preceitos constitucionais como o da isonomia, do direito à verdade, dos princípios democráticos e republicanos, bem como teria anistiado agentes políticos que cometeram crimes insuscetíveis de anistia ou graça, como o crime de tortura conforme prevê a Constituição Brasileira. Portanto, essa Lei não pode sequer ser recepcionada, em qualquer hipótese, pela ordem jurídica brasileira (AGUIAR; WERMUTH, 2014, p. 412).

Infelizmente, o Supremo Tribunal Federal (STF) compreendeu que a Lei de Anistia era válida e a declarou constitucional. Tal julgamento deixou em aberto um capítulo no fortalecimento da democracia brasileira e apresentou as fraquezas de argumentos que foram utilizados pelos ministros do STF, os quais utilizaram-se de uma hermenêutica descontextualizada com o sentido da transição democrática e desapegada dos preceitos constitucionais vastamente argumentados, quando da propositura da presente ação. Da mesma forma, refutaram qualquer incidência ao caso dos tratados e convenções internacionais de Direitos Humanos (AGUIAR; WERMUTH, 2014, p. 417).

Em sentido contrário a decisão da Corte Interamericana, no Caso Julia Gomes Lund *vs.* Brasil, ao julgar o caso de desaparecimento forçado de militantes do Partido Comunista Brasileiro ao tempo do regime ditatorial, decide-se por competente para julgar o caso, bem como declara o Estado culpado pelos crimes de desaparecimento forçado, de execução sumária extrajudicial e de tortura, perpetrados sistematicamente pelo Estado Brasileiro, configurando, portanto, conforme a decisão, crimes contra a humanidade. Com efeito, merecera tratamento diferenciado, ou seja, seu julgamento não pode ser obstado pelo decurso do tempo como a prescrição ou por dispositivos normativos de anistia.

Insta salientar que reforçou¹³, naquela oportunidade, o seu posicionamento sobre a incompatibilidade das Leis de Anistia relativas às graves violações de Direitos Humanos com o Direito Internacional, bem como ressaltou que esse entendimento é uníssono nos órgãos das Nações Unidas e outros organismos universais ou regionais de proteção dos Direitos Humanos, sobre a incompatibilidade dessas leis com o Direito Internacional (CORTEIDH, 2010o, p. 28-55).

Cumprido salientar que a Corte IDH concluiu que a interpretação dada à Lei de Anistia brasileira teria impedido o Estado brasileiro de cumprir seu dever internacional de investigar e punir graves violações de Direitos Humanos, conforme determina o art. 25 da Convenção Interamericana de Direitos Humanos, que garante o direito à proteção judicial. Também impediu que os familiares das vítimas fossem ouvidos por um juiz, conforme estabelece o art. 8.1 da Convenção Americana, descumprindo também o artigo 1.1 da Convenção. Ademais, o Estado descumpriu o art. 2º da Convenção Americana que determina a obrigação do Estado, de adequar seu direito interno às normas da Convenção (AGUIAR; WERMUTH, 2014, p. 420).

Assim, a Corte rematou que a Lei de Anistia brasileira “carece de efeitos jurídicos” e que, assim sendo, não pode ser um obstáculo para que sejam feitas investigações sobre o caso analisado e sobre outros, de igual gravidade, e nem mesmo para que, identificados, sejam punidos os responsáveis (CORTEIDH, 2010o, p. 67).

¹³ A Corte IDH já havia se pronunciado da mesma maneira nos casos Barrios Alto, La Cantuta e Almonacid Arellano (CORTEIDH, 2009-2011).

Importante dizer que a Corte Interamericana se refere à decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), que confirmou a validade da interpretação da Lei de Anistia alcançar seus agentes públicos. Ou seja, a Corte afirma que não foi exercido o controle de convencionalidade pelas autoridades jurisdicionais do Estado, bem como desconsiderou as obrigações internacionais do Brasil derivadas do Direito Internacional, particularmente aquelas estabelecidas nos art. 8º e 25 da Convenção Americana, em relação com os artigos 1.1 e 2º do mesmo instrumento legal (CORTEIDH, 2010o, p.69).

Apesar disso, a Corte valora como positiva a tomada de medidas de reparação pelo Estado brasileiro. Apesar disso, entende que essas foram insuficientes, pois omissas ao negarem acesso à Justiça aos familiares das vítimas. Quanto aos demais pedidos, fundada na irretroatividade da lei e na legalidade, reforçaram o caráter de crime permanente para o caso. No final do aresto, oferece, em seus pontos resolutivos, a decisão de que o Estado deve conduzir eficazmente, perante a jurisdição ordinária, a investigação penal dos fatos do presente a fim de esclarecê-los, determinar as correspondentes responsabilidades criminais e aplicar efetivamente as sanções e consequências que a lei prevê, em conformidade ao estabelecido na sentença (CORTEIDH, 2010o, p.87) .

Dito de outro modo, a sentença determina que, em prazo razoável, devem ser tomadas medidas para tipificar o delito de desaparecimento forçado de pessoas, e, enquanto essa tipificação não for feita, o dever do Estado, de garantir, por meio dos mecanismos existentes no Direito interno, o julgamento e a punição dos responsáveis pelos desaparecimentos. Nesse sentido, importante tecer-se algumas considerações a respeito dessa demanda e seu cumprimento por parte do Estado brasileiro. De fato, com demonstrou a CIDH, o Brasil já tomou medidas importantes na nossa transição a um Estado democrático; contudo, ainda é recrudescida em diversos pontos como ficou patente no julgamento da ADPF 153 no Supremo Tribunal Federal (AGUIAR; WERMUTH, 2014, p. 420).

Assim, a decisão da CIDH entra em choque com a decisão da jurisdição brasileira, na medida em que ambas divergem no entendimento. Assim sendo, a jurisdição nacional deixa a desejar, no sentido de um comprometimento com o Estado Democrático de Direito. No entanto, a decisão proferida na Corte Interamericana encontra dificuldades para a sua implementação. A primeira, de que as políticas públicas que buscam o resgate da memória e da verdade não possuem um caráter persecutório ou jurisdicional (AGUIAR; WERMUTH, 2014, p. 421).

No mesmo sentido, os ministros do Supremo Tribunal Federal (STF), ao explicarem a decisão da Corte, deixaram claro que essa pode atingir a esfera moral e não implica a revogação da Lei da Anistia e muito menos na cassação da decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), bem como que esta não surtiria efeitos diretos em relação às pessoas processadas e anistiadas por esses crimes (AGUIAR; WERMUTH, 2014, p. 420-421).

Com efeito, tais afirmações demonstram duas situações. A primeira, já apurada na sentença articulada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) na ADPF 153: o profundo desconhecimento e descompromisso com a Teoria do Direito e com a integridade do Direito em si, ao não apresentarem uma interpretação hermenêutica. De outra banda, o descompasso aqui é patente quanto às condições do Direito Internacional na esfera constitucional; primeiro, por tal decisão contrariar a nova ordem constitucional brasileira, que é humanista e democrática e, ao mesmo tempo, as obrigações internacionais assumidas pelo Estado brasileiro por meio das convenções internacionais subscritas pelo país (AGUIAR; WERMUTH, 2014, p. 420-421).

O caso é exemplar quanto às insuficiências de recursos que levam às decisões contraditórias, as quais Delmas-Marty (2004b) apresenta. Ou seja, esses conflitos, que fogem a zona de conforto do Direito estatal, privilegiam o debate, na medida em que não se limitam ao conteúdo de regras jurídicas, mas sim, abrangem questões processuais e substanciais incompletas, promovendo a reconstrução da paisagem jurídica. O que resta aos juristas é aprender como se utilizar deste caminho para um equilíbrio, ao que a autora chama de camadas que devem ser observadas nesta pluralidade de ordens que se apresentam. Isso é essencial para que se decifre como trabalhar o Direito Internacional dos Direitos Humanos no século XXI, de forma substantiva.

Dado o exposto, pode-se concluir que os primeiros passos no balanço geral quanto à afirmação dos Direitos Humanos ficaram delineados por meio das duas perspectivas anunciadas. Ou seja, visando compreender o que se fala, é necessário o resgate histórico e reflexivo do contexto em que emergem os Direitos Humanos no século XXI.

Nesses primeiros passos, chega-se a pequenas conclusões, que levarão à construção de novas perspectivas quanto à afirmação dos Direitos Humanos no movimento da internacionalização do Direito. A primeira conclusão que se pode tirar é a configuração da humanidade como vítima e, portanto, detentora de direitos inerentes à condição humana. Essa (re)estruturação, que se perfaz em novas perspectivas normativas e conceituais, foi possível a partir da ruptura da estrutura posta, ou seja, da falibilidade da normatividade dependente do voluntarismo estatal em garantir o irredutível mínimo à sobrevivência da espécie humana.

Com efeito, essas novas realidades que desembocam nos movimentos de mundialização, não só da proteção normativa humana, mas dos riscos que se incorrem junto com outros elementos que são globalizados, ao mesmo tempo, imprimem um movimento irrenunciável às estruturas estatais (e até mesmo internacionais), pois elas são impelidas a dialogar com esses movimentos, sejam eles por meio dos Direitos Humanos, ou seja, pela globalização econômica. Dentro da perspectiva do presente trabalho, ao fazer esse breve diagnóstico, por meio das decisões da Corte IDH, buscou-se, em um primeiro momento, comprovar que essa irrenunciabilidade ao novo é fato, na medida em que a mudança do diálogo dos Direitos Humanos (da metade do século XX e do início do século XXI) requer um pensamento reconfigurado.

Ou seja, a própria humanidade provou, no correr de sua história, que a positivação e a teoria devem andar de mãos dadas, para se encontrar o sentido dos Direitos Humanos e seus fins como imperativo dessa mundialização que leve, como fim maior, a própria humanidade como valor. Para tanto, após essas considerações, buscou-se apresentar, na segunda parte do título, como esse caminho está sendo construído no movimento da internacionalização do Direito. Para isso, partiu-se da construção do conceito de crimes contra a humanidade para compreender como ocorrem esses novos movimentos de mundialização.

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em consideração as sentenças da Corte IDH, demonstrou-se que, sim, é possível a construção de um caminho fundado em um conceito indeterminado, e que a transformação desse seja nos espaços normativos que são oferecidos, ou, por meio de um diálogo que se dá dentro da própria jurisprudência internacional. Ou seja, os movimentos de busca pela defesa de valores comuns para a humanidade implicam a reestruturação efetiva de diversos conjuntos normativos (normas que regulam o mercado, normas que regulam os Direitos Humanos) para que se possa iniciar uma fala que enseje condições de justiça social (DELMAS-MARTY, 2003).

Neste sentido, a questão da pluralidade de ordens tanto local, regional, quanto global, efetivar-se-ia com um condão de ação para a construção de valores comuns da humanidade, de modo que sua abrangência abarcasse uma concepção intercultural dos Direitos Humanos, retirando-os das abstrações que nem o olhar puramente internacionalista ou puramente nacionalista oferecerá na busca da efetivação dos Direitos Humanos. Cabe lembrar que essa dinâmica, em um primeiro momento, de construção de espaços de diálogo e evolução de conceitos, é o sustento ao movimento contínuo de defesa da humanidade para que, um dia, por meio dos instrumentos normativos e jurídicos, se possa transformar, fundado numa consciência jurídica universal, a humanidade em valor, e não mais em vítima dependente da tipificação de crimes contra a humanidade para a sua própria sobrevivência.

Dito de outro modo, configurar a humanidade como valor é o primeiro passo para chegarmos a encontrar os valores comuns da humanidade. Dado esse primeiro amparo teórico, foi possível, neste pequeno espaço, compreender como essa reordenação é orquestrada, dentro dos próprios sistemas de Justiça internacional, evitando retrocessos (caso se possa afirmar) na luta pela garantia dos direitos conquistados pela humanidade. Nota-se que a posição reflexiva por meio de alguns países por meio de políticas de anistia ainda é um sustentáculo os espaços públicos permaneçam em situações de exclusão social, injustiça e violação sistemática de direitos humanos, mesmo vivendo em regimes democráticos.

V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Daiane Moura de. WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi. O julgamento da ADPF 153 pelo Supremo Tribunal Federal e do caso Gomes Lund (Guerrilha do Araguaia) versus Brasil pela Corte Interamericana de Direitos Humanos: a Lei de Anistia de 1979 à luz da teoria do agir comunicativo habermasiana. *Revista de Direito Constitucional e Internacional*, São Paulo, v. 86, p. 401-426, 2014.

BRASIL. Secretaria Nacional de Justiça, Comissão de Anistia, Corte Interamericana de Direitos Humanos. *Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos*. Tradução Corte Interamericana de Direitos Humanos. Brasília: Ministério da Justiça, 2014. Disponível em: <<http://www.corteidh.or.cr/tablas/r32649.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

BOUCHET- SAULNIER, Françoise. *Dictionnaire pratique du Droit Humanitaire*. Paris: La Découvert Syros, 1998.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. *A humanização do Direito Internacional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. _____. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2015.

_____. LEGALE, Siddharta. *A Corte Interamericana de Direitos Humanos*. *Revista de Direito Constitucional Internacional e Comparado*, V.1, nº1, 2017.docx

_____. *Derecho internacional de los derechos humanos: esencia y trascendencia del derecho internacional de los derechos humanos: (votos en la Corte Interamericana de Derechos Humanos 1991-2006)*. México: Porrúa: Universidad Iberoamericana, 2007a.

_____. *Dilemas e desafios da proteção internacional dos Direitos Humanos no limiar do século XXI*. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 40, n. 1, p. 167-177, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-73291997000100007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 14 jan. 2009.

_____. El agotamiento de los recursos internos en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1991.

_____. El ejercicio de la función judicial internacional: memorias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Belo Horizonte: Del Rey, 2011.

_____. Evolution du droit international au droit des gens: l'accès des individus a la justice internationale, le regard d'un juge. Paris: Pedone, 2008.

_____. Hacia el nuevo derecho internacional para la persona humana: manifestaciones de la humanización del derecho internacional. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 50, p. 44-61, jan-jul. 2007b.

_____. International law for humankind: towards a new jus gentium: general course on public international law. Recueil des Cours: académie de droit international de La Haye, Haia, t. 316, pt. I, 2005a.

_____. _____. Recueil des Cours: académie de droit international de La Haye. Haia, t. 317, pt. II, 2005b.

_____. Jus Cogens: the determination and the gradual expansion of its material content in contemporary international case-law. In: CURSO DE DERECHO INTERNACIONAL, 35., Washington, DC, 2008. Anais... Washington D.C.: Secretaría General de la OEA, 2009. p. 3-29.

_____. La humanización del derecho internacional y los límites de la razón de estado. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 40, p. 12-23, 2001.

_____. Le droit international pour la personne humaine. Paris: Pedone, 2012.

_____. Le système inter-américain de protection des droits de l'homme: état actuel et perspectives d'évolution à l'aube du XXI^e siècle. Annuaire français de droit international, v. 46, p. 548-577, 2000.

_____. O futuro do sistema interamericano de proteção dos direitos humanos: algumas reflexões. Boletim da Sociedade Brasileira de Direito Internacional, n. 95/97, p. 129-133, 1995.

_____. O Impacto de tratados e resoluções nas relações internacionais na América Latina. Washington, D.C.: OEA, 1981a.

_____. Os tribunais internacionais contemporâneos. Brasília: FUNAG, 2013c.

_____. Reflexiones sobre el desarraigo como problema de Derechos Humanos frente a la conciencia jurídica universal. In: CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto; RUIZ DE SANTIAGO, Jaime. La nueva dimensión de las necesidades de protección del ser humano en el inicio del siglo XXI. 3.ed. São José: ACNUR, 2004.

_____. The voluntarist conception of International Law: a re-assessment. Revue de droit international de sciences diplomatiques et politiques, Geneva, n. 59, p. 201-240, 1981b.

_____. Tratado Internacional de Direitos Humanos. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1999. v. 2.

_____. Tratado Internacional de Direitos Humanos. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2003. v. 3.

_____; VENTURA ROBLES, Manuel Enrique. El futuro de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. 3. ed. San José: Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados, 2005.

CONDOR. Dirección: Roberto Mader. Producción: Roberto Mader. [S.l.]: Taba Filmes e Focus Filmes, 2007. 1 DVD (110 min.).

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CORTEIDH). Casos contenciosos. San José, [2014a]. Disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/cf/Jurisprudencia2/busqueda_casos_contenciosos.cfm?lang=es>. Acceso en: 15 abr. 2014.

_____. [Homepage]. San José, [2014b]. Disponible en: <<http://www.corteidh.or.cr/>>. Acceso en: 15 out. 2014.

_____. Informe anual 2014. San José: Costa Rica, 2014b.

_____. Informe anual 2015. San José: Costa Rica, 2015a.

_____. Informe: bases para un proyecto de protocolo a la Convención Americana sobre Derechos Humanos para fortalecer su mecanismo de protección. In: SEMINÁRIO EL SISTEMA INTERAMERICANO DE PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL UMBRAL DEL SIGLO XXI, 23-24 nov. 1999, San José. Anais... 2. ed. San José: [s.n.], 2003a.

DELMAS-MARTY, Mireille. Actualités. Paris: Collège de France, [2015]. Disponible en: <<http://www.college-de-france.fr/site/mireille-delmas-marty/>>. Acceso en: 22 maio 2015.

_____. A imprecisão do direito: do código penal aos direitos humanos. Barueri: Manole, 2005.

_____. De la juste dénomination des droits de l'homme. Droit et cultures, n. 35, p. 101, 1998.

_____; et. al. Le crime contre l'humanité. Paris: PUF, 2009.

_____. Les forces imaginantes du droit. Paris: Le Seuil, 2004a. t. 1: Le relatif et l'universel.

_____. _____. Paris: Le Seuil, 2006. t. 2: Le pluralisme ordonné.

_____. _____. Paris: Le Seuil, 2007. t. 3: La refondation des pouvoirs.

_____. _____. Paris: Le Seuil, 2011. t. 4: Vers une communauté de valeurs?.

_____. Os crimes internacionais podem contribuir para o debate entre o universalismo e relativismo de valores. In: CASSESSE, Antonio; DELMAS- MARTY, Mireille (Org.). Crimes Internacionais e Jurisdições Internacionais. Tradução de Silvio Altunha. Barueri: Manole, 2004b.

_____. Pour un droit commun. Paris: Seuil, 1994.

_____. Résister, responsabiliser, anticiper. Paris: Seuil, 2013.

_____. Três desafios para um Direito mundial. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2003.

LAURENT, François. Histoire de Droit des gens et des relations internationales. 2. ed. Bruxelles: Meline: Cans et compagnie, 1861.

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. Direito das Gentes. *In*: BARRETTO, Vicente Paulo; CULLETON, Alfredo Santiago (Org.). Dicionário de Filosofia Política. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

MEYER, Emílio Peluso Neder. Justiça de transição: um conceito em permanente reconstrução. Nuevamérica, Buenos Aires, v. 1, p. 26-29, 2016.

_____. Responsabilização por graves violações de direitos humanos na ditadura de 1964-1985: a necessária superação da decisão do Supremo Tribunal Federal na ADPF n. 153/DF pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos. 2012. 302 f. Tese (Doutorado em Direito) -- Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <https://www.ufmg.br/online/arquivos/anexos/emilio_peluso_neder_meyer.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2015.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E CIDADANIA. [Anistia política]. Brasília, DF, [2015?]. Disponível em: <<http://justica.gov.br/seus-direitos/anistia>>. Acesso em: 11 dez. 2015.

VASCO DE QUIROGA: LA UTOPIÍA HUMANISTA EN AMÉRICA

KLOCKER, DANTE EUGENIO

VASCO DE QUIROGA: LA UTOPIA HUMANISTA EN AMÉRICA

Como se sabe, debemos a Tomás Moro, tanto la primera “utopía” moderna (publicada en Lovaina a fines de 1516) como la potente y pregnante palabra que la nombra, la cual, luego, va a comenzar a ser aplicada retroactivamente a los antecedentes de que se nutre como así también a sus proyecciones posteriores para referirse, en general, a aquella peculiar perspectiva teórica y práctica que se orienta a la construcción de un mundo vital “otro”, esto es, radicalmente diferente de los que existen y han existido y “mejor” que todos ellos; por tanto, un mundo que fácticamente “no es” (y, en rigor, jamás ha sido), pero que contrafácticamente debería o, cuanto menos, merecería ser¹. Así, la perspectiva utópica conjuga un doble movimiento: uno dirigido contra el orden vigente, que se denuncia como desdichado e injusto; y otro realizado en pos de un orden “nuevo”, que se anuncia como superación del primero.

Este intento filosófico y político admite, a su vez, y de hecho se ha plasmado históricamente según diversos modos o modelos, siendo la célebre obra de Moro el referente “paradigmático” (en sentido kuhniiano) de uno de ellos, al que me quiero referir en este trabajo y que voy a llamar “humanista”². Este modelo, que tomo aquí como una especie de “tipo ideal” al estilo de Weber sólo a los efectos de su tematización, posee una serie de rasgos distintivos, de los cuales me interesa destacar los siguientes:

a) Humanismo: se trata, pues, de un proyecto centrado en la promoción de la “humanitas” en los múltiples sentidos que constituyen la riqueza polisémica del término en la época del Renacimiento, a saber: 1) la condición humana entendida como intrínsecamente “libre”, dotada de “dignidad” y merecedora, por ello, de un respeto incondicional; 2) el programa educativo de humanización, esto es, el encargado de desarrollar y llevar a plenitud las posibilidades propias de dicha condición; y 3) el sentimiento o actitud humanitaria, entendida negativamente como disminución o eliminación de la violencia y positivamente como solidaridad y benevolencia respecto de los seres humanos, en vistas de pertenecer con ellos a una comunidad cooperativa y pacífica. En esta actitud social alcanza, pues, su culminación el proceso formativo indicado en 2) y se cumple plenamente el trato debido a lo humano en el sentido 1). En *Utopía* la condición material de posibilidad sin la cual no podría darse la humanidad en este último sentido en que confluyen los dos anteriores será, por un lado, la eliminación de la propiedad privada y su sustitución por la propiedad común en que “todos” tienen igual acceso a “todo” (según el principio *omnia omnium*, todo es de o para todos, *omnia sunt communia*, todas las cosas son comunes, cf. Moro 1978: 63, 67 y 156) y lo distribuyen “según la necesidad” de cada uno; y, por otro, y como necesaria contrapartida, la obligación de que todos participen en la producción de dichos bienes a través del trabajo, el cual en estas condiciones no superaría las seis horas diarias. Sobre esta base material, que con la propiedad privada elimina toda forma de intercambio mercantil y el uso de dinero, se va a asentar, a su vez, un complejo mecanismo de asignación de responsabilidades políticas que tendrá como

1 He escogido esta caracterización de la utopía porque evita los dos extremos de un concepto demasiado amplio y uno demasiado estrecho. El primero la entiende fundamentalmente como un rasgo antropológico, es decir, un momento constitutivo de la “conciencia intencional” humana en general, siempre orientada a lo mejor; e, incluso, y correlativamente, como un rasgo ontológico, inherente al “ser” mismo (cf. Bloch 2007: 71-390). En el extremo opuesto encontramos, pues, un significado demasiado estrecho, restringido a un género literario especial del cual Utopía de Moro sería el primer exponente, luego imitado por otros: La Ciudad del Sol de Campanella, La Nueva Atlántida de Bacon, etc. (encontramos este sentido estrecho del término, por ejemplo, en Trousson 1975: 28). Si en el primer caso perdemos toda referencia a textos y formas de acción con caracteres específicos y determinados (como los que nos interesa analizar en esta oportunidad); el segundo, por su parte, presenta el inconveniente de que excluye textos tan significativos como la República de Platón debido a que se trata de una exposición del orden óptimo que no tiene la forma de un “relato”, sino, más bien, la de una dilucidación teórico-filosófica (acerca de estos múltiples sentidos de lo utópico y con referencia explícita al rango semántico que nos interesa recuperar aquí puede verse Neussüs 1971: pp. 16-17).

2 Tomo esta denominación de Serrano Gassent 2001: 43 ss., quien distingue la utopía “humanística”, caracterizada, entre otras cosas, por una concepción marcadamente secular del orden social y político, de la “milenarista”, cuyo fundamento y motivación son más bien de índole teológica y su concepción del poder, teocrática. Esta primera forma de utopía también ha sido llamada “clásica” (cf. Shklar 1982: 142-145, 149 y 153).

denominador común una intensa participación popular a través del voto y la consulta permanente en los asuntos importantes para la comunidad. En síntesis, *este* humanismo se sustanciará, pues, como un humanismo al mismo tiempo e inseparablemente republicano y comunista, por considerar que sus principios conducen necesariamente a y sólo pueden realizarse a condición de que haya una organización socio-económico-política de este tipo.

b) Representacionismo: a tal efecto, se diseña un mundo total cuyo contenido puede ser conocido y descrito positivamente, de modo cierto y con considerable exhaustividad y detalle.

c) Racionalismo: dicho ordenamiento es descubierto a través de una vía secular, que consiste en el análisis diagnóstico de la situación fáctica (en el caso de Moro, la Inglaterra tardo feudal y proto-capitalista de principios del siglo XVI) buscando las causas que dan cuenta de sus problemas y disfunciones y en la proyección a partir de allí de una alternativa superadora, todo ello según un procedimiento cuidadosamente dirigido por la razón, en cuanto facultad soberana que pone a su servicio los recursos de la experiencia y la imaginación.

d) Insularismo: el mundo así pensado es tendencialmente autosuficiente y, por eso, más o menos cerrado sobre sí mismo y separado del exterior (en Moro aparece la elocuente imagen de un territorio inicialmente unido al continente, pero, luego, convertido artificialmente en isla por decisión del rey Utopo).

e) Perfeccionismo: según la pretensión de su autor, dicho mundo está dotado de la máxima perfección y resulta, por ello, insuperable e inmejorable. Esta perfección se manifiesta objetivamente en la existencia de un “orden” (instituciones, leyes, etc.) en sumo grado “justo” y “conveniente”; y subjetivamente, y de modo correlativo, en la máxima “felicidad” de sus ciudadanos.

f) Clasisismo, en el doble sentido de que la construcción utópica se inspira en la Antigüedad clásica, sobre todo en Platón, tomándolo como referente a ser imitado; y de que sobre esta base se define un criterio o norma para evaluar las diversas concreciones fácticas.

g) Universalismo: el modelo así definido es válido “para todos” los sujetos (cf. Moro 1978: 160), en todo tiempo y en todo lugar.

h) Elitismo: tanto su captación teórica como su instauración práctica estarán a cargo de un sujeto privilegiado, con condiciones destacadas para el conocimiento y, por ello, para la acción, el cual encarna un punto de vista imparcial y autónomo, más o menos externo respecto de la situación que se intenta comprender o en la que se quiere intervenir. En el caso de *Utopía* este lugar estaría ocupado por Moro mismo como hombre de “letras” capaz de diseñar discursivamente el “estado óptimo de una república” y, al interior del espacio de la obra, el rey Utopo, conquistador del territorio de lo que luego será la isla de Utopía y que edificará allí con sus pobladores esta comunidad perfecta.

Ahora bien, Moro no desconoce las serias dificultades planteadas por las condiciones fácticas de la Europa de su época a la realización de semejante programa racional. E interpreta el impedimento de fondo como “soberbia” (cf. Moro 1978: 160) y “codicia”, una disposición subjetiva que se expresa en instituciones y formas de interacción social, las cuales, a su vez, propician y refuerzan esa misma disposición subjetiva. Así, pues, en medio de esta situación de soberbia institucionalizada cabría más “desear” que “esperar” (cf. Moro 1978: 162) ver efectivamente realizado el modo de vida de los utopienses al menos en un futuro cercano. Sin embargo, lo que valía para el mundo europeo podía no aplicarse al mundo americano, recientemente descubierto, el cual, por otra parte, habría sido una de las fuentes de inspiración de la obra de 1516 (cf. Borges 1995).

En efecto, el 30 de diciembre de 1530 arribaba a la Nueva España el licenciado Vasco de Quiroga y lo hacía como “oidor” de la Segunda Audiencia, cuya constitución era ansiosamente esperada por los locales. Su cometido prioritario era delicado y exigente: debía juzgar el desempeño

de los integrantes de la Primera Audiencia que le había precedido y que había sido objeto de serias acusaciones tanto por parte de españoles como de indígenas; debía hacer justicia con los casos de derechos vulnerados por la misma, es decir, debía en lo posible resolver y reparar los graves atropellos cometidos sobre la población local, sobre todo indígena; debía, de esta manera, tomar las medidas necesarias para la “pacificación” de la región, puesto que los abusos de la Primera Audiencia habían dado lugar a rebeliones por parte de la población indígena que comprometían la normal continuidad de la empresa española en América; y, asimismo, debía llevar a cabo una “descripción” general de la situación, es decir, una caracterización de los actores y factores allí operantes en vistas de diseñar políticas tendientes a disminuir la conflictividad y reencauzar la conquista. Nuestro personaje va a cumplir comprometida y eficazmente las primeras tareas y ello le servirá de insumo para lo que constituirá su mayor aportación: la interpretación y diagnóstico del mundo americano y, a partir de allí, la propuesta de soluciones.

¿Cómo retrata nuestro autor la situación en que se encontraba la población americana bajo la dominación española? Sostendrá categórica y sumariamente que estaban siendo víctimas de la máxima

“crueldad e inhumanidad, e sin ninguna contradicción e resistencia de parte de estos miserables, que no la saben ni osan tener, porque los temen, acatan y obedecen como a dioses o como a tiranos; que todo, al fin, es una fuerza e violencia e tiranía [...] Rapiñas, robos, fuerzas, opresiones, tomas e violencias, tomándoles, talándoles y comiéndoles y destruyéndoles lo que tienen, y casas e hijos y mujeres, sin ellos saber ni entender ni aun merecer por qué; y demás desto, la miserable y dura captividad en que nosotros los españoles los ponemos [...] para echarlos en las minas, donde muy en breve mueran mala muerte, y vivan muriendo y mueran viviendo como desesperados, y en lugar de aprender la doctrina, deprendan a maldecir el día en que nacieron y la leche que mamaron” (Quiroga 1992: 68-69 y 117). Así, el despojo de todo lo suyo y el atropello sistemático a sus personas culmina con el despojo de su propia libertad; de modo que tras quitarles todo finalmente “les sacan las vidas y la sangre y les destruyen las almas” (cf. Quiroga 1992: 190) en la “total perdición”, el “infierno” y la “sepultura” de las minas (cf. Quiroga 1992: 67, 70 y 122) a donde van a parar “a título de esclavos sin serlo más que yo” (Quiroga 1992: 68).

Por otra parte, aquellos que han logrado huir y evitar, así, este terrible destino, se han refugiado en los montes donde logran sobrevivir a duras penas alimentándose de raíces, yerbas, mosquitos y gusanos, viviendo “solos y derramados” y quedando a merced de nuevos agravios y abusos (cf. Quiroga 1992: 85-86). Asimismo, el exterminio en las minas y en las guerras de quienes se han rebelado defensivamente y fueron derrotados, han llenado la tierra de huérfanos, que “andan por los tianguetz e calles a buscar de comer lo que dexan los puercos y los perros, cosa de gran piedad de ver y estos guerfanos y pobres son tantos, que no es cosa de se poder creer si no se vee” (Quiroga 1992: 58).

Sin embargo, considera nuestro autor, “aun está la cosa a tiempo de poderse remediar; lo que no pienso estará, si mucho se tarda” (Quiroga 1992: 215). Si bien está cerca el punto de no retorno en que la empresa española conduzca a la total destrucción³ de este Nuevo Mundo, con todo aún es posible revertir este proceso de franca deshumanización para convertirlo en un proyecto de humanización. Habrá, pues, para ello que generar las condiciones objetivas que hagan posible que esta humanidad americana, por un lado, quede a resguardo de la violencia sistemática (y sistémica) de la que eran víctima por parte de los conquistadores; y, por otro, pueda subjetivamente sostenerse, desarrollarse y, en definitiva, realizarse plenamente. Y, a juicio de

³ Es recurrente en su diagnóstico y pronóstico de la situación americana la advertencia de que si la conquista no modifica su rumbo iba a ir a parar inexorablemente a la destrucción del mundo indígena, lo cual, a su vez, haría imposible también la permanencia de los españoles: “Esto digo, porque al cabo por estas malicias e inhumanidades, esto de esta tierra temo se ha de acabar todo, que no nos ha de quedar sino el cargo que no tiene descargo ni restitución ante Dios [...] y la lástima de haberse asolado una tierra y nuevo mundo como éste [...] Pues es muy cierto que acabados [...] los indios [...], también juntamente con ellos todo lo desta tierra, que depende de la conservación dellos, se acaba; porque sin indios ninguno en ella se puede ni podrá conservar ni aun sabe ni puede vivir” (Quiroga 1992: 83 y 124). Por tanto, el proyecto de conquista así planteado no resulta sostenible o sustentable: “No se hallará que los naturales se puedan sustentar sustentándose esto ni sustentarse esto sustentándose los naturales” (Quiroga 1992: 183).

nuestro autor, las tentativas de solución jurídicas e institucionales propuestas por la Corona eran insuficientes (y, a veces, incluso, contraproducentes) por su falta de radicalidad y su parcialidad. No serían, pues, sino “piezas y remiendos de leyes y ordenanzas, que [...] por tapar un agujero, hacen ciento, y por deshacer una gotera hacen cuatro [...]; y por cortar un inconveniente nacen siete o ciento, como cabezas de hidra” (cf. Quiroga 1992: 201).

Si se quiere hallar y aportar un “remedio” genuino y eficaz se deberá, entonces, “proveer y ordenar las cosas de nueva manera [...], fundir la cosa de nuevo” (cf. Quiroga 1992: 99 y 202), justamente en vistas de refundarla, construyendo sobre una base “nueva”, es decir, totalmente diferente de la anterior y las anteriores⁴. Dicho remedio procederá más de un hallazgo (que considera providencial) que de una invención propia y original. En efecto, lo tomará de Tomás Moro, en quien verá un “varón ilustre y de genio más que humano, [...] como inspirado del Espíritu Santo” (Quiroga 1992: 228), cuyo mérito había consistido en “proponer, alegar, fundar y probar por razones” (Quiroga 1992: 245) un “estado de república” al que cabía considerar no sólo como el mejor en términos absolutos, sino, además, como el más “útil” y “necesario” en la situación descrita y, por si esto fuera poco, “el más fácil” de realizar en ese contexto.

Así, ya en 1531 Vasco de Quiroga propondrá a las autoridades españolas residentes en la península la creación de “pueblos nuevos” y “repúblicas nuevas”, que él llamará “pueblos hospitales”⁵, para referirse a comunidades autosustentadas y autogestionadas, compuestas íntegramente por indígenas, destinadas a la acogida y cuidado de los mismos, regidas por españoles y situadas en lugares más o menos “apartados” de las poblaciones ya existentes. Pocos meses después, tras la recepción de un tibio y receloso permiso del Consejo de Indias, nuestro personaje realizaba la compra del primer predio e iniciaba la construcción de su experimento social, costeándolo con su propio salario. De esta manera, el 14 de septiembre de 1532 tenía lugar la fundación formal del primer pueblo hospital, Santa Fe de los Altos, ubicado en las afueras de la ciudad México, que será seguido exactamente un año después por Santa Fe de la Laguna, junto al lago de Pátzcuaro en la región de Michoacán y por Santa Fe del Río, en las orillas del río Lerma, varios años después, en 1539.

La estructura y el modo de vida de dichos pueblos reflejará, pues, hasta en detalles realmente finos el ordenamiento planteado por Moro en *Utopía*, apartándose del modelo sólo en algunos aspectos o por resultar irrealizables (como el sistema total de penas, dado que los pueblos hospitales no eran estados autónomos con su propio derecho penal y facultades punitivas de esta índole), o por ser incompatibles con la doctrina católica (como el divorcio y la eutanasia) o porque, teniendo en cuenta las circunstancias, don Vasco optaba por una solución que consideraba más conveniente (como la edad requerida para casarse)⁶. Con todo, la fisonomía global de estas construcciones y los principios fundamentales que le daban sentido eran de inspiración inequívocamente moreana.

La propiedad era comunal “sin poderse enajenar, ni conmutar, trocar ni cambiar en otra cosa alguna, y sin salir de él en tiempo alguno, ni por manera otra alguna que sea, o ser pueda [...] cosa alguna, que sea raíz” (Quiroga 1992: 268) y esta institución era tenida enfáticamente como la

⁴ Resulta importante advertir que, cuando nuestro autor pretende proponer una solución “nueva”, superadora de lo precedente, no se refiere sólo a las situaciones de injusticia generadas por los propios españoles y los intentos de la corona por resolverlas; sino también a la condición en que se encontraba la población autóctona antes de la llegada de los conquistadores. En efecto, según él interpreta, “entre éstos no había reinado ni señorío ni subcesión ni posesión legítima ni razonable, sino tiranía” (Quiroga 1992: 109); ya que, aún en los casos en que había “policías” (sinónimo aquí de regímenes u ordenamientos políticos), éstas eran “serviles y malas, si policías se pueden llamar, las cuales, no por libre albedrío ni con paternal regimiento son guiadas [...], sino como por fuerza traídas con yugo despótico y servil” (Quiroga 1992: 94). El ejemplo recurrente y paradigmático de tirano “adorado e tenido y reverenciado, no como hombre humano, de gente libre, sino casi como dios de gente captiva, opresa y servil” (Quiroga 1992: 95) será Moctezuma. Este tipo de comportamiento será tomado, pues, por nuestro autor como un claro índice de “barbarie”.

⁵ El calificativo de “hospital” no hace referencia sólo ni en primer lugar a la función de cuidado de los enfermos, sino en un sentido más amplio y fundante al ejercicio de la “hospitalidad” en todas sus formas (cf. Warren 2015: 7-8).

⁶ Acerca de las notables coincidencias y menores diferencias entre uno y otro esquema puede verse, en primer lugar, el trabajo pionero de Zavala 1965 y asimismo Warren 2015: 42-50.

condición material de posibilidad de la existencia y la vida de estas comunidades, “porque si de otra manera fuese se perdería esta buena obra, [...] y no se podría por largo tiempo sustentar, ni conservar esta Hospitalidad, [...] apropiándolo cada uno para sí lo que pudiese, y sin cuidado de sus prójimos, como es cosa verosímil que sería, y se suele hacer por nuestros pecados, y por falta de semejante policía, y concierto de República, que es procurar lo propio, y menospreciar lo común” (Quiroga 1992: 268). El trabajo era obligatorio para todos (como exigencia básica de justicia), al tiempo que era “poco, y moderado”, no excediendo las seis horas diarias (cf. Quiroga 1992: 266, 267 y 281); y se llevaba a cabo de modo rotativo, dos años en el campo, dedicados a la agricultura, “oficio común” a todos, y dos años en la zona urbana, en que se desempeñaban los demás oficios “útiles y necesarios a la República del Hospital” (cf. Quiroga 1992: 265 y 273).

Los bienes así producidos eran distribuidos entre los miembros de la comunidad “según su calidad, y necesidad, manera, y condición lo haya menester para sí [...], de manera, que ninguno padezca en el Hospital necesidad” y todos tengan acceso a todo “lo necesario, y honesto en abundancia” (Quiroga 1992: 267). La base de la estructura social era la familia extensa, integrada por “hasta ocho, o diez, o doce casados”, presidida por el más anciano (llamado “padre de familia”) y con una clara preeminencia del género masculino sobre el femenino (cf. Quiroga 1992: 271 y 277). Finalmente, por ceñirme a los aspectos estructuralmente más relevantes, todos los miembros del Hospital divididos en cuatro partes o en forma unitaria elegían cuatro candidatos, entre los cuales, a su vez, los padres de familia escogían por voto secreto al “principal”, la máxima autoridad hacia adentro del Hospital, cuyo mandato duraba entre tres y seis años (sin posibilidad de reelección). Asimismo elegían tres o cuatro “regidores”, con mandatos anuales, los cuales debían reunirse cada tres días con el principal (participando, además, en estas reuniones o “ayuntamientos” dos padres de familia en representación del pueblo), a fin de ocuparse del gobierno de la comunidad. Las decisiones tomadas según este procedimiento debían, a su vez, ser puestas en conocimiento y contar con el acuerdo del rector, un presbítero español, que en vida de Vasco de Quiroga era designado directamente por él.

Los beneficios de la aplicación de este ordenamiento eran para nuestro autor múltiples e incomparablemente mayores que los de cualquier otro. Garantizaba la protección y conservación material de los indígenas (e, incluso, de los españoles) por la “abundancia” de bienes que generaba y la “equidad” con que los distribuía; conducía a un estado de paz y concordia entre todos; no “agraviaba” sus “derechos” y libertades, sino, por el contrario, los reconocía y reordenaba y, al hacerlo, los potenciaba (cf. Quiroga 1992: 69, 115 y 116); creaba las condiciones óptimas para la “instrucción” de estos pueblos en “buenas costumbres” y para su “conversión” al Cristianismo (en que residía según la bula de Alejandro VI el fundamento legitimador del derecho de España sobre América); y, por si esto fuera poco, esta forma de vida a todas luces “imposible” de realizar en Europa debido a la soberbia y la codicia (cf. Quiroga 1992: 99, 227 y 241) enquistada en sus costumbres e instituciones, resultaba, a juicio de nuestro autor, no sólo posible en América, sino, incluso, “más fácil que otra alguna que se puede dar” (Quiroga 1992: 235).

¿Pero a qué se debía esta confianza aparentemente desmesurada de nuestro autor en la plena factibilidad de su proyecto, lo cual, según declara, había sido refrendado de modo reiterado por su “experiencia” (cf. Quiroga 1992: 104 y 241)? Fundamentalmente, en los caracteres de la población americana que, como repite una y otra vez, serían, entre otros, la ausencia de soberbia y codicia, el desapego respecto de las riquezas, la simplicidad, la paciencia, la humildad, la mansedumbre, la serenidad, la obediencia y la docilidad (cf. Quiroga 1992: 57, 82, 89, 104, 117, 158, 203, 215, 217, 218, 222, 224, 226 y 269). Esto los convierte en “tabla rasa” en la que todo está aún por escribirse y en “cera blanda [...] para todo cuanto della hacerse quisiere” (Quiroga 1992: 219, cf. 58 y 202); en suma, en “material” humano inmejorable para la construcción de este mundo nuevo, que Vasco de Quiroga llega, incluso, a pensar como una “Iglesia nueva” y “renaciente”, superadora de la decadencia y corrupción de la “envejecida Iglesia” europea, a través de un retorno y restauración de la “Iglesia primitiva” (cf. Quiroga 1992: 186, 192, 193, 203, 225 y 227).

Recapitulando, encontramos claramente presentes en la obra quiroguiana los rasgos propios de la perspectiva utópica, esencialmente orientada a la construcción de un mundo “nuevo”; y esto se da, además, con un doble desplazamiento respecto de Tomás Moro, en quien se inspiraba: por un lado, de la teoría a la praxis; y, por otro, del espacio europeo (en que se juzga dicha realización como “imposible”) al espacio americano (en que las “nuevas” condiciones halladas abrirían nuevas posibilidades para la acción). Asimismo, encontramos presentes todos los caracteres que definían el tipo o modelo de utopía que nos interesaba abordar. En primer lugar, hemos advertido hasta qué punto toda la empresa quiroguiana estaba animada por una tendencia humanista que planteaba la exigencia de respeto incondicional a la población indígena en su “dignidad” en cuanto hombres “libres” y se proponía generar las condiciones que promovieran el desarrollo y pleno ejercicio de dicha libertad en el seno de una comunidad emancipada, pacífica y unida por vínculos de cooperación y solidaridad. En esta búsqueda irá a parar a la célebre obra de Moro en la que verá una solución cabal a su problema; esto es, una representación “cierta” (cf. Quiroga 1992: 104) del mundo a edificar, lo cual se debe al procedimiento al que apela y, en definitiva, a la fuente de la que mana: la “razón” (cf. Quiroga 1992: 245). Se tratará, además, de un mundo “insular”, regido internamente por principios radicalmente diferentes a los del entorno y que tiende a prescindir tanto como sea posible del mismo en pos de alcanzar la mayor autosuficiencia. Los principios de dicho mundo son, pues, los de un republicanismo comunista. Dicha forma de vida es vista por nuestro autor como “la mejor de las mejores que he visto” (Quiroga 1992: 235) y precisamente en atención a esta perfección insuperable expresará su voluntad de que “no permitan hacerse en ello otra cosa ni novedad ni conmutarse en otra obra pía que sea o ser pueda en tiempo alguno, pues con dificultad se podrá hallar otra cosa más pía ni mejor” (Quiroga 1992: 303). El índice inequívoco de esta perfección residirá, pues, por una parte, en su “utilidad” (cf. Quiroga 1992: 56) para resolver las múltiples dificultades planteadas en el mundo americano y en su capacidad de garantizar un sistema distributivo de la máxima “equidad” y “justicia” (cf. Quiroga 1992: 234, 235 y 243); y, por otra, y correlativamente, en su eficacia para hacer posible la máxima “felicidad” de sus miembros, la cual consiste en “gozar de todo y que gozasen todos” (Quiroga 1992: 96, cf. 199).

Veámos, además, cómo esta concreción óptima se inspiraba retrospectivamente en una realización tomada como ejemplar (en este caso, la Iglesia Primitiva, que se pretendía restaurar) y podemos inferir también que poseía ella misma carácter modélico o para replicarla o para juzgar a partir de ella el mayor o menor valor de las diversas construcciones en el Nuevo Mundo. De este modo, poseía también para nuestro autor alcance “universal” (cf. Quiroga 1992: 84), lo cual significaba tanto que permitía solucionar cabalmente todos los problemas como que *de derecho* valía para la totalidad de los sujetos (al menos los del Nuevo Mundo) y sería posible y deseable, entonces, que el proyecto se extendiera *de hecho* a todos ellos como forma de organización global del mundo americano. Finalmente, resulta muy significativo el estatuto que Vasco de Quiroga asignaba a la población indígena, destinataria de su obra: el de una “materia” (cf. Quiroga 1992: 195) maleable que recibe pasivamente la acción cuasi-demiúrgica de un sujeto eminente y soberano, esto es, en primer lugar, él mismo como representante de la cultura europea, que “les traía verdad, salud y salvación, y provecho para los cuerpos y para las almas” (Quiroga 1992: 89). Queda claro, entonces, que el humanismo quiroguiano y su obra va a constituir más una forma alternativa *de* conquista (y una ciertamente muy valiosa y original, cf. Todorov 1998: 204-206) que una alternativa *a* la conquista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bloch, Ernst (2007): *El principio esperanza* [1]. Madrid: Trotta
- Borges, Pedro (1995): “La inspiración americana de la utopía de Tomás Moro”. En: *Mar Oceano: Revista del Humanismo Español e Iberoamericano*, N° 2, pp. 91-111.

Moro, Tomás (1978): *L'Utopie de Thomas More*. Edición bilingüe de André Prévost. Paris: Mame.

Neussüs, Arnheim (1971): *Utopía*. Barcelona: Barral.

Quiroga, Vasco de (1992): *La utopía en América*. Edición de Paz Serrano Gassent. Madrid: Historia 16.

Serrano Gassent, Paz (2001): *Vasco de Quiroga: Utopía y derecho en la conquista de América.*, Madrid: FCE.

Shklar, Judith (1982): “Teoría política de la utopía: de la melancolía a la nostalgia”. En: Manuel, Frank E. (ed.): *Utopías y Pensamiento Utópico*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 139-154.

Trousson, Raymond (1975): *Voyages aux pays de nulle part*. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelles: Ed. de la Université de Bruxelles.

Warren, J. Benedict (2015): *Vasco de Quiroga y sus pueblos hospitales de Santa Fe.*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Zavala, Silvio (1965): “La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España”. En: Zavala, Silvio: *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Porrúa, pp. 8-40.

**EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR:
ALTERNATIVAS PARA PENSAR EL CONOCIMIENTO
EN CONTEXTOS COMPLEJOS**

WHEELER, CRISTINA INÉS
AÑAÑOS, DIEGO
SILVA, GUSTAVO

EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR: ALTERNATIVAS PARA PENSAR EL CONOCIMIENTO EN CONTEXTOS COMPLEJOS

“....sólo es posible crear nuevos marcos
conceptuales y analíticos sobre la
base de los procesos que generan la
necesidad misma de crearlos”
(Boaventura de Sousa Santos)

I. NOTAS INICIALES

Consideramos que parte de los problemas que atraviesan las ciencias sociales para generar un pensamiento que permita discutir los problemas actuales de nuestras sociedades y a su vez pensar alternativas de cambio, tiene que ver con la persistencia de matrices que no dan cuenta de la realidad latinoamericana. Sin duda es una de las mayores preocupaciones que los científicos sociales deben abordar. Tanto desde un pensamiento político, como desde la mirada filosófico epistemológica, se han ensayado respuestas. Cuántas de ellas serán aportes fecundos para transitar hacia una sociedad inclusiva es una respuesta que aún no tenemos.

El pensamiento latinoamericano ha sido moldeado desde matrices que, si bien proponen alternativas a las miradas tradicionales, parecen insuficientes para pensar la sociedad y sus modos de construcción política.

La problemática planteada en este Simposio refiere a una particular mirada, que desde la teoría crítica actual se sostiene, y que gira en torno a cómo resignificar las posibilidades del marxismo e incorporar una propuesta en la cual el proceso de construcción de conocimiento esté relacionado con la capacidad de interacción y reconocimiento que los actores sociales estén dispuestos a construir.

Desde el plano ético la propuesta de la teoría crítica incorpora posibilidades de construcción colectiva, integración y reforzamiento del lazo social, tal como planteaba Durkheim. La duda se instala en la posibilidad real de organizar la vida social atendiendo a valores apreciados tales como la solidaridad, el reconocimiento del otro, entre otros, en un mundo que se sostiene sobre otros valores que están en pugna con los anteriores.

La discusión frankfurtiana actual interpela a esta sociedad pero no parece ser una respuesta suficientemente sólida como para pensar alternativas. Aporta para la reflexión pero no necesariamente para la praxis que permitiría la transformación de la realidad.

Göran Therborn (1972) plantea que una de las limitaciones de la propuesta de la teoría crítica se ubica en la dificultad para poner en funcionamiento la esfera de lo político entendido no como intercambio lingüístico sino como esfera de disputa de intereses.

El pensamiento social y político latinoamericano actual tiene las mismas dificultades y limitaciones que el europeo para pensar la realidad compleja que nos toca vivir. Sin embargo, destacamos dos miradas que se cruzan. Es así como encontramos la mirada eurocéntrica, que proviene del marxismo clásico y sus posteriores resignificaciones, y también encontramos el aporte de autores que, proviniendo de esa matriz, sugieren una

lectura en clave americanista. La pregunta que nos hacemos es si es suficiente plantear la necesidad de una nueva matriz de pensamiento y si ese fuera el caso, nos preguntamos si dicha matriz puede garantizar una explicación más adecuada de la realidad social que permita producir las transformaciones necesarias.

En este sentido Boaventura de Sousa Santos, Doctor en Sociología del Derecho y Director del centro de Estudios de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, ha dedicado buena parte de su obra a reflexionar sobre las prácticas cognitivas de las clases, pueblos y grupos sociales históricamente excluidos y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo global. Nos dedicaremos en el presente trabajo a tomar la propuesta del autor en relación con el conocimiento y sus prácticas. Para ello instala el concepto de **epistemologías del sur**, basado en algunas ideas principales que viene desarrollando desde hace varios años en diálogo con la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt en su visión original. La propuesta del autor es reflexionar creativamente sobre la realidad latinoamericana reconstruyendo y formulando alternativas legítimas para producir una sociedad más justa y más libre.

Una de las ideas rectoras dentro de la obra de Sousa Santos es cómo repensar la teoría crítica y fundamentalmente la relación entre teoría y práctica.

El contexto histórico en el cual escribe lo define como el postcapitalismo, aunque no sabe bien cómo evolucionará en el tiempo. (Ej. Venezuela, Ecuador, Bolivia). Queda claro que en este contexto la alternativa del socialismo ya no existe, al menos a corto o mediano plazo.

En el contexto histórico actual se parte de una profunda crisis de la teoría crítica eurocéntrica que puede caracterizarse de la siguiente manera:

- Vivimos en un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles.
- Hay grandes contradicciones que marcan una relación entre lo urgente y la sensación de que los cambios deben ser civilizatorios (de largo plazo). El cambio es de mentalidad.
- La teoría crítica, plantea Sousa, perdió los sustantivos y se quedó con los adjetivos. Ej: desarrollo/desarrollo democrático sostenible.
- Existe una relación fantasmal entre teoría y práctica. (Sousa 2010)

A lo dicho anteriormente debemos agregar que el pensamiento frankfurtiano actual representado por Habermas y Honneth, si bien reivindica la función crítica de la teoría, ha desplazado la posibilidad de transformación anclada en el trabajo hacia formas ligadas a la acción comunicativa y al reconocimiento que de alguna manera diluyen la acción de transformación. Ni la acción comunicativa ni la teoría del reconocimiento abren el acceso a una esfera emancipatoria en términos de acción política.

En este sentido coincidimos con Ramón Grossfoguel¹ considerando que la obra de Sousa Santos constituye una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales y sugiere recuperar su trabajo sobre teoría crítica descolonial producido desde Europa en un diálogo crítico con el pensamiento del sur global.

¹ Grossfoguel es un sociólogo puertorriqueño nacido en 1956.

II. ¿QUÉ PLANTEAN LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR?

Boaventura de Sousa Santos propone que las epistemologías del sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos científicos y no científicos y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento. Por esa razón son varias epistemologías y no una sola. Parte de la premisa de la desnaturalización de la diferencia y de un sur no geográfico, sino metafísico: el sur antiimperial. La pregunta es ¿qué aporta esta mirada respecto a la epistemología tradicional?

Un primer aspecto parte de considerar que la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo. Considera a la diversidad como constitutiva del mundo e infinita. Existen diferentes maneras de pensar, de sentir, de actuar, por ende existen diferentes concepciones del tiempo.

Esta diversidad no está contemplada, permanece invisible en los espacios de formación. Pone el ejemplo de las economías solidarias y el poco espacio que tienen en la enseñanza de la economía. Si se acuerda en esta diversidad hay que considerar que no puede ser monopolizada por una sola teoría general.

De Sousa Santos (2009:31) está convencido que el modelo de racionalidad científica está en crisis. Dice el autor:

“esta crisis es no sólo profunda sino irreversible...estamos viviendo un período de revolución científica que se inició con Einstein y la mecánica cuántica y no se sabe aun cuando acabarán y las señales tan sólo nos permiten especular acerca del paradigma que emergerá de este período revolucionario pero que, desde ya, se puede afirmar con seguridad que se colapsarán las distinciones básicas en que se basan los paradigmas precedentes”

La crisis del conocimiento, o mejor dicho del paradigma moderno de conocimiento, es una de las resultantes de las promesas incumplidas de la modernidad. Boaventura de Sousa Santos, en su crítica al paradigma moderno, instala la necesidad de repensar nuestras ideas respecto al conocimiento:

“La ciencia no descubre, crea y “el acto creativo protagonizado por cada científico y por la comunidad científica en su conjunto ha de conocerse íntimamente antes que conozca lo que con él se conoce de lo real. Los presupuestos metafísicos, los sistemas de creencias, los juicios de valor no están antes ni después de la explicación científica de la naturaleza o de la sociedad. Son parte integrante de esa explicación. La ciencia moderna no es la única explicación posible de la realidad y ni siquiera alguna razón científica habrá de considerarse mejor que las explicaciones alternativas de la metafísica, de la astrología, de la religión, del arte o de la poesía.....La explicación científica de los fenómenos es la autojustificación de la ciencia en cuanto fenómeno central de nuestra contemporaneidad. La ciencia es, así, autobiográfica.” (2009:54)

El análisis precedente es compartido por varios autores. Pensemos que Paul Feyerabend ya por la década del setenta del siglo XX, ponía en discusión la racionalidad de la ciencia y la incapacidad de la misma para sostener criterios de científicidad que acentuaran la elección por un modo particular de producir conocimiento en contra de otros modos. Lo que introduce de Sousa Santos tiene que ver con la posibilidad de construir otro tipo de racionalidad científica que sea profundamente histórica, pero que no parta de la historia universal de occidente. Todo un desafío para el pensamiento latinoamericano actual.

En el primer Capítulo de *Una epistemología del Sur* denominado “Un discurso sobre las ciencias”, expone los rasgos de la crisis del paradigma dominante de la ciencia moderna (cuya base nuestro autor sitúa en la preponderancia de polaridades binarias o dicotómicas:

sujeto-objeto, mente-materia, naturaleza-sociedad, ciencias-humanidades, etc., en que se plasma la ruptura con el sentido común), y el rumbo que parece estar siguiendo su transición. Santos señala también las sendas en que discurre el paradigma emergente: disolución de la divisoria entre conocimiento científico natural y conocimiento científico social, revaloración del conocimiento local como conocimiento total y del conocimiento como autoconocimiento y, por último, postulación de la ciencia como nuevo sentido común, pero de carácter menos mistificador y más emancipatorio. En este mismo capítulo, califica su propuesta como un “conocimiento prudente” para “una vida decente” (2009:40). Es un paradigma que emerge en el campo del conocimiento y en el campo social.

Dedica, en este capítulo, varias páginas para presentar el paradigma emergente. Lo hace considerando las siguientes tesis:

1. La distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales dejó de tener sentido y utilidad. El conocimiento del paradigma emergente tiende a ser un conocimiento no dualista, un conocimiento que se funda en la superación de las distinciones tan familiares y obvias que hasta hace tiempo considerábamos insustituibles tales como naturaleza-cultura, natural-artificial, vivo-inanimado, mente-materia, observador-observado, subjetivo-objetivo, colectivo-individual, animal-persona. Es interesante como de Sousa plantea que algunas disciplinas pusieron en cuestión estas dicotomías (la Antropología, la psicología, la geografía) y es muy interesante hacer el seguimiento de lo ocurrido en ellas.

La necesaria reflexión acerca de las condiciones epistemológicas y metodológicas del conocimiento científico y social implica considerar que lo que habrá de ellas en el futuro será lo que haya resistido a la separación sujeto-objeto y lo que haya preferido la comprensión del mundo- a la manipulación del mundo.

2. Todo el conocimiento es local y global: se constituye alrededor de temas concretos con proyectos de vidas locales, la fragmentación posmoderna no es disciplinar sino temática. De Sousa Santos ensaya en este punto una crítica a la hiperespecialización y en esto coincide con otros autores como por ejemplo Wallerstein. También es interesante resaltar que la ciencia del paradigma emergente es traductora lo que permite utilizar conceptos fuera de su contexto de origen. Otro punto a considerar es el carácter relativamente ametódico del conocimiento (transgresión metodológica)

3. Todo conocimiento es autoconocimiento: el conocimiento científico resubjetivizado enseña a vivir y se traduce en un saber práctico. Es un conocimiento comprensivo e íntimo.

4. Todo conocimiento científico busca constituirse en sentido común: el punto en discusión es que el fundamento del estatuto privilegiado de la racionalidad científica no es en si mismo científico. La ciencia moderna produce conocimientos y desconocimientos. Si hace del científico un ignorante especializado hace del ciudadano común un ignorante generalizado. Rehabilitar el sentido común.

El procedimiento de trabajo de este paradigma es la sociología de las ausencias (de Sousa, 2005, 151-152) y la sociología de las emergencias. Es un doble trabajo intelectual sobre el presente como pasado incompleto y como un presente incumplido que se orienta a ampliar el horizonte de posibilidades y alternativas de futuro.

No puede ampliarse el horizonte de posibilidades sin ampliar el horizonte de inteligibilidad. ¿Cómo se desarrolla el horizonte de inteligibilidad? A través de dos procedimientos: ecología de los saberes y traducción intercultural. Analicemos estos conceptos.

III. SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS: CRÍTICA DE LA RAZÓN INDOLENTE

La sociología que propone de Sousa Santos es una herramienta para descolonizar las ciencias sociales y apartar su rasgo eurocéntrico.

“No basta con proponer otro tipo de ciencia social. Es necesario, pues, proponer un modelo diferente de racionalidad. Sin una crítica de dicho modelo de racionalidad occidental dominante al menos desde hace dos siglos todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito (De Sousa Santos: 2009, 99-100)

El modelo de racionalidad imperante, responde a juicio del autor, a una razón indolente. Para cambiar este modelo de racionalidad propone una razón cosmopolita. Esta razón cosmopolita está fundada en tres procedimientos:

1. Sociología de las ausencias (expandir el presente)
2. Sociología de las emergencias (contraer el futuro)
3. Traducción (para crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad).

Analicemos el concepto de razón indolente. La indolencia de la razón se da bajo cuatro formas diferentes:

1. La razón impotente: no se ejerce porque considera que nada puede hacer contra una necesidad exterior a ella misma
2. La razón arrogante: se imagina incondicionalmente libre y no tiene que mostrar esa libertad.
3. La razón metonímica: se reivindica como el único tipo de racionalidad
4. La razón proléptica: no piensa el futuro porque lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal e infinita del presente.

La indolencia de la razón se manifiesta en la resistencia al cambio y en la capacidad para transformar intereses hegemónicos en conocimientos verdaderos. Por eso es necesario establecer una crítica para cambiar la razón que preside los conocimientos y la estructuración de los mismos.

La crítica de Santos se centra fundamentalmente en las dos últimas formas de la razón indolente. La razón metonímica se define por su ansia de totalidad y por ello toma la parte por el todo, es decir, toma un determinado conocimiento localizado (el pensamiento moderno occidental) como el todo, como el único conocimiento existente. Como consecuencia de este modelo de racionalidad, el presente, lo que existe, queda reducido a lo que la mirada de la modernidad occidental puede ver, restringiéndose así enormemente el concepto de presente. La razón metonímica ha producido como inexistentes a otras modernidades a través de cinco lógicas diferentes: 1) la monocultura del saber científico como único saber verdadero y riguroso; 2) la monocultura del tiempo lineal, según la cual la historia tiene un sentido y dirección únicos que se reflejan en las ideas de progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento y globalización; 3) la lógica de la clasificación social, es decir, de la distribución de las poblaciones por categoría que naturalizan jerarquías; 4) la lógica de lo universal y lo global como escala dominante; y 5) la lógica productivista y de crecimiento económico.

Estas cinco lógicas de producción de inexistencia y, por consiguiente, de contracción del presente, son desafiadas por la razón cosmopolita de De Sousa Santos a

través de la sociología de las ausencias, que opera a través de cinco ecologías que persiguen ampliar el mundo y dilatar el presente:

- 1) la ecología de los saberes, que parte de la base de que existen varios saberes y que todos ellos, a pesar de su vocación de completud, son incompletos;
- 2) la ecología de las temporalidades, según la cual la noción de tiempo lineal no es más que una forma determinada de comprender el paso del tiempo, que coexiste con otras, como el tiempo circular, el tiempo cíclico, el tiempo glacial, la doctrina del eterno retorno,
- 3) la ecología de los reconocimientos de los agentes de las experiencias sociales mediante el principio de igualdad y el principio de respeto de las diferencias;
- 4) la ecología de las transescalas, es decir, recuperar aspiraciones universales ocultas y defenderlas mediante articulaciones translocales a nivel mundial;
- 5) la ecología de las productividades, que da validez a formas alternativas de organización económica basadas en objetivos como la participación democrática, la sostenibilidad ambiental, la equidad social, racial, étnica y cultural, o la solidaridad transnacional.

A la razón metonímica agreguemos la razón proleptica que es la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo local (de Sousa Santos: 2009, 126). Una mejor descripción de razón proleptica aparece en el siguiente párrafo:

“Prolepsis es una figura literaria, muy vista en las novelas, donde el narrador sugiere claramente la idea de que conoce bien el fin de la novela pero no va a decirlo. Es conocer en el presente la historia futura. Nuestra razón occidental es muy proleptica, en el sentido de que ya sabemos cuál es el futuro: el progreso, el desarrollo de lo que tenemos. Es más crecimiento económico, es un tiempo lineal que de alguna manera permite una cosa espantosa: el futuro es infinito. A mi juicio, expande demasiado el futuro. La razón indolente, entonces, tiene esta doble característica: en cuanto razón metonímica, contrae, disminuye el presente; en cuanto razón proleptica, expande infinitamente el futuro.” (de Sousa Santos:2006)

IV. SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS

La sociología de las emergencias se ocupa de la contracción del futuro. Del examen de un futuro posibilista plural, concreto, utópico y realista a la vez. Santos (2000,83) enuncia el concepto del “Todavía-No”, que ya había sido propuesto por Ernst Bloch. La sociología de las emergencias se sitúa en la ampliación simbólica de los saberes, prácticas, modos que identifican las posibilidades del futuro. Lo cual implica conocer las expectativas de la esperanza, y por el otro las posibilidades de hacer realidad esas esperanzas.

V. TRADUCCIÓN CULTURAL COMO ESTRATEGIA DE RECONOCIMIENTO DE OTROS CONOCIMIENTOS

Para superar el pensamiento abismal,² Boaventura de Sousa Santos propone en sus líneas una ecología de los saberes como estrategia de reconocimiento de aquellos conocimientos distintos al científico y como propuesta teórico-política para el establecimiento de relaciones horizontales entre los distintos saberes y el conocimiento

² Pensamiento abismal es para de Sousa Santos es el pensamiento occidental. Es un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Lo que caracteriza al pensamiento abismal es la imposibilidad de la presencia de los dos lados de una línea. En el campo del conocimiento el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre verdadero y falso.

científico, a través de una apuesta por la traducción cultural entendida como: “(...) el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, revelada por las sociologías de las ausencias y de las emergencias” (Santos, 2009: 136). El procedimiento de traducción debe contemplar los saberes, las prácticas sociales y los agentes (Santos, 2009). La ecología de los saberes es una herramienta para descolonizar la ciencia moderna y poder generar nuevas relaciones (diálogos) entre los distintos saberes y el conocimiento científico.

El trabajo de traducción crea las condiciones para la emancipación de grupos sociales. No genera por sí solo la emancipación.

La propuesta de traducción entre saberes basada en un ejercicio de “hermenéutica diatópica” (Santos, 2009: 137) consiste en “entender que todas las culturas están incompletas y pueden ser enriquecidas por el diálogo y la confrontación con otras culturas” (Santos, 2009: 139). Es muy interesante analizar el concepto de “hermenéutica diatópica” que sugiere el autor

El vocablo griego “topos” (lugar) y el prefijo “día” nos transmite la idea de “por medio de”, “a lo largo de”. Considerando las dos definiciones anteriores, puede pensarse que la hermenéutica dialógica consiste, básicamente, en una relectura de los fundamentos de una cultura desde los de otra, y viceversa. Se trata, entonces, de un proceso recíproco de traducción de saberes, valores, creencias, concepciones, etc. De acuerdo con Santos, una interpretación de este tipo conlleva el enfoque de una zona cultural a partir del prisma de una distinta, en el marco de un juego bidireccional que garantiza el intercambio entre ambas.

El objetivo de la hermenéutica diatópica no es (...) lograr la completud – lo que es considerado como un fin inalcanzable – sino, por el contrario, suscitar la conciencia de la incompletud recíproca tanto como sea posible, mediante la participación en el diálogo de la manera que se haría si se tuviera un pie en una cultura y otro en otra. De ahí su carácter diatópico. (de Sousa Santos: 2000)

En este punto cabe reflexionar sobre las condiciones de posible realización de este proceso de traducción de culturas y de construcción de alternativas viables que puedan cambiar /transformar la realidad. ¿Cómo pensar estos espacios de diálogo sin pensar las posiciones de cada uno de los intervinientes? Reaparece la misma dificultad que notamos en Jürgen Habermas cuando sugiere la racionalidad comunicativa como herramienta de emancipación. En este sentido, aun cuando de Sousa trata de diferenciarse, hay una interesante cercanía en sus reflexiones acerca del conocimiento con los frankfurtianos y con parte del pensamiento francés (Foucault, Derrida). Su intento es distanciarse pensando “desde el sur”, pero queda sin poder establecerse la dimensión del cambio y las herramientas utilizadas para lograrlo.

VI. CONCLUSIONES

No podemos desconocer que estamos en el medio de lo que ha dado en llamarse Crisis de los paradigmas. La modernidad está en crisis y sus supuestos no terminan de desaparecer. Todas las reflexiones apuntan a resaltar qué cosas deben permanecer, qué cosas deben cambiar o lo que es aún más significativo si el quiebre es total y debemos hablar de posmodernidad.

De Sousa Santos produce una crítica profunda al paradigma científico moderno y como vimos lo caracteriza de pensamiento abismal. En términos generales es fácil acordar con el autor en sus planteos respecto al conocimiento hegemónico. Las viejas dicotomías

(sujeto-objeto; estructura-actor, comprensión –explicación, subjetividad-objetividad) parecen disolverse o al menos no aparecen como opciones antagónicas.

También debemos considerar que las dificultades en términos de análisis de la realidad (crisis de paradigmas) nos han hecho pensar acerca de algunas cuestiones tales como: ¿A qué deben dedicarse las Ciencias Sociales? La dicotomía naturales/humanas es hoy una discusión central al interior de la ciencia. ¿Cómo juegan los valores en la producción de conocimiento?

Boaventura de Sousa Santos hace un análisis de la situación de las ciencias, en particular de las ciencias sociales, en relación con la posibilidad de que las mismas aporten a la transformación. Las epistemologías del sur intentan aportar nuevas prácticas de conocimiento que permitan profundizar la voluntad política de transformación social. Urge hacer visible lo invisible, pensable lo impensable, presente lo ausente; por ello se pronuncia por el pasaje de una “epistemología de la ceguera a una epistemología de la visión” (2009: 83), que subvierta los regímenes de representación y relevancia y logre hacer visibles conocimientos y agentes que de otro modo permanecerían ausentes.

La epistemología que propone hace una distinción muy clara **entre juicios cognitivos y juicios ético-políticos**, pero los dos están siempre presentes. Los juicios cognitivos son los que administran cierta forma de saber, pero decidir sobre el tipo de intervención en lo real no es cognitivo, es producto de un juicio ético y político.

“Es una disputa política, y si realmente hubiera una incompatibilidad entre ir a la luna y preservar la biodiversidad deberíamos tener un debate global en la tierra para decidir si necesitamos esto o aquello, a dónde va el dinero, cuál es el reconocimiento que vamos a dar a cada una; son disputas políticas más globales que necesitamos traer a la epistemología. No hay otra posibilidad; a través de la argumentación no podemos tener argumentos automáticos que digan “este es el que vale porque está sustentado por conocimientos científicos”, porque ya sabemos en demasía que esto no es así. Pienso que es otra conversación de la humanidad –como diría John Dewey– la que necesitamos.”(de Sousa:2006)

Boaventura de Sousa Santos busca una epistemología adecuada para entender una globalización alternativa. Una epistemología que permita crear teorías que no repriman el pensamiento propio, que no lo deslegitimen, que no lo desacrediten, que no lo invisibilicen. Para ello debe generarse una utopía crítica.

La crisis de las ciencias sociales requiere pensar alternativas para poder pensar las problemáticas contemporáneas. En un primer punto podemos acordar con el planteo de Sousa respecto a la crítica de la razón indolente. Esta crítica necesita un modelo de racionalidad diferente que contemple nuevos procesos de producción y validación de conocimientos (científicos y no científicos) y nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimientos.

Superar la concepción positivista eurocéntrica, hegemónica y apostar a la intersubjetividad, al interconocimiento, establecer relaciones entre conocimiento científico y conocimiento no científico, romper las viejas dicotomías, parecieran ser algunos de los ejes para profundizar una discusión respecto a las ciencias sociales en América Latina.

VII. BIBLIOGRAFÍA

De Sousa Santos, Boaventura, (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires). Clacso: Buenos Aires,

De Sousa Santos, Boaventura (2009) *Epistemologías del Sur*. siglo XXI: México

De Sousa Santos, (2010) Descolonizar el saber, reinventar el poder, Ediciones Trilce, Montevideo

De Sousa Santos, Boaventura (2000), Crítica de la razón indolente, Vol. 1, Desclée de Brower, Bilbao

De Sousa Santos, Boaventura (2003), La caída del angelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política, Colección Clave del Sur, Bogotá, ISBN 958-9262-26-0

Feyerabend, Paul (1991), La conquista de la abundancia, Paidós, 2001

Feyerabend, Paul (1974), Contra el método, Ariel, Barcelona

Grossfoguel, Ramón, La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión colonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. Versión digital

Habermas, Jürgen (1988), La lógica de las ciencias Sociales, Tecnos, Madrid

Habermas, Jürgen (1990), Conocimiento e Interés, tecnos, Madrid

Habermas, Jürgen (1987) , Teoría de la acción comunicativa I y II, Taurus, Madrid

Honneth, Axel (2006), Crítica del agravio moral, FCE, México

Leff, Enrique, (2004), Racionalidad ambiental, Siglo XXI, México

Núñez Rodríguez, Carlos, (2013), La construcción social del conocimiento y las epistemologías del sur, UAM-Azcapotzalco, México, Revista electrónica Universidad Autónoma Metropolitana No. 8: *Acercamientos metodológicos y epistemológicos al análisis del Estado, del Gobierno y de las Políticas Públicas* . Editado por UAM-Azcapotzalco. (2013) ISSN 2007-5766

Therborn, Göran, (1972), La escuela de Frankfurt, Cuadernos Anagrama, Barcelona,

Tomás, Claudio y Bolinaga, Luciano, (Comp) (2017), Colección UIA Editorial Teseo, Bs. As.

Wallerstein, Immanuel,(2004), Las incertidumbres del saber, Las incertidumbres del saber, Gedisa, Barcelona

Wallerstein, Immanuel, (2007), Abrir las ciencias sociales, Silo XXI, México

EXTENSIÓN UNIVERSITARIA Y LA VOZ DE LOS QUE NO TIENEN VOZ

LINARES, RAÚL ALFREDO

EXTENSIÓN UNIVERSITARIA Y LA VOZ DE LOS QUE NO TIENEN VOZ

Intentamos, en este trabajo, brindar algunos elementos de reflexión para la evaluación de proyectos de extensión universitaria, específicamente para la construcción de una matriz de evaluación de los mismos.

Una matriz de evaluación de proyectos y/o programas de extensión universitaria no puede concebirse sin el marco conceptual que la contenga.

No todas las universidades observan una misma concepción acerca de la extensión universitaria ni de sus alcances. Por ello es necesario efectuar un análisis profundo de la definición, la historia, la política, la práctica, observadas en el área de extensión de la que se trate.

Intentar la universalización de las variables a ser evaluadas en los proyectos de extensión implica ignorar las particularidades que se manifiestan en el ámbito universitario, que pueden responder a características regionales, y en definitiva es arrasar con la autonomía universitaria.

Sin embargo, creemos que hay algunas variables que pueden ser reconocidas en diversas universidades como propias de su concepción de extensión. Pero insistimos que las propuestas que se realizarán en este trabajo son efectuadas sólo a modo de ejemplo y, para ser implementadas, debería estudiarse su adecuación a cada ámbito específico.

Por ello, metodológicamente, podemos comenzar con los clásicos pasos propuestos por Lazarsfeld (1973) para la operacionalización de conceptos o variables. Estos son:

1. Representación teórica del concepto, de forma de que queden reflejados sus rasgos definitorios.

Este es, quizá, el momento de mayor tensión, ya que se inserta en la esencia del concepto de extensión, y, por ello, puede dar lugar a posiciones muy diferentes. Por ejemplo, puede plantearse que la extensión es una transferencia de conocimientos desde la universidad hacia la sociedad, o, por el contrario, de un encuentro de saberes y espacio donde los conocimientos se interpelan mutuamente. Indudablemente, estas concepciones, a veces diferentes, otras absolutamente divergentes, van a influir en cómo se evaluará un proyecto.

Ahora bien, ¿dónde podemos encontrar la información necesaria para conocer los rasgos o características definitorios de la extensión?

La respuesta rápida sería encontrar la concepción de extensión reflejada en la normativa universitaria. Las universidades suelen definirla en documentos o resoluciones. Esta normativa, posiblemente, y adecuándose a los cambios ideológico-políticos de la concepción, suele ir variando. Por lo tanto sería necesario un rastreo histórico acerca de esa normativa. Hay que tener en cuenta que muchas veces la política extensionista y las prácticas del área no coinciden con las manifestaciones “legales”. En este sentido, cabe preguntarnos quién es quien efectúa la demanda de la construcción de una matriz de evaluación, a quién y para qué debemos responder. Las variables a evaluar son la cara visible de lo que se considera importante.

Siguiendo con esa línea argumentativa podemos decir que, además de los instrumentos normativos, deberíamos revisar la práctica realizada desde el área. Para esto puede ser muy útil la observación de los proyectos de extensión aprobados e implementados, incluso desde una mirada histórica, buscando en ellos el tipo de acciones propuestas.

Además, se debería bucear en las intencionalidades políticas de los actores que demandan este instrumento, ya que posiblemente los mismos desean modificar algunas cuestiones a partir de esta misma matriz.

Siguiendo a Lazarsfeld podemos plantear que la unidad de análisis o de observación es el concepto de extensión que plantea la Universidad, sea desde su normativa, desde su práctica, o desde su intencionalidad política. A partir de este análisis se puede definir teóricamente qué se entiende por “proyecto de extensión”, al menos desde el área demandante.

Entonces estaremos en condiciones de pasar, casi sin solución de continuidad, al segundo de los momentos del proceso de operacionalización de los conceptos.

2. Especificación del concepto, descomponiéndolo en las distintas dimensiones o aspectos relevantes que engloba. Si el anterior momento lo planteábamos como “definición teórica”, a éste lo consideramos “definición operativa”, es la fase de operacionalización en sentido estricto (Corbetta, 2003: 83).

Como se ha visto, estos aspectos relevantes pueden considerarse como dimensiones o variables del concepto, haciendo la salvedad que se puede observar en la bibliografía existente el uso indistinto de términos como concepto, dimensiones, variables, indicadores. Podríamos hablar de una clasificación de variables que contemple una general (concepto), intermedias (variables propiamente dichas), y empíricas (indicadores).

En general, los conceptos asociados a fenómenos sociales comprenden una pluralidad de dimensiones. Y en este sentido la extensión universitaria no escapa a ello.

En este momento se definen, entonces, los principales ítems a evaluar en los proyectos de extensión. Es la columna vertebral del proceso de evaluación. Los indicadores que se construirán en la siguiente etapa pueden variar de acuerdo al proyecto que se trate, pero estas variables (o dimensiones, aspectos, o variables intermedias) son absolutamente necesarias de evaluar.

Por supuesto que estas variables deben estar presentes como dimensiones del proyecto en el instrumento (grilla o formulario) que presentan los equipos extensionistas.

3. Elección de indicadores (o variables empíricas) que indiquen la extensión que alcanza la dimensión en los casos analizados. Cada dimensión debe tener al menos un indicador.

4. Construcción de índices. A cada indicador se le asigna un peso o valor, de acuerdo con su importancia. A partir de estos valores se confecciona un índice, una medida común que agrupe a varios indicadores de una misma dimensión conceptual operacionalizada numéricamente o un índice que agrupe la totalidad de las dimensiones que componen el concepto.

A continuación intentaremos realizar el proceso de construcción de una matriz de evaluación de proyectos de extensión, siguiendo los pasos que hemos visto. Pero no nos cansaremos de recordar que éste es sólo una propuesta, un modelo, que no puede ser tomado en conjunto como válido para cualquier universidad. Sólo nos parece válido formular este proceso como un ejercicio metodológico, aun reconociendo que ciertas variables pueden llegar a ser útiles en diversos sistemas, pero no es recomendable tomarlas aisladamente del concepto seleccionado como unidad de análisis.

I. PROPUESTA

En nuestro ejemplo consideramos que una universidad nos demanda la construcción de una matriz de evaluación para ser implementada en los proyectos de extensión que la misma ejecuta o podría ejecutar.

Nos abocaremos entonces a definir algunas variables a evaluar en un proceso de selección de proyectos (evaluación ex – ante), considerando que también nuestra matriz podría ser utilizada para procesos de evaluación durante la ejecución del proyecto y al finalizar el mismo (evaluación de la implementación, de resultados, y de impacto).

Tengamos presente que la matriz a construir es demandada para aplicar a todos los proyectos de extensión, de modo que las variables a trabajar tienen que ver con los aspectos estratégicos e instrumentales de los mismos, no así con las dimensiones más específicas o sustantivas (Nirenberg et al, 2000), propias de cada proyecto, que deberán ser consideradas en matrices ad-hoc que podrían utilizar técnicas propias para la formulación de los objetivos del proyecto, como la muy utilizada matriz de Marco Lógico.

En el ámbito universitario asistimos a la confrontación entre diferentes términos como extensión, responsabilidad social, compromiso social, acción social, etc.

Este debate resulta importante si refleja un conflicto de enfoques, pero muchas veces sólo se refiere al uso de determinada expresión para designar un mismo objeto.

Quizás surgen voces airadas en contra de la “extensión” por considerarla, desde un punto de vista estrictamente semántico, la actividad que difunde el accionar universitario a la sociedad, “transfiere” conocimiento.

Los postulados de la Reforma Universitaria de Córdoba, en 1918, respecto a la extensión universitaria se refieren a la función social de la universidad, a la proyección al pueblo de la cultura universitaria, y a la atención de los problemas nacionales. No se tiene en cuenta las características de la relación entre la universidad y los otros actores sociales involucrados.

Indudablemente ese concepto de extensión es revisable, y ya la propia práctica ha modificado su significado. Sin embargo, creemos que el peso que la misma tiene en el ámbito o sistema universitario es tal que bien podemos hablar de la misma, pero –y esto también pasa con cualquiera de los otros conceptos enunciados- precisando a qué nos referimos cuando lo hacemos.

Debemos aclarar que para nosotros la Universidad en su totalidad debe ser socialmente responsable y observar un compromiso con la realidad social. Pero esto no es exclusivo de una de las áreas o funciones de la Universidad, como las llamadas de “Extensión Universitaria”, sino que debe manifestarse en ella como en las áreas académicas de docencia, investigación, y en la propia gestión.

“La extensión universitaria es considerada, en el contexto de las universidades nacionales, como una de las funciones esenciales, que conjuntamente con la investigación y la docencia, constituyen los pilares básicos sobre los que se construye un modelo de universidad democrática y comprometida socialmente, en su permanente búsqueda hacia la excelencia, pertinencia y equidad social” (Menéndez, 2007).

Ahora bien, en las áreas dedicadas a la Extensión (Secretarías, Direcciones, Vicerrectorías, o cualquier forma institucional que puedan asumir) se observa la realización de diversas actividades que no necesariamente encajan en el modelo conceptual que vamos a adoptar para la misma. Se realizan actividades que se refieren a: divulgación cultural y científica, promoción social y comunitaria, extensión académica, servicios a terceros e innovación y transferencia tecnológica, capacitación a la propia comunidad universitaria, actividades culturales, recreativas y deportivas dirigidas también a la comunidad universitaria (Menéndez, 2007).

Muchas de esas actividades no son las que consideramos como propias de la extensión, sin embargo respetamos la realización de las mismas. Pero creemos necesario establecer o definir

un posicionamiento teórico-ideológico acerca de la Extensión, un deber ser de la misma. Para ello nos resulta útil una diferenciación entre “actividades” y “proyectos” de extensión, no sin criticarnos que es, seguramente, una diferencia artificial. Por lo tanto cuando hablamos de proyectos de extensión, en realidad nos estamos refiriendo a la extensión toda, al menos como propósito o imagen objetivo de la misma.

En las últimas décadas, en el seno del sistema universitario argentino, se han suscitado espacios e instancias de análisis, debate, reflexiones, sobre los roles y funciones de la universidad en general, y su relación con el medio social. En el Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) se dieron algunos de estos espacios. Es importante citar las conclusiones a las que llegaron los responsables de las áreas de extensión universitaria de las universidades argentinas, respecto al concepto de extensión:

“...en general es posible afirmar que la extensión es un proceso que implica una comunicación con la sociedad, en la que la universidad se posiciona, habla, construye relaciones y representaciones; y se sitúa frente a los distintos sectores de la sociedad con los que interactúa. Las distintas concepciones de la extensión implican diferentes relaciones con la sociedad, sus organizaciones e instituciones, así como distintas valoraciones en torno a la universidad, al saber y a la relación que se instaura entre ésta y los múltiples sectores sociales involucrados.

Esta dimensión comunicacional de la extensión está pautada por lo que las experiencias históricas y los usos políticos conceptuales han ido marcando en torno de este concepto, por lo cual acordamos suponer que la extensión implica un proceso interactivo entre la Universidad y la Sociedad. Ahora bien, resulta importante precisar que este vínculo entre la universidad y su medio social en el que se pone en juego saberes y valores, se construye a partir de diferentes supuestos y posicionamientos que llevan a definir interlocutores preferentes al momento de plantearse una acción de extensión.

Dicho esto, podemos aproximar una definición de extensión universitaria como el proceso de comunicación entre la universidad y la sociedad, basado en el conocimiento científico, tecnológico, cultural, artístico, humanístico, acumulado en la institución y en su capacidad de formación educativa, con plena conciencia de su función social.

Este proceso amplía la integración entre universidad y sociedad, entre oferta y demanda de conocimiento, entre lo que se investiga y los problemas de la sociedad, para dar lugar a un proceso interactivo donde el conocimiento se construye en contacto permanente con su medio y es permeado por el mismo.

Para cumplir con estos objetivos, la universidad debe preservar su autonomía y su lógica académica en la construcción y transmisión del conocimiento. En el caso de dar respuesta solamente al mercado, consideraría parcialmente a la sociedad, excluyendo a diversas problemáticas y sectores sociales...” (CIN, 1997).

De entre las diversas concepciones sobre la extensión, elegimos la del profesor colombiano José Gregorio Rodríguez:

“La extensión -considerada como un momento del proceso dinámico de la acción universitaria frente al conocimiento, en el cual se toma a la sociedad como fuente de saber y como interlocutor válido- permite interpelar el conocimiento científico y ponerlo en diálogo con los saberes locales logrando una mutua imbricación y un mutuo aprendizaje que enriquece tanto a las ciencias como a las comunidades” (Rodríguez, 2002).

Desde nuestro punto de vista, un proyecto de extensión universitaria se refiere a una intervención en la realidad social, con intención de modificarla, en la que están trabajando mutuamente la universidad y otros actores sociales involucrados en la problemática o en el área geográfica en la que se está desarrollando, produciendo cambios en la realidad social como en el propio ámbito universitario.

De las definiciones vistas surge que la Extensión Universitaria persigue un doble propósito:

- cambios en la realidad social,
- cambios en el ámbito universitario.

Consideramos que un proyecto de extensión universitaria, de acuerdo a la concepción sobre la misma ya expresada, observa aspectos de diversos cuños:

- aspectos específicos que tienen que ver con los objetivos que propone el proyecto, con los resultados buscados, con las actividades diseñadas para alcanzarlos. Si los objetivos se han trabajado desde una matriz de marco lógico u otra técnica de formulación de objetivos, allí deberían estar bien definidos estos aspectos específicos. En la mayoría de los casos estos aspectos son únicos, específicos del proyecto, y no pueden ser comparados con otros, excepto en algunas cuestiones más generales (cantidad de destinatarios, cobertura, etc.).

- aspectos referidos a la vinculación con el medio. Son aquellos que evalúan las relaciones creadas entre la universidad y los actores sociales no universitarios involucrados en la problemática que se aborda o en el área geográfica en que se interviene.

- aspectos relacionados con la incidencia que puede tener el proyecto de extensión en el ámbito universitario.

- aspectos instrumentales, que son aquellos que observan el accionar interno del equipo: cuestiones referidas a organización, estrategias adoptadas, manejo del presupuesto, cumplimiento de los plazos estipulados, etc.

Para la construcción de un modelo evaluativo de proyectos de extensión, estos aspectos deberían ser desagregados en variables que se medirán a través de indicadores concretos.

Se proponen como variables posibles de ser incluidas en una matriz evaluativa de proyectos de extensión las siguientes:

PERTINENCIA

Con esta variable se intenta evaluar si el proyecto es adecuado a la convocatoria efectuada. Por ello esta variable es exclusiva de la evaluación ex ante. Se debe analizar:

- Si el proyecto responde a la definición de “proyecto de extensión universitaria”, y
- Si la problemática sobre la cual va a trabajar el proyecto presentado se relaciona o es congruente con los temas y subtemas de la convocatoria específica.

Si no cumple con alguno de esos criterios el proyecto debe excluirse.

Debe tenerse especialmente en cuenta:

Respecto a la condición de proyecto de extensión universitaria:

- 1. El proyecto intenta producir cambios en la sociedad que impactarán sobre la calidad de vida de la misma.
- 2. El proyecto tendrá beneficiarios directos o indirectos.

Respecto a la convocatoria:

- 3. La problemática objeto de intervención del proyecto responde o se relaciona con la temática de la convocatoria efectuada.

ADECUACIÓN

Es la relación entre aquello que ofrece el proyecto y las necesidades de la población.

También se evaluará aquí la oportunidad de la intervención en cuanto a la aceptabilidad que puede lograr:

1. La problemática objeto de intervención del proyecto existe como tal en la población objetivo, y esto se encuentra fundamentado con datos concretos y fidedignos.
2. El proyecto, a través de sus objetivos, da una respuesta a la problemática
3. La población objetivo está dispuesta a participar de las actividades diseñadas.

Esta aseveración se basa en experiencias previas, o en otros proyectos, o en algún tipo de instrumento que permite conocer el grado de movilización de la población

COMPETENCIA O IDONEIDAD

Se refiere al estado de desarrollo del equipo en cuanto a sus capacidades, habilidades o destrezas, y experiencia, respecto a:

La problemática en sí

Las estrategias de intervención o transferencias a realizar

Esta variable se evaluará de acuerdo a los siguientes indicadores, teniendo en cuenta al equipo del proyecto en su totalidad, y/o a cada uno de sus integrantes, observando una ponderación especial de acuerdo al rol que cumplen en el equipo (por ej., la Dirección del proyecto):

1. Tiene experiencia respecto a la problemática objeto de intervención:
 - En proyectos de intervención (de extensión, de desarrollo, en organismos gubernamentales, en ONGs),
 - En proyectos de investigación,
 - En conocimientos académicos (por ej., en los contenidos del programa de la cátedra).
2. Tiene experiencia respecto a las estrategias de intervención a aplicar.
3. Tiene vinculación o inserción en la población objetivo del proyecto o en poblaciones de características similares.
4. Tiene un perfil democrático, permitiendo augurar que tendrá en cuenta las racionalidades de los distintos actores sociales involucrados en la temática e intentará articular con los mismos.
5. La composición del equipo es interdisciplinaria.

EFFECTIVIDAD O EFICACIA

Se refiere al grado o medida en que las acciones del proyecto van a influir positivamente en la situación de la población.

Se podrá evaluar aquí:

Lógica interna del proyecto: ¿Hay coherencia entre las actividades y los resultados a obtener? ¿Y entre éstos y el propósito? ¿Y entre el propósito y el fin?. Analizar tales coherencias en términos de necesidad y suficiencia.

Lógica externa: ¿Es probable que sucedan, en el entorno externo al proyecto, los hechos necesarios para cumplir los objetivos?

1. El logro del propósito implica un cambio positivo en la situación de la población objetivo respecto a la problemática objeto de intervención.

2. La cantidad de beneficiarios o destinatarios de las actividades del proyecto es importante, ya sea en sí misma o en su carácter de masa crítica

Lógica interna:

3. Los diversos niveles de objetivos están enunciados claramente y con precisión, no dando lugar a confusión.

4. Las relaciones entre insumos y actividades, entre actividades y resultados, entre resultados y propósito, y entre propósito y fin, son realistas.

5. Cada nivel de objetivos es necesario para lograr el nivel siguiente.

6. Los indicadores al interior de cada nivel de objetivos, son verificables objetivamente en términos de cantidad, calidad y tiempo.

7. Los indicadores de cada nivel de objetivos miden lo que es importante y no queda fuera de los mismos ningún dato de relevancia para evaluar el logro de los objetivos.

8. Todos los indicadores propuestos son verificables en fuentes o medios que se indican.

9. Al examinar la matriz del proyecto se puede definir un plan de evaluación del mismo

10. El presupuesto total del proyecto (aporte solicitado más otros aportes) es suficiente para llevar a cabo las actividades diseñadas

11. En el presupuesto, la mayor parte está destinada a bienes y servicios directos a los beneficiarios o destinatarios.

Lógica externa:

12. Las suposiciones o premisas relativas a cada nivel de objetivos le asignan al mismo las condiciones suficientes para lograr el siguiente nivel.

13. Las suposiciones o premisas del proyecto no son imposibles de lograr ni tienen un alto porcentaje de no ocurrencia.

Una vez alcanzados los resultados, y de acuerdo a las características de la población con la que se trabaja, el logro del propósito es, en principio, posible.

VINCULACIÓN CON EL MEDIO

En la actualidad se considera que todo proyecto de intervención es un espacio de articulación de diversos actores sociales, espacio donde se debe construir una racionalidad en conjunto, y no imponerse una racionalidad técnica como indiscutible. Además de su dimensión política “democratizadora”, instrumentalmente esta variable implica un mayor grado de viabilidad de los proyectos

El proyecto articulará con distintas organizaciones del medio, y esto se comprueba a través de:

1. Trabajo en conjunto que ya se viene realizando.

2. Explicitación en el proyecto de un plan de articulaciones que se basa en un conocimiento de los diversos actores sociales

3. Los destinatarios del proyecto participan en el mismo:

- En la toma de decisiones
- En la programación y/o evaluación
- En la formulación de demandas
- En las actividades del proyecto

VINCULACIÓN CON LAS POLÍTICAS PÚBLICAS ¹

“La intervención social, en el marco de las acciones de Extensión, que remite tanto a una dimensión territorial, como institucional, está íntimamente vinculada a las políticas públicas. De allí que la identificación de las mismas relacionadas a la problemática que los proyectos abordan, resulta de suma importancia, ya que permite conocer las prioridades que el Estado establece, identificar los actores sociales que participan en las mismas y analizar en qué medida responde a las demandas y necesidades ciudadanas. Situar en las políticas públicas es también una oportunidad para aportar información -producto del proceso de intervención y de los aprendizajes generados- y producir material significativo que pueda incidir tanto en la formulación como en la implementación de las acciones de extensión. Se conoce que existe una brecha importante entre la formulación de la política pública, la apropiación social por parte de quienes son sus destinatarios y los modos en que aquélla se materializa. De allí que, generar una mirada crítica desde la academia con relación a las mismas, constituye todo un desafío a transitar.

...se pueden generar un conjunto de interrogantes que posibiliten el abordaje de tal interacción. A continuación y a modo de ejemplo se formulan algunos, que pueden ser orientativos para la realización del análisis de las mismas, en el marco de aquéllos.

- Por qué es importante para el equipo de extensión, la vinculación del problema-objeto de intervención, a las políticas sociales
- Qué información maneja el equipo con relación a las políticas sociales en el marco del proyecto formulado.
- Cómo se refleja la Política Social en el territorio/institución en las que se interviene
- Promueve la política Social, identificada, la participación de los actores sociales
- Qué aportes al equipo de extensión, genera la información, que proviene de la Política Social con la que el problema objeto de intervención, se vincula.
- En qué medida la/s Política/s sociales promueven cambios, nuevas prácticas, logran los objetivos planteados.
- Qué procesos se generan en torno a las políticas sociales identificadas (redes-capital social)
- Se pueden identificar conflictos, obstáculos en la materialización de las políticas sociales seleccionadas
- Qué aportes puede realizar el equipo de extensión en orden a su vinculación con las políticas sociales, en el marco del proyecto de Extensión”.

¹ Todo lo expresado con respecto a la vinculación con las políticas públicas está tomado del documento de la Secretaría de Extensión de la Universidad Nacional del Litoral, 2016.

INNOVACIÓN

La Universidad pareciera ser el ámbito ideal desde donde se puede aplicar y transferir estrategias de intervención innovadoras, por lo que en este espacio esta variable debiera ser suficientemente ponderada, de acuerdo a los siguientes criterios:

1. Las transferencias o estrategias de intervención que efectúa el proyecto son novedosas, en relación con las ejecutadas por otros organismos (gubernamentales y no gubernamentales).
2. Las mismas son adecuadas al conocimiento actual sobre la problemática objeto de intervención, tanto en su faz teórica como en el grado de compromiso con la misma (ejemplo: los derechos humanos, la cuestión de género, etc.).

II. BIBLIOGRAFÍA

Consejo Interuniversitario Nacional (CIN), Acuerdo Plenario N° 251/97, Documento aprobado por el Plenario de Rectores, en Santa Rosa, Provincia de La Pampa, el 6 de agosto de 1997.

Corbetta, Piergiorgio y Fraile Maldonado, Marta, Metodología y técnicas de la investigación social, McGraw-Hill, 2003.

Lazarsfeld, Paul (1973), "De los conceptos a los índices empíricos", en Raymond Boudon y Paul Lazarsfeld, Metodología de las ciencias sociales, vol. I, Conceptos e índices, Barcelona, Laia, 1973.

Menéndez, Gustavo, Desarrollo y conceptualización de la Extensión Universitaria. Un aporte de la Secretaría de Extensión de la Universidad Nacional del Litoral para el análisis y debate acerca de la Extensión Universitaria, Documento interno de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2007.

Nirenberg et al, Evaluar para la transformación: innovaciones en la evaluación de programas y proyectos sociales, Paidós, 2003.

Rodríguez, José Gregorio; Imbricación y aprendizaje mutuos: una perspectiva de la Extensión Universitaria. Intervención en el Segundo Encuentro Nacional de Extensión Universitaria: "Un Compromiso Social de la Educación Superior". Asociación Colombiana de Universidades -ASCÚN- Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2-3-4 octubre de 2002.

Secretaría de Extensión de la Universidad Nacional del Litoral, "La Extensión y su vinculación con las Políticas Públicas", en https://www.unl.edu.ar/extension/wp-content/uploads/sites/4/2016/11/1345_la-extensnion-y-su-vinculacion-con-l-1.pdf.

**TEMPORALIDAD UTÓPICA
Y “REGRESO A LA NATURALEZA”.
ARTURO ROIG, LECTOR DE IGNACIO ELLACURÍA**

OVIEDO, GERARDO GABRIEL

TEMPORALIDAD UTÓPICA Y “REGRESO A LA NATURALEZA”. ARTURO ROIG, LECTOR DE IGNACIO ELLACURÍA

I.

Si se me permite abordar en unos pocos trazos una problemática tan rica y densa como la del ideal del “regreso a la naturaleza” en el pensamiento filosófico de Arturo Roig, comenzaría por indicar la idea de que desde su acuñación *utópica*, la palabra “Nuestra América” tiene la posibilidad de investirse topológicamente como “lugar o morada”, esto es, como *topía* para una *sociedad libre, igualitaria y justa*. Desde este emplazamiento topológico del sujeto de la enunciación, Roig identifica dos dimensiones concomitantes: “ectópica” y “neotópica”. Pues esa nueva localización, según Arturo Roig, “habrá de ser el lugar del nacimiento, crecimiento y maduración de la subjetividad, el lugar del reencuentro y autoafirmación de un sujeto plenamente consciente de que el quehacer moral, político y económico”, requiere dar “forma a una morada en la que tenga cabida un pensamiento organizado desde una *ectopía* como programa constante de reformulación identitaria”, esto es, en tanto “descentramiento de todo centrismo avasallador que abra puertas anchas y sólidas para el ejercicio de la crítica”. Esta instancia *ectópica*, en consecuencia, representa “una morada trascendental armada con una serie de principios anteriores a la experiencia pero nacidos y enraizados en ella, como ideas reguladoras de nuestra emergencia y sobre la marcha de un ejercicio de *utopía* constantemente relanzado”. Una morada empírico-trascendental que exige “un abrirnos a otros espacios, un asomarnos a los infinitos universos humanos en cuanto moradas plenas de valores simbólicos como experiencia constante de *neotopías*, imprescindible necesario si realmente queremos construir nuestra *topía*, nuestro lugar, nuestra morada, nuestro *ethos*” (Roig 2002: 53).

Vemos que Roig invoca la localización a la vez fáctica y regulativa de una “morada”, no obstante ser un pensador que sólo de modo muy renuente y sutil incorpora elementos de una epistemología del espacio geográfico, a diferencia de lo que sucederá radicalmente con la ética de la liberación de Enrique Dussel, y a partir de ésta, con la crítica postcolonial de Walter Dignolo. Pues lo que Roig tiene a la vista como horizonte de fines es un cada vez “recomenzar” el proyecto integrador continentalista de los emancipadores americanos, con Bolívar y Martí como estandartes mayores. En cualquier caso, una morada simbólicamente mediada se ofrece como una alternativa no esencialista a la terminología de la “barbarie” y de la “geopolítica” que, en pensadores como Rodolfo Kusch, se le presenta a Arturo Roig en los términos de un léxico ideológico-conceptual demasiado cercano al “terrigenismo”, esto es, a un irracionalismo telúrico preñado de implicaciones reaccionarias. Esto aclara que en su lenguaje filosófico situado, Roig hable de “empiricidad”, antes que de “geopolítica”. En ello se advierte que la figura de Kusch le sirve como punto de demarcación entre el historicismo práctico y abierto que él propugna, frente a las tendencias populistas dentro el programa de la filosofía liberacionista.

Si la filosofía latinoamericana, en la perspectiva roigiana, no es una filosofía positiva de la barbarie ni una ontología telúrica nacional, cabe preguntar cuáles serían entonces los rasgos localizados y singulares que la definen. No es éste el lugar para dar cuenta de semejante temática, que sólo queremos dejar aludida como trasfondo. Valgo no perder de vista que en este punto Roig se muestra deudor de los planteos hispanoamericanistas de José Gaos, en cuanto a la primacía otorgada a la dimensión práctica de nuestros modos contextuales de

filosofar. Con Gaos, entonces, Roig valora principalmente la “propensión ética”, estético-política y pedagógica del filosofar situado e interesado en nuestra América. Rescata así esa dimensión ética en cuanto no se trata “de una moral de la vida interior, sino de una virtud a la que se le asigna fuerza política y pedagógica”, cuando, hasta lo estético, “se nos presenta como recurso ético”. Esta intencionalidad ética, política, pedagógica y estética se vincula, en Gaos, con el “inmanentismo, que ha generado la dimensión práctica de nuestra filosofía”, pues, en tanto se da “una relación muy estrecha con este núcleo ‘ético-estético-político-pedagógico’ que vertebra el filosofar nuestro, es posible reconocer asimismo una antropología, por cierto no ajena a aquella línea de teoría y praxis”. Desde este horizonte antropológico y normativo, también es “posible, en efecto, sistematizar los modos de objetivación, en sus expresiones teóricas y prácticas, a través de los cuales el sujeto latinoamericano ha construido la objetividad de su mundo y, a su vez, su *subjetividad*” (Roig 2008: 155).

La última afirmación de Arturo Roig contiene la clave inicial de su propia versión de la filosofía latinoamericana. Aquí consignemos apenas que para Arturo Roig, la Filosofía latinoamericana no es una filosofía de la cultura, sino más precisamente una filosofía de las formas de objetivación de los sujetos. Esto quiere decir, entre otras cosas, que es una filosofía que no abandona nunca su marco antropológico práctico-normativo. La “historia de las ideas”, su herramienta metodológica operante, supone asumir a Filosofía latinoamericana como un saber crítico de las formas de objetivación, puesto que se trata siempre de una inquisición igualmente crítica, y por eso mismo, proyectiva de nuestra eticidad. Su tesis rectora estriba en la idea de que la “Filosofía Latinoamericana” –que Roig escribe muchas veces con mayúscula- se ocupa de los “modos de objetivación” de sujetos colectivos, tal como éstos han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica, a través de los cuales se autorreconocen y se autoafirman como sujetos. Esos modos de objetivación son temporales, en tanto nos abren a un mundo conflictivo, atravesado de contradicciones, dentro del marco de una historia compartida, y no siempre se verifica en ellos una afirmación de “subjetividad” plena. Pues los modos de objetivación constituyen a su vez horizontes de apertura a la futuridad, regida por ideales regulativos de humanización en la historia, fácticamente encarnados. En este sentido es que la “sujetividad”, cuya raíz es el “a priori antropológico”, se corporiza en un “historicismo” práctico que define, teleológico-normativamente y utópico-regulativamente, la funcionalización humanista, orientada a la construcción de un “saber de liberación”, que flexiona todo el enfoque filosófico de Arturo Roig. Este saber de *liberación*, se autocomprende figurativamente como una filosofía de la Aurora, la que supone una experiencia utópica, esto es, el horizonte de una temporalidad matinal. En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig sostuvo que un “filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas”. Asistimos, en consecuencia, a una forma de “historicismo” *futurizante*, fundado en el “reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia”, que, en tanto orientado a la praxis, “nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza el pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legitimable” (Roig 2009: 16).

Así establecidas las premisas básicas e iniciales de su enfoque antropológico pragmático, detengámonos un monto en su “respuesta a los postmodernos”, pues es cuando Arturo Roig detecta, en muda acechanza, aquellas totalidades opresoras de la modernidad

hegemónica que, esta vez, se solapan con el anuncio de la “muerte de los grandes relatos”. En una época finisecular en que arreciaba el neoliberalismo en gran parte de América Latina, Roig vuelve sobre los fueros de la filosofía latinoamericana en su conato práctico de “apertura de futuridad”. Se trata de otro aspecto central de su pensamiento filosófico de Roig. Aquí se muestra consecuente con *su propia* demolición de la gran narrativa hegeliana. Pues la destrucción analítica de la filosofía occidentalista de la historia, en tanto relato imperial eurocéntrico, universal y opresivo de la temporalidad mundial, ha sido una de las estrategias de autocomprensión narrativa determinantes de la construcción conceptual de Filosofía de la Liberación, en general, y en particular de la filosofía de su propio pensamiento crítico, tensado ontológicamente entre la necesidad y contingencia temporales. “En aquel juego constante entre necesidad y contingencia, nos abrimos a la tarea de dar sentido a la Historia”, escribe Roig, y agrega con tal juego “intentamos poner a la necesidad de nuestra parte y, a su vez, encauzar lo contingente desde un sistema de ideas reguladoras no ajena a un ejercicio de la función utópica” (2008: 16).

De nuevo, la metafórica conceptual de la *mañana* aparece aquí como un símbolo fundamental del pensamiento roigiano, en tanto semantiza la función de la *utopía*, pauta reguladora normativo-trascendental, a su vez, de aquél filosofar “matutino” y “auroral”, desplegable en una abierta virtualidad futurizadora. El tema decisivo a afrontar, en tal modo, “es el de la validez de lo que llamamos ‘discurso de futuro’, forma narrativa que juega un papel esencial dentro de la Filosofía Latinoamericana y que constituye uno de los temas relevantes dentro de su historiografía”. Pues, en efecto, “el estudio de nuestras utopías, por ejemplo, nos interesa en cuanto necesitamos saber cómo se ha ejercido aquel tipo de discurso entre nosotros o respecto a nosotros”. Contra Hegel y su símbolo del búho, entonces, “en relación muy estrecha con el discurso de futuro, se ha planteado la necesidad de crear su propia simbólica”. Pues la “imagen del vuelo crepuscular encierra una determinada comprensión de la temporalidad”, desde la cual, el “tiempo se nos presenta parcelado en grandes unidades, las que son algo así como el ‘lugar temporal’ o la ‘cronía’ que corresponde a un ‘mundo’, el que se realiza hasta llegar a su plenitud, dentro de sus propias coordenadas históricas”. Empero Roig, ateniéndose “a la conocida distinción de Frege”, dirá que “el ‘mundo’, como referente del discurso (*Bedeutung*), posee un modo de darse, un sentido (*Sinn*) que es justamente el de la apertura hacia la futuridad”. Con ello, la “Filosofía Latinoamericana parte del presupuesto de la validez del discurso de futuro y, lógicamente, esa posición que es teórica tiene asimismo su expresión en la praxis, incide en la constitución de sus formas de saber histórico”. Se trata, en suma, del “filosofar matinal de un proceso abierto y su símbolo es cualquiera de las aves canoras que pueblan nuestros campos y nos saludan cada mañana al despuntar el sol” (Roig 2011: 114).

A todo esto, no podríamos de vista, precisamente, que lo que Roig solía denominar “moral de la emergencia”, junto a otras variaciones terminológicas dentro del mismo campo semántico, define una de las modalidades singularizadas de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Aquí es decisiva la idea de que si la generación de maestro del propio Roig concebía la libertad como una especie de libertad intelectual, en su autonomía como pensar filosófico, en cambio los discípulos llegaron a la conclusión, mundanizando esa misma filosofía, “que la liberación, más que una libertad interior, tenía que ver con una libertad exterior”. Sus lecturas de los griegos, y en general del helenismo, también están implicados en la justificación de este aserto. Pues, enseña Roig, dentro del pensamiento clásico, la distinción entre “libertad interior” y “libertad exterior” también fue planteada. Por ejemplo, señala, cuando Aristóteles, en la *Ética*, habla de la libertad, se refiere a la *eleuthería*: libertad en el sentido

de libertad moral. Sin embargo, Roig precisa que “los cínicos en la parte final de la antigüedad clásica, van a dejar de hablar de *eleuthería*, o sea libertad, traducido literalmente del griego, y van a empezar a hablar de liberación y van a usar la palabra *apóphysis* que quiere decir desatamiento”. En suma, si “la liberación es desatar”, se debe a que implicaba pensar cómo vamos a hacer para que el hombre que está atado a situaciones de alienación, a situaciones de opresión, de miseria, de servidumbre, precisamente, se *desate*. Hacer –aquí el verbo lo es todo– “que ese hombre se desate de su alienación, de su servidumbre, de su miseria”, pues “en ese desatarse estaba el contenido mismo de la palabra liberación”. “Y así la sigo entendiendo”, afirma Arturo Roig en 1993 (Roig 1998: 300-301).

Pero es en su ensayo “La primera propuesta de una filosofía para la liberación en Occidente: el ‘regreso a la naturaleza’ en los sofistas, los cínicos y los epicúreos”, que Roig efectúa un conjunto de consideraciones fundamentales para un retorno teórico a la dimensión de la *Physis* a través del fenómeno *trágico*. Como reza el título del ensayo de Roig, ese “regreso a la naturaleza” comporta el primer proyecto occidental de una “filosofía de la liberación”. Como se puede apreciar, esta tesis propone un desplazamiento radical en la pretensión de universalidad asignada del canon *moderno* de la gran filosofía occidental, leyendo el legado antiguo desde una perspectiva crítica latinoamericana. Este vuelco narrativo en forma de retorno al pensamiento helénico conecta a la filosofía de liberación directamente con los orígenes aurales del propio pensamiento occidental. De ahí el homenaje que este estudio de Roig hace de la figura de Rodolfo Mondolfo, el gran sabio marxista y humanista italiano que residiera, exiliado del fascismo, en la Argentina, entre 1939 y 1945. Ahora bien, lo que nos interesa subrayar en esta lectura de Roig es su hipótesis de que en el movimiento sofístico “se produce lo que bien podríamos caracterizar como ‘regreso a la naturaleza’ e interpretar ese regreso como una posición de liberación”. La apelación ética a la naturaleza tiene orígenes ya en el género de la Tragedia ática, y de ello también es menester tomar nota. Según Roig, “si es cierto que son los sofistas quienes habrán de establecer las nuevas categorías según las cuales la vida humana se desarrolla, ya sea de modo armónico, ya conflictivamente, en la contraposición entre *physis* y *thésis*, la verdad es que aquellas categorías ya se encontraban de alguna manera establecidas en el mundo de los mitos”. Con lo cual, deduce Roig, no “serían únicamente los sofistas –a los que se les atribuye el paso de un mundo de preferencias cosmológicas, hacia otro de urgencias humanas– sino que, como obra ciertamente decisiva en todo este proceso, se destaca el papel jugado por los grandes trágicos en su constante labor de reelaboración de la gran simbólica griega” (Roig 2002: 55-56).

La simbólica americana requiere establecer un diálogo intercultural con la “gran simbólica griega”, que tuvo una potencia semántica radical en el mundo que asistió al *Mythos* reinterpretado por los trágicos. Aquí la sabiduría griega aparece como fuente productora de sentido para la filosofía misma, ligada no sólo a los orígenes del mito, sino al problema general de la relación del sujeto humano con la *Physis*. Es cierto que en su reconstrucción de la posición de los sofistas frente al tema normativa del regreso a la naturaleza, Roig muestra considerables reservas frente a todo posible resabio de “terriginismo”, como lo ha denominado. Con lo que es patente que esta operación hermenéutica de Roig admite considerarse, asimismo, como una rearticulación teórica al interior de su propia arquitectónica filosófica, que recupera el legado clásico antiguo en diálogo con las tradiciones periféricas de la modernidad occidental. En este contexto argumentativo, Roig procura dar con una representación categorial de la *Physis* que funcione semántica y normativamente por oposición al *Nomos*. Aquí la *Physis* configura un orden anterior y fundamental de la apertura de la experiencia humana. De modo que esta construcción conceptual no supone la anulación de la

función simbólica de la naturaleza misma en la dimensión de la praxis ética, por contraposición a un retorno puramente cosmológico. Pues en los sofistas, explica Roig, es “evidente que la ‘naturaleza’ de la que ahora se habla no es el ‘cosmos’, sino la que se opone, por ejemplo, a la ciudad y de modo específico a las regulaciones de la vida que impone la cultura de las ciudades las que, como se sabe, funcionaban como <<ciudades-Estado>>”. De donde se deduce que, si el “nuevo concepto de ‘naturaleza’ se aproximará a la noción de ‘campo’ y hasta de ‘paisaje’, tal como puede vérselo en el conocido texto de *Fedro* en el que Sócrates declara que no necesita ni de ni desea salirse de las murallas de la ciudad para filosofar y se declara como filósofo ciudadano por antonomasia”, ello no implica que sea “únicamente la cosmología anaxagórea la que habrá de rechazar el filósofo ateniense, sino también este nuevo sentido de la *physis* que se venía gestando en la contraposición entre ‘naturaleza’ y <<norma>>”. Por consiguiente, lo que “este ‘paisaje’ que aparece tan fugazmente en el *Fedro* tampoco interesará –otro tanto deberíamos decir de la noción de ‘campo’- a aquellos que hablen de un <<regreso a la naturaleza>>”. Este deslindamiento de Roig lo conduce pues a sostener que el nuevo concepto implicaba un tipo distinto de racionalidad, que sigue teniendo como trasfondo teórico, no obstante, la distinción entre moral subjetiva y moral objetiva. Roig está pensando en un ideal de racionalidad según el cual, “llevado el asunto al plano de la vida humana, suponía la contraposición entre una ‘moralidad’ y una ‘eticidad’, a tal extremo que la noción de *physis* habrá de ser entendida como un determinado lugar de vitalidad primaria al que se ha de regresar, en contra de la <<ley de la ciudad>>”. Bajo esta transposición metafórico-conceptual de los términos, se obtiene una nueva configuración de la oposición entre *naturaleza* y *cultura*, puesto que “la ‘naturaleza’, no ajena nunca a mediaciones, es una forma cultural”. Pues para el ente humano, la naturaleza es siempre ya para-sí en condición de *natura naturans*. Bajo esta luz, “el ‘regreso a la naturaleza’ se resolvía en una polémica en el seno de la cultura y es por esto fundamentalmente que los sofistas hablaron de ‘naturaleza’ sin regresar a las cosmologías anteriores” (Roig 2002: 57).

La relevancia práctico-normativa de este movimiento filosófico de retorno a la naturaleza comprendida como vitalidad originaria, vale pues más a nivel de sus efectos simbólicos que en cuanto disputa metafísica. Esto es lo que Roig pretende reconstruir también por su valor no ya histórico, sino teórico. Pues esa naturaleza recobrada oficia de fundamento y fuente de toda apelación a un sustrato natural de libertad. En este sentido, explica Roig, al ser el Estado resultado de un pacto o de un conjunto de convenciones, “requería algo más que una vida de trabajo acompañada de la virtud, exigía algo que estaba en el mismo mito heracleo: un regreso a las fuentes de toda eticidad, aquel nivel primario del que surgen los grandes sistemas normativos de espíritu universal, los que llevan consigo siempre el peligro de ahogar la vida”. Es precisamente en este nivel primario, o si se quiere originario, donde, dice Roig, “pretende colocarse Antifonte, más allá de meras reivindicaciones nostálgicas del <<estado de naturaleza>>”, con lo que este “sofista, con mucha mayor claridad que otros, concluyó negando el principio mismo de la desigualdad”, en tanto “no sólo rechazó la distinción entre helenos y bárbaros, sino, de hecho, entre amos y esclavos”. En suma, concluye Roig, “la confrontación que lleva a cabo Antifonte es entre dos niveles de racionalidad, a uno de los cuales denomina ‘naturaleza’ (*physis*) y al otro ‘convenciones’ (*nomina*) es decir ‘leyes establecidas por los hombres’ frente a lo que simplemente llamaríamos ‘vida’, niveles que según el mismo sofista, se encuentran <<en guerra>>”. De esta manera, este “regreso a la naturaleza” no implicaba un “salirse de la ciudad”, sino que más “suponía una clara denuncia de las formas cuya función es la de establecer ‘ataduras’ (*desmâ*), precisamente la función

contraria a la *lysis*, desligamiento o desatamiento, que es el sentido con el que de inmediato nos habla de las ‘libertades’ (*eleutheriai*) que surgen de la <<naturaleza>>” (Roig 2002: 62-63).

Llegamos aquí al meollo de la cuestión. La apelación a la simbólica griega de la *lysis*, debe funcionar como correlato paradigmático, a la vez que genealógico, de una simbólica latinoamericana libertaria-humanista. Aquí los griegos son, una vez más, modelo de saber, pero también momento estructural de la conciencia: figura dialéctica fragmentaria, olvidada, “episódica”. La proto-filosofía de la liberación de estos sofistas, pues, representa no un mero telurismo, sino más bien un vitalismo ético. Como el caso de Hipias de Elis, a quien, según recuerda Roig, Platón le dedicó uno de sus diálogos. Pues sucede que Hipias “denunció con fuerza lo que en Esquilo aparece como ‘ley de los hombres’ y se puso decididamente bajo el amparo de la <<ley de los dioses>>”. O cuando en otro texto, “Platón nos lo presenta, precisamente, repudiando el contenido arbitrario de lo nómico que puede llevar a la negación de la vida misma”. Pero Hipias es relevante también por su crítica al dualismo platónico, rechazando la separación entre cuerpo y alma. Roig, abrevando en estas fuentes, señala que “de esta correcta defensa del mundo de los entes, desde el propio cuerpo humano hasta todos aquellos que integran la vida cotidiana, surge de modo claro lo que se entiende por ‘naturaleza’, precisamente ese horizonte vital al que los políticos sobreponían las leyes, violentándolo y los filósofos, las esencias, restándole sustancialidad”. En la misma clave, Hipias, “atendiendo a esa ‘naturaleza’ conforme con la cual todos somos iguales”, lleva a cabo la “reordenación de los saberes (*máthema*) y de las técnicas (*téchnai*)”, para bastarse a sí mismo disponiendo de la “polimatía” y la “politecnía”. Mas este tipo de vida era posible, precisa Roig, fundamentalmente por quien “se sentía ‘desatado’ (*desmótes*) respecto de la ciudad y en particular de su mundo productivo, tanto en lo que se refiere a conocimientos como a técnicas, más sin haber renunciado a ellos, pero sometiendo la tradición prometeica, a la otra, la de estos nuevos heraclidas que intentaron dignificar el conocimiento y el trabajo reubicándolos en otro horizonte de racionalidad al que denominaron <<naturaleza>>” (Roig 2002: 65).

Esquemáticamente: la “naturaleza” evoca simbólicamente un horizonte de racionalidad emergente fundado en un nivel primario de vitalidad. Pero este desplazamiento naturalista en una concepción ética que se correspondía con el mundo de la ciudad-Estado clásica, se radicaliza con el célebre Diógenes de Sínope. No había comenzado la decadencia de la Polis cuando ya los cínicos dejaron de mirarla como un momento progresivo de la humanidad, para percibirla como una forma regresiva que se apartaba cada vez más de la *areté*, de lo virtuoso asociado a la vida simple y despojada. Lo que, según Roig, no implicaba reestablecer la vieja contraposición “entre ciudad y campo, proponiendo un regreso a formas de cultura campesina de las que había un notable ejemplo en la literatura clásica con el célebre poema hesiódico”, sino que, más bien, se trataba de reconocer “una contradicción dada en el seno mismo de la ciudad desde la cual y a pesar de la cual se venía a hablar de la necesidad de reintegrarse a la *physis*, en contra del mundo artificial nómico”. De modo que la contraposición puesta aquí en juego ya formula una antítesis entre moralidad y eticidad. Sin analizar en mayor detalle esta argumentación que venimos de todos modos simplificando demasiado, lo que queremos destacar, al cabo, es que la oposición entre una moralidad ligada al retorno a la *Physis*, de un lado, y una eticidad degradada por la fuerza nómica de la Polis, del otro, constituye una construcción normativa de alcance simbólico. En consecuencia: la “naturaleza” misma, en tanto sustrato de una ética originaria de la vida, configura ella misma una representación metafórica de la relación con el mundo de lo normativo. De este modo –descripto aquí sumariamente–, Roig descubre que en los cínicos, “la *areté*, conforme con la cual se ha de vivir, es aquella fuerza que nos permite descubrir algo que ha sido ocultado por los

convencionalismos y que sin embargo es lo que nos han dado los dioses: a saber, la <<vida simple>>”. Pero esta “vida simple”, en rigor, funciona como un *símbolo* que expresa el “horizonte de una moralidad primaria, espontánea e inmediatamente apegada a la vida misma, enfrentada a la legalidad sobre la que se construyó la ciudad-Estado”. Por ello Roig deduce que “la *physis* a la que se ha de regresar, en contra del *nómos*, es en verdad un referente imaginario al que se le concede una especie de poder de revelación y al que se cree poder llegar mediante una sucesiva y dura tarea de quiebra de las mediaciones” (Roig 2002: 70).

De acuerdo con la hipótesis de lectura Roig, si los cínicos estaban interesados en una “filosofía de la corporeidad”, a su vez concebida en relación a un “nivel de moralidad primario”, es porque representaban socialmente una posición social subalterna en el mundo antiguo, vinculada a su condición de hijos de extranjeros y aun de ex-esclavos. Ya que ese sector miserable de mendigos, pobres y esclavos en quienes se inspiraban los filósofos “perros”, vivía, de hecho, cercano a esa “naturaleza”, a la que pretendían regresar filosóficamente los cínicos. De modo que encarnaban al sector social —que incluye a las mujeres— más próximo a la *Physis*, el que permanecía más “atado” a las convenciones *nómicas*. La relación con la mujer y lo femenino, y una nueva moral -inmanencia ética que moviliza las ideas de la filósofa Hiparquía— es aquí por esto central, pues la “contraposición entre ‘naturaleza’ y ‘razón’ o ‘espíritu’, o entre ‘cuerpo’ y ‘alma’, que serían modos de expresar la oposición de *physis* y *nómos*, sobre las que se han establecido las relaciones jerárquicas entre mujer y varón, no expresan sino dos niveles de racionalidad en los que quedan dadas las funciones impuestas para ambos géneros”. Como correlato, tampoco debe olvidarse que la “naturaleza” es un “referente imaginario”, de lo que resulta que “el nivel de la moralidad, como opuesto a la eticidad, es tan cultural uno como el otro” (Roig 2002: 74).

En este nivel de tensión entre moralidad y eticidad es que acontece con toda su fuerza el fenómeno de lo trágico. Por ello Roig concluye este decisivo ensayo con una consideración sobre la tragedia, cuestión igualmente determinante para este nuevo nivel de comprensión de la temática de la “naturaleza”. Es cuando Roig evoca *Antígona*, “la célebre tragedia de Sófocles, obra en la que esos dos niveles de racionalidad, tal como nosotros los entendemos, se nos presentan de un modo ciertamente patético”. Se debe advertir que esta “tragedia se desarrolla toda entera teniendo como eje la contradicción entre las *leyes no escritas e inquebrantables de los dioses*, de *origen eterno* y de las que *nadie sabe cuándo aparecieron* y las *leyes de la ciudad*”. Mientras que las leyes de los dioses son “acordes con la vida del sentimiento, básicamente la piedad y el amor fraterno, encarnadas en la figura solemne y noble de Antígona”, las leyes de la ciudad en cambio “son decretos del gobernante y tienen un claro sentido político”. Conforme a la “lectura tradicional de la que no escapó ni el mismo Hegel, tal como se ve en la *Fenomenología del Espíritu*, la figura de Antígona expresa el modo de ser femenino, más próximo a la ‘naturaleza’ y por eso mismo a los dioses subterráneos, mientras que Creonte, pone de manifiesto lo *nómico*, como papel exclusivo del varón”. Bajo esta luz, en verdad, nada “nuevo venía Sófocles a decirnos con esta contradicción y su imaginario social no se salía de pautas largamente establecidas”. Roig muestra entonces que “basta recordar que lo ‘femenino’ en griego se decía *thélos* y que esta palabra tiene la misma raíz de la expresión latina *tellus*”. Pero con esto “quedaba sólidamente justificado un doble código de moralidad creado para establecer y justificar un sistema de prohibiciones dentro del cual quedaba encauzada la división sexual del trabajo y la interna jerárquica de la sociedad doméstica tradicional”. Ello revela que la osadía de Hiparquía, dentro del pensamiento cínico, “se encuentra en su intento de quebrar ese doble código de moralidad mediante el recurso de un ‘regreso’ a una ‘naturaleza’ en la que una misma era la virtud del varón y de la mujer, tal como lo afirmaba Antístenes”, y

“de este modo, ese ‘regreso’ significaba un intento de romper ataduras, un desatar (*lyo*) dentro de la más pura tradición heraclea” (Roig 2002: 76).

Esto significa que la idea del *retorno* al “ámbito” de la *naturaleza* concebida como “casa” originaria del ente humano se erige como un principio normativo de orientación moral de la praxis emergente, que es capaz de retener para sí la dimensión espacial, moradora de la experiencia humana, y a la vez la pretensión práctica de liberación histórica sin ningún esencialismo que solape eticidades de poder. Roig recuerda una vez más que “el ideal de vida simple vigente entre los estoicos tiene su antecedente en la filosofía de los cínicos, en quienes se planteó como una exigencia lo que podríamos llamar un <<regreso a la naturaleza>>”. Pero aquí no se trata de un mero desprendimiento de las mediaciones nómicas de la vida ciudadana, tal como lo reconoce el propio Roig, “sino de algo más profundo”. ¿Y qué sería eso más “profundo” que hay que des-ocultar y re-constituir? A este respecto Roig despliega dos movimientos conceptuales concatenados. Por un lado, fundamenta a nivel antropológico el hecho de que “los seres humanos, ellos mismos, en una etapa de su vida, muestran un comportamiento primario común con todo ser vivo y, en tal sentido, verdaderamente universal: el mostrar un ‘impulso’ (*hormé*) hacia su preservación o, lo que es lo mismo, hacia una ‘apropiación o pertenencia de sí mismo’ (*oikéiosis autó*), de lo cual poseen cierta sensibilidad o sentimiento”. Pero, por otro lado, Roig indica que con este impulso conativo primario, dirigido a un sí mismo vitalmente apropiado, se “trata de las mismas relaciones naturales o de parentesco (*oikéioma*) que caracteriza la vida en nuestro hogar o casa (*oikos* u *oikía*)”, esto es, de relaciones “que no sólo nos ponen frente a los que sería común a todos los seres vivos sino, además, a lo que es un cierto orden, una cierta acción ordenada respecto de la preservación de la *constitución* de cada uno”, y ello mediante “la consecución de lo necesario para aquella preservación, o el rechazo de lo que la amenaza”. Mas esta constatación conduce a Roig a proponer –en un pasaje que juzgamos decisivo y determinante– la existencia “de una conducta, en cuanto hay una teleología, aun cuando de todo esto no se tenga plenamente conciencia, sino una cierta sensibilidad y sobre todo, de un comportamiento en un ámbito que si bien para los humanos es el de la casa (*oikía*), para estos mismos y los animales es también esa otra ‘casa’ mucho más amplia y abarcadora, la naturaleza” (Roig 2002: 81).

Queda pues, establecido que en el “rearme categorial” aportado por la “antropología de la emergencia”, la naturaleza entendida como “casa” originaria y abarcadora de los entes vivientes, es una postulación fundamental de su fundamentación normativa. Roig precisa asimismo que los epicúreos y estoicos “creían haber dado con un punto desde el cual podía elevarse una moral universal, gracias a su raíz en esa madre naturaleza compartida con todos los seres vivos y en ese ejercicio de la *oikéiosis*”. Pero con esta observación, lo que quiere mostrar Roig es que resulta “evidente que el impulso (*hormé*) que lleva a los seres vivos hacia su autopreservación dentro de los marcos de un cierto ambiente no es ya aquel abstracto *conatus* que definía, según Spinoza, el ser de todos los entes, tanto inertes como vivos”, con lo que se puede “reconocer que ‘por encima’ de aquel *a-priori* óntico, se encuentra este *a-priori* biológico que anticipa de un modo mucho más decisivo lo que nosotros hemos intentado caracterizar como *a-priori* antropológico”. Si bien el *a priori* biológico se sostiene en el suelo mismo de la morada geográfica institucionalmente (estatalmente) territorializada, empero, esta constatación excede esta instancia nómica a la vez que la presupone, pues no implica dejar de reconocer que una moral que tenga por base “la posibilidad de la *oikéiosis* como principio originario”, padece “una cierta incongruencia, en cuanto que desde el punto de vista de la libertad y de la responsabilidad, resulta difícil, sino imposible, hablar de la naturaleza como <<sujeto

moral>>”. Más bien, no se puede “negar a la naturaleza un valor (dignidad) que para todo ser vivo tiene su origen en ella” (Roig 2002: 82-83).

No se refiere Roig a una antropomorfización unilateral del entorno ambiental. Se trata de algo más: ante los dilemas y aporías que suscita todo retorno unilateral a la naturaleza que también involucra nuestra corporeidad fácticamente situada, Roig comprende que tal vez “el concepto que nos permitirá alcanzar nuevos niveles de comprensión sea, precisamente, el de *oikéiosis*, el que implica, una vez reconocido en su enorme importancia, la aceptación de un orden inmanente propio de la naturaleza dentro de la cual no somos lo que está ‘fuera’, ni ‘por encima’, sino plenamente dentro del mismo”, con lo que no “se trata de una ‘dignidad’ entendida como fruto de aquel ‘reconocimiento’ mutuo entre los seres humanos y que se dirige a subrayar nuestra autoconciencia como atributo identificadorio absoluto, sino una ‘dignidad’ que se establece a partir de la responsabilidad que tenemos en cuanto seres ‘naturales’, de la cual debemos ser capaces de tomar conciencia” (Roig 2002: 88).

Más allá de que esta última noción de que somos “seres naturales” aproxima estas tesis de Roig al pensamiento feuerbachiano del joven Marx, bástenos consignar aquí que la idea de una praxis de reconocimiento que tenga como fundamento la naturaleza humanizada y la humanidad naturalizada elevada a principio o meta-norma de responsabilidad moral, es un planteamiento que subyace al análisis retomado en su artículo “Naturaleza, corporeidad y liberación”. Que es precisamente donde Roig incorpora algunos elementos del planteo del filósofo y teólogo español liberacionista Ignacio Ellacuría. Roig reconstruye tres momentos histórico-filosóficos de asunción del vínculo entre la naturaleza y la corporeidad, que a su vez comportan tres horizontes de comprensión respectivos: cínico, estoico y latinoamericano. Dentro del momento de los cínicos, se comprende que entre el ente humano y los entes de la naturaleza acontezca necesariamente una mediación histórico-social, por cuanto el único acceso a ella atraviesa la creación de una “segunda naturaleza”. La comprobación de esta mediación insoslayable y permanente es lo que llevó a cínicos y epicúreos, explica Roig, a postular un llamado de “regreso a la naturaleza”. La instancia cultural y nómica nunca fue eliminada, sino apenas reducida en su apelación a la “vida simple”. El punto a considerar aquí es que la mediación entre *physis*, *ζωέ* (animalidad), *bios* (vida humana) y *nómos*, como tal, es ineliminable en virtud del estatuto antropológico-trascendental del lenguaje y los signos. En cuanto al momento estoico, el horizonte de comprensión de la relación con la naturaleza se hace más profundo para revelar, esta vez con Crisipo, que todo ser vivo muestra y se expresa “en una sensación (*synáithesis*) de su propia constitución (*synstasis*)”, lo que “supone una ‘apropiación de sí mismo’ que le es ‘familiar’, vale decir, un acto que si bien es cumplido por parte de cada uno, lo es dentro de un ámbito común para todos, la naturaleza en cuanto *oikos* u *oikía*, acto al que se denomina *oikéiosis*” (Roig 2002: 96).

Dentro del momento latinoamericano, Roig quiere hacer justicia a las postulaciones de “Ignacio Ellacuría, uno de los mártires de la filosofía y de la praxis de la liberación en América Latina”. En su pensamiento, arraigado igualmente en la tradición helénica, se prerconiza la “necesaria conciliación o reencuentro con nuestro real y verdadero mundo, la *oikía* que compartimos con los demás seres vivos”, y se sostiene que “es necesario rescatar precisamente el *bios* de la *ζωέ*, la vida, en la <<existencia>>”, en clave de “un materialismo que intenta alcanzar desde la base vital del ser humano, una integración de lo desintegrado por obra de los idealismos y los intelectualismos”. Esta posición materialista-antropológica de Ignacio Ellacuría le permite a Roig “hacer ver como el pensar contemporáneo, ante las amenazas de un futuro de destrucción y de muerte, se ha visto obligado a cubrir la profunda zanja con la que nos hemos

separado de nuestra propia naturaleza y, a la vez, de la naturaleza”, pues no entenderíamos “el tiempo del hombre”, si no partimos de la “vida”, y a su vez, “no entenderemos la ‘vida’ si no alcanzamos esa clara comprensión de sus dos manifestaciones”, pues “la vida es *ζωέ*, pero también *βίος*” (Roig 2002: 99).

Roig considera que el planteo teórico de Ellacuría “es filosófico, dentro de los términos de lo que de lo que podríamos considerar como una metafísica o una cosmología”, cuyo fondo conceptual no es “extraño a esa ‘moral de la emergencia’ que hemos señalado como propia de tantos escritores nuestros”, y donde la “liberación toma el carácter preciso de un proceso hacia la libertad a partir de la naturaleza”. Así -explica siempre Roig-, Ellacuría entiende que el proceso de liberación puede verse como un crecimiento de realidad, como un incremento de sustantividad, individualidad y mismidad. De ello se obtiene que “todas las mediaciones, tanto teóricas como prácticas sobre las que se fundan los dualismos, los que entienden que la ‘cultura’ se constituye a partir de un ‘abandono’, una ‘despedida’ y hasta un ‘olvido’ de la naturaleza, deberán ser denunciadas, actitud que no es ajena a la amplia ‘moral de la emergencia’, así como a una nueva y rica versión del <<regreso a la naturaleza>>” (Roig 2002: 91).

II.

Sobre la base de este envío conceptual de Roig, bástenos consignar aquí que en su *Filosofía de la realidad histórica*, Ignacio Ellacuría afirma que la búsqueda liberadora de la experiencia histórica concierne a la propia realidad mostrando sus más ricas virtualidades. Comprende así que la “espaciosidad de lo real” es el “segundo momento básico de la materialidad de la historia”, pues todo “lo real intramundano tiene que ver con esta condición necesaria de la materia que es el espacio”. Según Ellacuría, no se puede hablar “del espacio como si fuera una forma *a priori* o una creación mental con algún fundamento en la realidad; por el contrario, ha de verse radicalmente como algo dimanante de las cosas mismas materiales”, por cuanto en ellas “hay un principio estructural por el que son espaciosas”, pues la “espaciosidad es, precisamente, aquella propiedad de las cosas por la cual tienen que ser espaciales; es algo que las cosas materiales tienen en propio”. Así, el “fundamento de la posición en el espacio consiste en que cada cosa está fuera de las demás, pero vertida a ellas; toda cosa es un ‘ex – de’ respecto de las otras, esto es, no se identifica con ellas, pero está formalmente vertida”. Las “cosas materiales tienen su propia posición y esta posición es dinámica, fundada en la propia ex –tensidad” que es “lo que hace posible la libre movilidad”, en tanto “fundado en ella, el libre movimiento respectivo es lo que hace actual el espacio físico” (Ellacuría 2007: 69-70).

Esta postura supone que las condiciones materiales que impone la espaciosidad de la realidad intramundana no son impedimentos, sino aspectos constitutivos reales de la realización humana que, al mismo tiempo, señalan que esta realización no puede darse sino por la presencia de esas mismas condiciones materiales. En fin, radicalizando este plano de fundamentación primaria, Ellacuría no cesa de insistir en que no es que necesitemos verlo todo espacialmente, como quería Kant, para empezar a poner inteligibilidad en nuestras percepciones. Más bien acontece que todo necesita ser de un modo o de otro espacial para poder ser realmente en nuestro mundo pues la materia es raíz de la espaciosidad y del espacio y el espacio y la espaciosidad tienen la misma unidad y universalidad de la materia. Si la propia vida de la especie humana laborante es uno de los momentos constituyentes de la realidad histórica, de nuevo, la consideración del espacio de la naturaleza suscita un problema teórico

específico en el orden de comprensión antropológica de la materia de la temporalidad y su horizonte emancipador, punto éste que es el que más nos importa. Ellacuría vuelve sobre este problema una y otra vez, a medida que va avanzando en intrincados planos reflexivos de su sistema de justificación conceptual. Ya muy adentrada su indagación, Ellacuría por ejemplo dice que el hombre social y la sociedad humana son “resultado de la historia y no puro regalo de la naturaleza”, aunque “esa historia deberá ser ‘liberada’ desde esa naturaleza y en esa naturaleza, que exigirá el desgajamiento de la historia y que se mantendrá en ella como subtensión dinámica, sin la cual la historia humana dejaría de ser lo que es”, pues la “liberación de la naturaleza no es, por tanto, como quería Hegel, una separación de la naturaleza, porque la naturaleza sigue estando presente en la realización de lo más estrictamente histórico”, y a la vez, la “liberación de la historia, es decir, la historia como proceso de liberación, es, hasta cierto punto, una liberación de la naturaleza, pero de ninguna manera su negación; es liberación cada vez mayor, nunca total, de los elementos necesitantes naturales, pero nunca su aniquilación” (Ellacuría 2007: 207).

Vivir es poseerse, autopertenecerse realmente como realidad, sostiene Ellacuría. Este vivir se afirma en el propio ser-en-la-vida que simplemente transcurre. Pero el hecho de que “*bíos* haya de ser transcurrente radica en la estructura de la vida como *ζοέ*”. Esto es, implica que “lo biográfico en la línea del ser se apoya en lo zoográfico en la línea de la realidad”, pues “es precisamente por esta radicación del *bíos* en la *ζοέ*, por lo que la vida humana es constitutivamente cursiva y la autoposesión es argumental”. Ello compone “un triple momento: continuidad conexa de acciones, concatenación de proyectos, trama transindividual de destinación”, pues, en tanto “el hombre es agente, es ejecutor de la continuidad del hacer; es autor, decididor de proyectos; es actor, cumplidor del curso destinacional, que le ha tocado vivir”. Junto a estas determinaciones, también conforma una estructura tempórea. Así, frente “al tiempo como duración sucesiva (antes, ahora, después), el hombre es agente natural de sus acciones; frente al tiempo como futurición (pasado, presente, futuro), el hombre es autor biográfico; frente al tiempo como emplazamiento (comienzo, camino, fin), el hombre es actor personal”, de modo tal que “está tensado así de manera durante, esforzado en lo que va a ser de él y abogado al término de la muerte”. Pero en semejante “realización dinámica de su vida, el hombre precisa dar un rodeo por la irrealidad para realizarse, y esto lo hace mediante los proyectos de su pensar fantástico”, dice Ellacuría en presumible alusión a la dimensión utópica de la praxis proyectante y valorativamente electiva. Es que todo sujeto debe decidir sobre la base de un campo de posibilidad situado. Debe elegir al modo del juego. Pues entre “la nuda facultad de hacer y sus acciones reales, el hombre interpone el esbozo de un proyecto enmarcado en un sistema de posibilidades, que se realizan no por mera actuación, sino mediante una opción”. En tal modo, la opción por la cual la posibilidad se convierte en realidad, “implica dar poder a una posibilidad entre otras”, con lo que el “hombre, por tanto, no es una realidad meramente sub-stante, sino una realidad supra-stante, en el doble sentido de poder estar sobre sí y de ofrecerse a sí mismo posibilidades, que no emergen naturalmente de él, sino que debe crearlas muchas veces y debe apropiárselas siempre”. Al cabo, esta “determinación de lo que quiere ser y de lo que quiere hacer en razón de lo que quiere ser, cualesquiera sean los estímulos que acompañen este querer, es la libertad”, entendiendo por ello “libertad ‘de’ la naturaleza, pero ‘en’ y ‘desde’ la naturaleza como subtensión dinámica, y sobre todo, libertad ‘para’ ser lo que se quiere ser” (Ellacuría 2007: 349-350).

La experiencia intramundana del viviente en su estricta dimensión de apertura humana, tiene como carácter formal el que inteligencia y voluntad concurren en una unidad estructural que está siempre en-situación. De ahí que Ellacuría considere que la *ζοέ* es fundamento del *bíos*,

así como el *bíos* liberado de la pura *zōé*, y dinámicamente subteridido, precipite la salvación de la *zōé*. Pues, en tanto el viviente humano no pueda seguir viviendo en nuda biología, pendiente de su radical intemperie expuesta, debe hacerse cargo ya siempre de su *situación*. La *zōé* es así la raíz de la apertura al mundo, en el sentido estricto de totalidad respectiva de las cosas reales, esto es, del tener que enfrentarse con ellas, del habérselas con ellas, y de atemperarse a ellas. Pero el hacerse cargo de la situación no flota en el aire, sino que responde —debe responder— a determinadas estructuras y datos sobre los cuales no se posa indiferente, sino que más bien lo condicionan y enmarcan. Aquí Ellacuría remonta una sucesión reflexiva que lo conduce a precisar los límites y alcances de la *apertura de liberación* en el concreto campo vital del hombre, o en rigor, en la pluralidad situada que los constituye en tanto que “campos” y “ámbitos”. Sostiene entonces que si los “deseos definen el campo de la libertad en extensión y profundidad y hacen de la voluntad una voluntad constitutivamente tendente”, dicho carácter tendencial “sin el cual no hay libertad, es el momento de naturaleza en la vida humana libre”, por cuanto la “libertad humana no deja de lado la naturaleza”, sino que, más bien, es “libre naturalmente”. Ello implicaría que “si la libertad humana surge en un proceso de liberación, también el tiempo humano surge por un proceso de liberación”, pues “el tiempo humano es inconcebible al margen de la libertad”. Así, por “la liberación se logra un ámbito nuevo donde es posible la libertad tanto de la biografía personal como de la historia social”. Esta formulación confía en las fuerzas activas de una praxis futurizadora fundada en la capacidad de crear el tiempo histórico. Pero a la vez comprende que esa voluntad proyectiva se cierne sobre condiciones de posibilidad fácticamente situadas que la configuran y determinan en su trama “factible”. Así, por un lado, Ellacuría reconoce que “el hombre vive del futuro o, al menos, vive abierto al futuro de una forma que no tiene comparación con ninguno de los otros seres vivos”, con lo que, por “poco que la filosofía haya contado con el futuro y la esperanza, como con razón subraya Bloch, el hombre y los pueblos han contado con uno y con otra”. Puesto que “es el hombre, abierto al futuro, el que es autor, el que traza en alguna medida las líneas de su marcha”. Con ello, la “necesidad que del futuro tiene el hombre para proyectar su vida y la necesidad de proyectar el futuro que tiene la humanidad para no perderse en el camino se adunan para poder hablar de una creación del tiempo histórico”. Sin embargo, por el otro lado, Ellacuría asume que el “hombre está constitutivamente emplazado y por mucho que pueda aplazar los términos y alargar los plazos, no deja de estar circunscrito en límites más o menos precisos”, pues son “muchos los límites que impone su condición natural y son muchos los límites que asimismo le impone su condición social e histórica”. Por ello, “la pluralidad unitaria del tiempo hace que el sujeto de la historia no pueda ser creador libre, sino que ha de ser a la par su sufridor, su cumplidor y asimismo su ejecutante: el ser del hombre queda así configurado por el tiempo histórico” (Ellacuría 2007: 486).

El “poder” a que hace referencia la tesis de la posibilitación se define antropológicamente por el hecho de que el hombre cuenta con un determinado sistema de potencias activas y pasivas. Siempre con Zubiri, Ellacuría afirma que cuando el poder es potencia, lo posible es lo “potencial”. Cuando el poder es facultad, lo posible es “factible”. Y cuando el poder es lo “posibilitante”, lo posible es “posibilidad”. En este plano Ellacuría vuelve una última vez sobre la cuestión del ámbito trascendental de la naturaleza como espacio de posibilidades. El problema de la factibilidad de las potencialidades implica una distinción de sus respectivas incidencias. Nada es factible que no sea potencial, ni nada es posible —o se transforma en virtualidades de “los posibles”— si no viene fundado en lo factible. No obstante, señala que si hay una presencia de lo potencial y lo factible en lo posible, también “hay una refluencia de lo posible sobre lo potencial y lo factible”, de modo que “ignorarlos es desconocer

lo que el ámbito de lo opcional puede reobrar sobre el ámbito de lo natural”. En consecuencia, “los posibles, al actualizarse, cobran entidad”, y así se incorporan, por distintas vías, “al mundo objetivo de la naturaleza, se naturalizan”. Pero las “posibilidades, además, como las capacidades, se apoyan en lo que la realidad es a cada momento; en nuestro caso, a lo que la naturaleza es a cada momento”, pues “la realidad es abierta y puede ir dando de sí, pero este dar de sí es asimismo sistemático y no permite jugar cualquier juego” (Ellacuría 2007: 562).

Arturo Roig, filósofo argentino largamente exiliado en México y en Ecuador, es de una generación de maestros que, como Ellacuría hasta el martirio, comprendió efectivamente que el “regreso a la naturaleza” implicaba, primero que nada, que no se podía jugar cualquier juego bajo la eticidad opresora del Nomos dominante, básicamente -y si se me permite una expresión coloquial de signo agonal y militante que no sería sólo argentina-, porque “los estaban esperando”. La mera espera del poder asesino extermina la *esperanza* que agujonea toda experiencia liberatoria. No se puede decir esto con poesía. Por lo demás, a Ellacuría y a Roig les fue la vida, bajo la interrupción criminal o desde la desdicha del expatriado, en perseverar utópicamente en la idea de que *el ámbito de lo opcional que puede obrar sobre el ámbito de lo natural* puede revestirse de ese sintagma emancipador que, con Martí, ya no podemos dejar de nombrar “Nuestra América”. Por el hecho antropológicamente elemental e indelegable de tener un impulso para pensar, y antes de discutir si ese término, “Nuestra América”, se explica por al archivo y el contexto tal o cual, sentir que da un motivo para luchar en las Polis periféricas, o sencillamente con que vivir moralmente.

III. BIBLIOGRAFÍA:

Ellacuría, Ignacio (2007): *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.

Roig, Arturo (1998): *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo (2002): *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo (2008): *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.

Roig, Arturo (2009): *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.

Roig, Arturo (2011): *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.

**INDUSTRIA CULTURAL Y TECNOLOGÍAS
DE LA INFORMACIÓN: UN ACERCAMIENTO
A LOS MODELOS DE EDUCACIÓN EN LÍNEA,
EL CASO DE AMÉRICA LATINA**

MARÍA ESTELA NAVARRO ROBLES

INDUSTRIA CULTURAL Y TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN: UN ACERCAMIENTO A LOS MODELOS DE EDUCACIÓN EN LÍNEA, EL CASO DE AMÉRICA LATINA

I. INTRODUCCIÓN

En esta ponencia se presenta un panorama general de los modelos de educación en línea que hay en América Latina, contextualizándolos en la situación específica que se vive en la región.

Después se presenta la industria cultural en el contexto de la teoría crítica y se argumenta por qué las tecnologías de la información pueden considerarse como una extensión de la industria cultural y, en particular, cómo la educación y los sistemas en línea también han sido absorbidos para esta industria. Por último, se hace una reflexión desde la teoría crítica del proceso dialéctico de la educación en línea como parte constitutiva del sistema capitalista.

II. AMÉRICA LATINA: CONTEXUALIZACIÓN

Una de las características más importantes en América Latina es la desigualdad en lo económico, social y educativo.

Este último aspecto será relevante en esta presentación, sólo para contextualizar se dan los siguientes datos:

De acuerdo al SITEAL (2010) El analfabetismo en la región en promedio está por debajo del 5%

La UNESCO (2013) reporta que en 2010 la población rural en América Latina y el Caribe era en promedio de 38.3% (en América Latina con porcentajes entre 55% y 10%) y en el Caribe hay países que tienen hasta un 90%.

Hay niveles de deserción escolar muy altos en los niveles de secundaria y bachillerato.

En promedio de cada 100 000 habitantes 3328 estaba en educación superior.

La mayor concentración de la población es de jóvenes, esto hace que la infraestructura educativa no sea suficiente para cubrir las necesidades de educación media y superior, en algunos casos, tampoco de educación básica. Además la mayor parte de la infraestructura educativa se encuentra concentrada en las ciudades.

En contraste, el Banco Mundial (2012) publicaba la noticia: “Latinoamérica lidera la expansión de celulares en el mundo.” En el cual, menciona que incluso en las zonas rurales hay un alto porcentaje de cobertura celular.

Las características antes mencionadas han hecho que la educación a distancia para América Latina tenga particular relevancia. Por un lado, los gobiernos tienen la exigencia por parte de los organismos internacionales de elevar sus índices educativos y la educación a distancia es vista por ellos como una tabla de salvación, pues les permite el acceso remoto a zonas geográficas que no tienen infraestructura para la educación presencial y también les permite aumentar la cobertura educativa.

Por otro lado, un sector importante de la población tiene la creencia de que la educación representa una posibilidad de movilidad social, lo cual no siempre ocurre en la realidad, lo que ha hecho que los primeros en abandonar esta idea hayan sido los jóvenes.

La creencia en la movilidad social hace que muchos adultos que abandonaron sus estudios a edad temprana tengan el deseo de retomarlos, a pesar de que sean jefes de familia y/o trabajadores de tiempo completo o hasta de doble jornada. Este sector de la población ha encontrado en la educación a distancia la única posibilidad de retomar los estudios.

También la educación en línea permite que con poca infraestructura: algunas computadoras en un aula y, si es necesaria, una antena para dar servicio de Internet, se pueda llevar educación a comunidades rurales, cuyos integrantes no tendrían posibilidad de trasladarse para estudiar.

Por último, en el caso de México, dado el gran número de migrantes que viven en Estados Unidos de manera legal o no, uno de los primeros programas en línea a nivel medio superior tuvo como objetivo atender a esa población, para la cual tener acceso a la educación era imposible o demasiado costoso.

III. MODELOS DE EDUCACIÓN EN LÍNEA

Existen diversas clasificaciones de modelos de educación a distancia, para abordar el tema desde la teoría crítica, se tomará la clasificación hecha por Torres (2006), en la cual clasifica a los modelos en tres categorías, cada una de las cuales está asociada a un bloque teórico. Las categorías son:

- Modelos de contenido más apoyo, que están asociado con las teorías basadas en la autonomía y la independencia del estudiante (Delling, Wedemeyer y Moore). Estos modelos se caracterizan por presentar información, ya sea de manera impresa o audiovisual, en los cuales el tutor es un apoyo, no necesariamente tiene que ser especialista del tema.
- Modelos industriales, los cuales están asociados con la teoría basada en el proceso de industrialización de la educación (Peters). En estos modelos se pretende que los materiales sean diseñados a la medida, aunque no en todos los casos se cumple. La versión más acabada de estos son los que utilizan el diseño instruccional, en el cual se lleva a cabo un proceso (similar al industrial) en el que hay que seguir cuidadosamente ciertos pasos y estándares para la producción de materiales. En este modelo, se le da al aprendiz mayor responsabilidad y se contempla la posibilidad de mayor interacción tutor estudiante.
- Modelos de integración asociados con la teoría de los modelos de interacción y la comunicación (Baath, Holmberg, Sewart.), es importante mencionar que a su vez tienen fundamentos teóricos en la teoría de comunicación social de Habermas¹. En estos modelos es fundamental la interacción entre los estudiantes y el conocimiento se va construyendo entre todos, puede haber tutores, pero no son indispensables.

Antes de comenzar a desarrollar la parte relacionada con la teoría crítica, quiero dejar en claro que el análisis que se hará aquí no implica que se rechace el uso de las tecnologías de la información o que no se reconozca el potencial de la educación a distancia. Feenberg (2017, 45) explica cómo desde el constructivismo social los diseños y usos tecnológicos dependen de cómo los grupos sociales (actores) interpretan los problemas técnicos.

Es en este sentido que se irá dando forma a la reflexión de los modelos de educación a distancia en América Latina.

¹ Aunque Habermas es oficialmente miembro de la Escuela de Frankfurt, no está de acuerdo en la crítica a la modernidad que hace ésta, lo cual quita lo esencial a la teoría crítica desarrollada por la primera generación. Feenberg, A. (2017, 41-43) da una explicación importante de la razón por la que ya no podría considerarse como teoría crítica en el sentido original.

IV. TEORÍA CRÍTICA E INDUSTRIA CULTURAL

La teoría crítica es el término que le dio Horkheimer a una forma de hacer teoría, en la cual no sólo se siguen las reglas precisas que dan los sistemas para hacer teoría, sino que se reflexiona sobre esas reglas, se reconocen las contradicciones producidas por la teoría y el sistema, a lo que comúnmente se le llama teoría, Horkheimer le denominó teoría tradicional.

La teoría crítica considera que el proceso de construcción de conocimiento es social, lo cual tiene implicaciones muy importantes, que conducen a su núcleo, pues, aunque tiene una clara postura epistemológica, no pretende quedarse ahí, su sentido es convertirse en un instrumento de transformación de la sociedad, partiendo de la razón y de poder pensarse a sí misma.

Una de las implicaciones de la visión social de la teoría crítica es que, al reconocer que el proceso de construcción de conocimiento es influido por la sociedad, reconoce que existe un nexo entre los intereses de la sociedad y el proceso de construcción del conocimiento, pues lo que ocurre es que el sistema se va sirviendo de la teoría tradicional para validarse a sí mismo y también para perpetuarse. Por otro lado, esta configuración hace que el científico y el teórico en general sean parte del sistema, de modo que se convierten en fuerzas productivas de trabajo.

De hecho, la teoría crítica se reconoce a sí misma en la contradicción, identificando la teoría como un producto de las fuerzas de producción de la sociedad.

Algo que caracteriza a la teoría crítica es que no sólo se queda en lo teórico, por ejemplo en la identificación de la contradicción, porque entonces se quedaría en el mismo nivel de la teoría tradicional, a la que pretende superar, entonces, a partir de la contradicción busca reconstruir la identidad del ser humano escindido por la sociedad, esto lo trata de hacer por medio de la razón, a través del pensarse a sí misma, lo cual es un proceso dialéctico, pues la relación del ser humano con la sociedad está en constante cambio y tampoco se puede hacer esta reconstrucción en un sentido positivo.

Así que el papel del teórico crítico, será diferente del teórico tradicional, porque, a través de la razón estará señalando la contradicción del sistema en el que vive, reconociendo esa realidad, sin ser parte del sistema para tratar de perpetuarla, lo cual puede permitirle construir otras realidades, hay que recordar que para la teoría crítica hay una interacción constante entre el individuo y el mundo en que vive.

La teoría crítica, al reconocer el papel de la teoría y del teórico en el sistema social al que pertenecen, está situada en un contexto particular y al tratar de emancipar la labor teórica debe ir más allá y reconocer todo el sistema económico en el que está inmerso y las fuerzas económicas y sociales que llevan a la contradicción en la realidad que vive y, sin dejar de ser teoría, su forma de proceder es distinta.

En el libro *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno (2013) dedican un capítulo a la industria cultural, lo primero que menciona es que así como la industria, desde el punto de vista de la producción de objetos tiene una función en el sistema capitalista, en la modernidad, en el ámbito de la cultura, se copian las formas de producción industriales y se lleva a cabo el mismo proceso, pero para la producción en medios de comunicación como: cine, radio o televisión.

Este análisis, en su momento fue muy importante, porque coincidía con el comienzo de la masificación del acceso a la cultura que, de alguna forma, era producto del desarrollo tecnológico y científico de manera indirecta.

El tema de la industria cultural es aún vigente, porque, además que se continúa el proceso de producción en medios como cine, radio o televisión, esto se ha ampliado a todo lo relacionado

con las tecnologías de la información y la comunicación. Así como la producción en lo industrial se ha modificado con los avances tecnológicos, la producción en lo cultural se ha modificado sustancialmente a partir de las tecnologías de la información, las cuales también han modificado las relaciones sociales, más allá del proceso de producción mismo.

Por ejemplo, las producciones digitales y el fácil acceso a la tecnología permiten que muchas personas puedan producir un video, un audio o algún otro tipo de materiales y así los “productos” de la industria cultural no sólo se han masificado en cuanto a los consumidores, sino también se han masificado en los productores.

Adorno y Horkheimer analizan cómo la cultura tenía un carácter elitista y personalizado, antes de su masificación y muestran cómo a través de la industria cultural esto se modifica. La cultura se convierte en una mercancía más, a la cual puede tener acceso de forma masiva y para lograr esto es que se copió el modo de producción industrial.

V. LA EDUCACIÓN A DISTANCIA COMO PRODUCTO DE LA INDUSTRIA CULTURAL

Para ligar el tema de la industria cultural con la educación a distancia, es importante mencionar que, en la sociedad contemporánea la educación (aún la presencial) en cierto sentido, también se ha convertido en una industria.

Puede ser esto tan explícito, como los modelos industriales, que se mencionaron anteriormente.

El concepto de educación se asocia con el aprendizaje, el tener acceso a la información y a la construcción de conocimiento; sin embargo, también la educación se utiliza desde el sistema mismo para su autoconservación.

En el mundo contemporáneo, la educación se ha convertido en una mercancía, en varios sentidos, ya que por un lado, puede ser ofrecida como un servicio por el cual se paga y también, puede tener las características de producción industrial. Además, aún en el caso de educación gratuita, también es elemento de control vía las certificaciones, en las cuales uno paga con tiempo personal la posibilidad de acceder a ellas.

Las TIC analizadas desde la teoría crítica, por un lado son el producto de un desarrollo científico y tecnológico en el sentido moderno del progreso. Así que probablemente constituyen uno de los ejemplos más ilustrativos de lo que significa la industria cultural y la educación a distancia podría considerarse un caso particular de esto.

Benjamin comentaba que parte de las limitaciones de la radio eran que el oyente tenía un papel pasivo. Adorno hacía notar una gran diferencia entre la radio y el cine, ya que, la primera puede estar disponible en cualquier lugar, en el caso del cine no, porque el espectador tiene que trasladarse, en algún momento dice que el cine sólo podría competir con la radio en el momento en que pudiera llegar hasta la casa de los espectadores.

Algo que hacía notar Benjamin con respecto a la radio es que los radioescuchas podían decidir el momento de apagarlo, aunque estuvieran a la mitad de un concierto o de una narrativa, lo cual no era así con otros medios como el teatro, un concierto o el cine.

En esto vale la pena hacer la relación de cómo las Tecnologías de la Información en el modo de las redes sociales, aunque permiten que la persona se pueda desconectar, pueda “apagar”, lo cual no ocurre, pero la gente no quiere desconectarse, se acaba convirtiendo en una adicción

Las TIC han constituido una evolución con creces, pues permiten esto, van más allá, permiten la interacción de los participantes; sin embargo, esto no hace que las TIC sólo sean una manifestación del progreso, se puede mencionar su aspecto dialéctico, por un lado, permiten al usuario tener interacción aparente con todos, hacer comentarios, postear, expresar su juicio sobre lo que escriben o postean los demás, pero por otro lado también lo vuelven invisible y anónimo.

La radio para Benjamin tiene como una característica la descorporización, en el caso de Internet, como la principal tecnología de la información, podría compararse en este sentido, pero magnificado, pues no sólo es un audio sin cuerpo para quien recibe la información, es también texto, imagen y video sin cuerpo.

Y tiene otras características como el anonimato (aunque en el caso de los sistemas educativos) hay una inscripción al sistema, en la cual, tanto docentes como estudiantes se identifican como personas reales con el perfil que les corresponde adecuado a sus funciones. En la práctica, los actores, son para el otro, entes descorporizados, entes virtuales, que, dependiendo del modelo, pueden no representar para el otro una persona, pues pueden ser presentadores de información ajena, un archivo, una calificación o cualquier otra cosa que no sea un sujeto.

Ni siquiera la típica aparente relación sujeto-objeto se encuentra ahí. Aunque Adorno en la dialéctica negativa del sujeto-objeto explica que esa dualidad es falsa, este tipo de relación podría considerarse un caso extremo, incluso para los fundamentos básicos de las relaciones en la modernidad.

Aunque aparentemente, a través de Internet, las relaciones pueden multiplicarse, en realidad esas conexiones virtuales, en muchos casos, son conexiones ficticias, pues, por ejemplo en curso masivo en línea (MOOC), aunque es cierto que los estudiantes pueden tener

La educación como modelo tradicional ha dejado de ser atractiva, se ha tratado, para que la educación sea exitosa que se parezca más a un espectáculo.

En algunos casos puede llevar a representaciones audiovisuales que para cierto tipo de conocimientos hace que sea más accesible, pero, no en todos los casos tiene sentido.

Y por otro lado, como la educación también va perdiendo su razón de ser, en el sentido de que las personas aprendan, lo cual se vería reflejado en que adquieran o construyan conocimiento para mejorar sus condiciones de vida, que es lo que dice el discurso de su razón de ser.

Visto así, la educación convertida en espectáculo cumple mejor con el objetivo de la reproducción del sistema, pues, en su forma virtual (en varios casos) se logra que se convierta en parte natural del sistema, en donde los participantes enajenados ceden su individualidad en el anonimato, para ser parte de la colectividad que está siendo construida.

En educación a distancia todo se magnifica, pues muchos de estos modelos son copiados de los modelos tradicionales y lo que ocurre que ni siquiera el cuerpo del conocimiento en un sentido positivista se respeta.

La información se reproduce, en muchos casos se trata de actividades estandarizadas, idénticas para todos, los estudiantes pueden copiarlas, incluso es imposible para un tutor tener seguimiento de todas las copias, pero a nadie le importa que se copie.

Desde la dialéctica negativa, el aprendiz y el tutor pueden llegar a perder su identidad, al convertirse en uno más (quien sea) que sólo presenta información, como dicen Adorno y Horkheimer (2013, 172) “En la industria cultural el individuo es ilusorio no sólo por la igualación de sus técnicas de producción. El individuo es tolerado sólo en cuanto su identidad sin reservas

con lo universal se haya fuera de toda duda.” Y agregan: “La pseudoindividualidad constituye la premisa de control y de la neutralización de lo trágico: sólo gracias al hecho de que los individuos no son en efecto tales, sino simples entrecruzamientos de las tendencias del universal. La cultura de masas revela así el carácter ficticio que la forma del individuo ha tenido siempre en la época burguesa, y su error consiste solamente en gloriarse de esta turbia armonía de universal y particular. El principio de la individualidad ha sido contradictorio desde el comienzo. Más bien no se ha llegado jamás a una verdadera individuación.

Al igual que ocurre con el trabajo como enajenación, la educación a distancia es una extensión de lo mismo.

Como dicen Adorno y Horkheimer (2013, 154):

“El supuesto contenido no es más que una pálida fachada; lo que se imprime es la sucesión automática de operaciones reguladas. Sólo se puede escapar al proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina adecuándose a él en el ocio. De ello sufre incurablemente todo entretenimiento. El placer se petrifica en aburrimiento, pues para que siga siendo placer no debe costar esfuerzos y debe por lo tanto moverse estrechamente a lo largo de los rieles de las asociaciones habituales. El espectador no debe trabajar con su propia cabeza: toda conexión lógica que requiere esfuerzo intelectual es cuidadosamente editada. Los desarrollos deben surgir en la medida de lo posible de las situaciones inmediatamente anteriores, y no de la idea del conjunto.”

VI. CONCLUSIONES

América Latina en su desigualdad tiene grandes contradicciones que son producto de la modernidad. La educación a distancia abre la posibilidad de potenciar esas contradicciones y también es importante hacer educación a distancia desde el pensamiento crítico, porque sólo desde ahí se pueden reconocer esas contradicciones y transformar la educación a distancia en educación, no sólo en una mercancía enajenante más.

Entonces en este sentido se tendría que pensar en una emancipación de la educación del sistema para que realmente sea educación, porque si no habría una contradicción implícita entre ser parte del sistema o ser una mercancía del sistema y por otro lado el fin aparente de lo que debiera ser la educación y en el caso de la educación a distancia se puede apreciar con mucha mayor claridad como la educación sea mercantilizada. Pues sí en los dos sentidos que ya se mencionaba.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, T. & Horkheimer, M. (2003), *Dialéctica del Iluminismo*, Terramar Ediciones, Argentina.

Benjamin, W. (2015) *Radio Benjamin*, Ediciones Akal, España

BANCO MUNDIAL (2012),

Latinoamérica lidera expansión de celulares en el mundo. Recuperado en: <http://www.bancomundial.org/es/news/feature/2012/07/18/america-latina-telefonos-celulares>

Feenberg, A. (2017) *Technosystem: the social life of reason*, Harvard University Press.

Horkheimer, M. (2003) *Teoría tradicional y teoría crítica*. En *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis.

SITEAL (2010) Dato destacado 18. El analfabetismo en América Latina, una deuda social. Recuperado:
http://www.siteal.iipe.unesco.org/sites/default/files/datodestacado_furosevich_20101130.pdf

Torres, L. C. (2006), La educación a distancia en México: ¿Quién y cómo la hace?. Apertura. 6 (4) pp. 74-89

UNESCO (2013), Situación de América Latina y el Caribe: Hacia la educación de calidad para todos 2015, Santiago recuperado:
<http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Santiago/images/SITIED-espanol.pdf>

**EL USO PERSUASIVO DE LOS TÉRMINOS POLÍTICOS:
LA POLÉMICA ENTRE HANS Kelsen Y ERIC
VOEGELIN SOBRE EL CONCEPTO
DE REPRESENTACIÓN POLÍTICA**

SENDÍN MATEOS, JOSÉ ANTONIO

EL USO PERSUASIVO DE LOS TÉRMINOS POLÍTICOS: LA POLÉMICA ENTRE HANS KELSEN Y ERIC VOEGELIN SOBRE EL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN POLÍTICA*

En mi ponencia examinaré, refiriéndome a un caso particular, de qué forma el uso de términos políticos que tienen una evidente carga emotiva puede desencadenar una disputa terminológica. En concreto me referiré a una interesante polémica que mantuvieron Hans KELSEN y Eric VOEGELIN sobre la noción de representación política.

Es bien conocido que el vocabulario político está repleto de términos que, junto a su significado descriptivo –que proporciona información y se caracteriza por su disposición a afectar a la cognición (STEVENSON, 1944: 67 y 70)– “se cargan” con un significado emotivo tendente a inducir ciertas actitudes en el oyente. Esas actitudes pueden ser, según los casos, favorables o desfavorables, de aprobación o desaprobación. Un ejemplo muy obvio de una palabra que forma parte del vocabulario político y tiene una carga emotiva desfavorable es “dictador”. En cambio, la palabra “democracia” tiene un significado emotivo positivo, que es resultado, en parte, de que su significado descriptivo se refiere a algo que para la mayoría de los ciudadanos resulta valioso, a saber: un tipo de sistema político que en las sociedades actuales es muy apreciado (STEVENSON, 1944: 72).

La mención de la palabra “democracia” es pertinente porque seguramente es uno de los términos del vocabulario político que más se ha prestado a la *estipulación* de definiciones. Estas pueden ser muy diferentes en función de la ideología o del punto de vista filosófico-político de quien estipula la definición. Un rasgo de los términos políticos – y en general de los términos emotivos– es que su significado descriptivo a menudo es vago y ambiguo, de modo que no está *completamente* determinado por las reglas lingüísticas (STEVENSON, 1944: 71, 141-142). La forma de evitar o mitigar los efectos de la vaguedad de esos términos es estipulando reglas adicionales para su uso, lo cual se logra a través de *definiciones estipulativas*. Frente a las *definiciones léxicas* –como las que se recogen en los diccionarios–, que se limitan a registrar cuáles son las reglas de uso de un término dentro de una comunidad de hablantes (RODILLA, 2013: 26), las *definiciones estipulativas* establecen (*estipulan*) ellas mismas esas reglas, precisando el significado de esos términos en un determinado contexto discursivo. Esas definiciones se suelen utilizar en el ámbito de la ciencia para delimitar el significado de los términos científicos o para introducir otros nuevos (GUIBOURG, GHIGLIANI, GUARINONI, 1984: 62).

Ahora bien, cuando se estipulan las reglas de uso de términos que son susceptibles de producir un *efecto emotivo* (v. gr. los términos éticos o los que se emplean en el vocabulario político) y que van a ser utilizados en un contexto teórico (o teórico-político), es frecuente recurrir a las definiciones *emotivas o retóricas*, que Charles STEVENSON denominó “*definiciones persuasivas*”. Esas definiciones proporcionan un nuevo significado conceptual a palabras que nos son familiares sin modificar sustancialmente su significado emotivo, con el objetivo de influir sobre los intereses de las personas (STEVENSON, 1975: 32). En definitiva, estipulan un nuevo significado apoderándose del sentido emotivo que tienen esas palabras. Mediante esa redefinición, se busca inducir en las personas actitudes de aprobación o desaprobación, redirigiendo sus intereses. De ahí que esas definiciones se empleen a menudo con fines de propaganda política. Como vengo indicando, una de esas palabras es “democracia”, aunque hay otras muchas.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “El desván de la razón: Cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales” (FFI2017-82272-P).

Pues bien, el objetivo de mi ponencia es examinar un caso particular, pero no por ello menos paradigmático, de cierta controversia terminológica que se ha dado tradicionalmente en la teoría política en torno a las nociones de “democracia” y de “representación política”. Ambos son términos políticos susceptibles de ser redefinidos *persuasivamente*. Para ilustrarla, examinaré la forma como un firme defensor de la democracia, como sin duda fue Hans Kelsen, confronta, por un lado, la visión que tiene él sobre ese concepto con el ideal de democracia característico de la teoría política bolchevique, y que en el fondo no representa otra cosa que la dictadura del proletariado; y, por otro lado, en estrecha relación con este asunto, una interesante pero escasamente conocida polémica que gira en torno al concepto de representación política, que protagonizó el propio Kelsen junto a uno de sus antiguos discípulos, Eric Voegelin. Al final de mi exposición trataré de identificar, apoyándome en Genaro Carrió, ante qué tipos de disputas terminológicas nos encontramos al ocuparnos de esas cuestiones.

Puesto que Kelsen es el punto de partida, el paso previo a explicar esa controversia es realizar una breve caracterización de su concepción de la democracia, a fin de fijar unas pocas coordenadas. Con ello no pretendo ser exhaustivo, sino que me limitaré a introducir la cuestión que luego desarrollaré.

En el periodo comprendido entre 1920 y 1930, que fue cuando Kelsen desarrolló el grueso de su pensamiento político, la democracia se concebía comúnmente en términos “formales”, anteponiendo los aspectos puramente procedimentales —pues se contemplaba como un método para generar, con la participación del cuerpo electoral, las normas por las que se rige la sociedad— a los aspectos sustantivos (*v. gr.* los derechos fundamentales) que ha de respetar todo régimen político para que se pueda considerar democrático. Pues bien, en esta perspectiva hay que reconocer a Anna Pintore (2000: 127 y ss.) el mérito de, por así decirlo, “radiografiar” la teoría kelseniana de la democracia, y de presentarla como una concepción que, aunque *prima facie* es “procedimental” y concibe la democracia como un método para producir normas, admite a su vez que ese concepto se puede enriquecer con otros contenidos. Esto le lleva a diferenciar entre definiciones “mínimas” y definiciones “más que mínimas” de la democracia, es decir, conceptos que se circunscriben a su núcleo procedimental y conceptos que cualifican ese núcleo con elementos adicionales (Pintore, 2000: 133). Ciertamente, Pintore no se cuestiona si esas definiciones hacen referencia a una supuesta “esencia” de la democracia, o de si, en cambio, tratan de estipular cuáles son las reglas de uso de ese concepto. Pero en cualquier caso, si damos por buena su distinción, parece claro que el concepto de Kelsen pertenece al segundo grupo. Es una definición de democracia “más que mínima”, que *grosso modo* puede adjetivarse como sigue:

(i) Es una democracia “formal” o “procedimental”, pues se contempla, ante todo, como un método para la creación de las normas del sistema jurídico, que consiste en aplicar en la legislación un procedimiento de decisión por mayoría.

(ii) Es una democracia “representativa” o “indirecta”, pues se fundamenta sobre el parlamento como órgano representativo y los partidos políticos como cauce para ejercer esa representación.

(iii) Atendiendo a la forma como se organiza el proceso legislativo, es una democracia “deliberativa”, que concibe el compromiso democrático como el motor de avance de la técnica legislativa.

(iv) Los condicionantes sustantivos que están implicados en su idea de la democracia —*v. gr.* los derechos fundamentales— hacen pensar que su concepción es “liberal”, aunque su liberalismo se circunscribe al ámbito estrictamente político, y no al económico.

(v) Finalmente, KELSEN desarrolló por separado una teoría de la democracia y una teoría de la constitución, aunque sin llegar a elaborar sistemáticamente una teoría de la democracia “constitucional”. Sin embargo, en su concepción hay algunos elementos que sí parecen apuntar en esa dirección.

Aunque en este contexto no tiene sentido explicar detalladamente estos rasgos, es interesante y tiene utilidad para comprender mejor la polémica con VOEGELIN, poner el foco sobre la combinación que se da en la teoría de la democracia de KELSEN entre el componente representativo y el componente liberal. Por un lado, como consecuencia de su adscripción a un ideario liberal-democrático, KELSEN sostiene que la libertad es el valor que toda democracia debe aspirar a realizar en primer término; por otro lado, esa aspiración solo se puede satisfacer mediante el ejercicio de la representación política, es decir, como resultado de un proceso electoral en el que los votantes participan en pie de igualdad. La idea de una participación política igual es justamente la seña de identidad de la democracia “formal” o “burguesa” frente a la democracia “social” o “proletaria”, que busca obtener no solo una participación política igual, sino también una distribución alícuota de los bienes y ventajas sociales (KELSEN, 2006b: 211).

Dicho esto, puedo ya presentar la primera controversia a la que antes me referí, que gira en torno al concepto de democracia. Este es uno de los términos que se utilizan en el vocabulario político con una pretensión propagandística encubierta, como consecuencia del significado emotivo positivo que suele ir asociado a él. Tanto es así que regímenes políticos diversos, cuyo punto en común es su oposición a lo que entendemos por una democracia, han afirmado no solo ser democráticos, sino representar la democracia “verdadera”. Tal es el caso de los regímenes comunistas, que se autocalificaban como “democracias populares” (RODILLA, 2013: 23).

KELSEN criticó ese abuso terminológico –él hablaba de una “perversión conceptual” (KELSEN, 1988b: 214)–, lo que le llevó a enfrentarse a la doctrina política bolchevique, que identificaba la democracia con la dictadura del proletariado. Recuerda que según MARX y ENGELS el proletariado, que estaba unido por una conciencia de clase muy fuerte, formaba la abrumadora mayoría del pueblo, lo que permitiría establecer el socialismo por medios democráticos, sin recurrir a la revolución. En cambio, para LENIN la vía revolucionaria era la única que permitía realizar el socialismo. Según él, una vez alcanzada esta etapa, cuando el proletariado se convierte en la clase dominante, la forma del Estado se puede definir como una democracia “completa”, o, según sus palabras, como “una inmensa expansión de la democracia” (KELSEN, 1988b: 213), pues es una democracia para los pobres, para la gran mayoría del pueblo, y no para los ricos. KELSEN explica que LENIN trató de aferrarse en vano al ideal democrático una vez transcurrida la etapa revolucionaria, pero esa “inmensa expansión de la democracia” de la que hablaba significó todo lo contrario. El bolchevismo se sirvió de un concepto de democracia conscientemente adulterado con el fin de ocultar la realidad de la dictadura del partido comunista (KELSEN, 1988a: 188 y 192).

Según KELSEN, una manipulación similar fue la que llevó a cabo por Eric VOEGELIN, aunque en esta ocasión no tanto sobre el concepto de democracia, como sobre la noción de representación política. En *The New Science of Politics. An Introduction* (1952) este autor proponía un “nuevo” modelo de representación que se alejaba de la representación liberal y distinguía una representación “elemental” y una representación “existencial”. La primera se vincula con la democracia que denominamos “representativa”, y que es organizada en las constituciones. VOEGELIN rechaza ese concepto, porque piensa que es una representación meramente formal y tiene un “escaso valor cognitivo”. Lo que quiere expresar con esto es que la representación elemental abarca solo una pequeña parte del complejo fenómeno de la representación política, y no permite explicarlo en toda su

extensión. Por ejemplo, él cree que un gobierno puede ser representativo de la sociedad en su conjunto incluso cuando no ha sido elegido por medios democráticos.

Para VOEGELIN el concepto “elemental” de representación ha de ser sustituido por otro “existencial”, según el cual representan al Estado todos los individuos que actúan como órganos de la comunidad política al desempeñar funciones atribuidas por el orden social, independientemente de si el procedimiento de designación es democrático o no. Es más, para VOEGELIN un sistema político puede ser representativo incluso si no permite la libre formación de partidos políticos, o cuando hay un único partido. A su juicio, el mejor ejemplo de aplicación de un modelo existencial de representación es el régimen soviético (VOEGELIN, 2006: 51). Estas ideas están muy alejadas de la noción de representación que maneja KELSEN. Para un demócrata convencido como él no se puede admitir un sistema representativo que impide la libre formación de partidos políticos, o en el que solo hay un partido. Denominar “democracia” a un régimen de partido único supone, en su opinión, tergiversar el concepto de representación política. En el lenguaje de STEVENSON se estaría recurriendo a una definición persuasiva. KELSEN (2006a: 85) es muy elocuente al expresar que la tendencia a perpetrar esta burda metamorfosis conceptual es un rasgo propio de las ideologías que apoyan regímenes antidemocráticos, como el nacionalsocialismo, el fascismo o el bolchevismo.

Estas controversias terminológicas de las que KELSEN es protagonista ilustran que el recurso a las definiciones persuasivas es muy frecuente en la teoría política, dando lugar a confusión sobre el uso de los términos y a distintos tipos de desacuerdos que, no obstante, presentan características similares. Según Genaro CARRIÓ, las disputas terminológicas de esta índole se pueden clasificar en diversas categorías. Aunque en principio su clasificación está pensada para desacuerdos relativos al uso de términos jurídicos, no habría problema en utilizarla también para catalogar las controversias terminológicas sobre el uso de términos pertenecientes al vocabulario político o teórico-político.

Mi impresión es que en ambas polémicas de KELSEN con LENIN y con VOEGELIN, estamos ante lo que CARRIÓ (1973: 103 y ss.) identifica como “controversias generadas por un desacuerdo valorativo encubierto”. En ambos casos el objeto de la disputa son sendos conceptos que se utilizan habitualmente en el marco de la teoría política, y que, aunque tienen un obvio significado descriptivo, son propensos a cargarse con un sentido emotivo. Si STEVENSON estaba en lo cierto, la palabra “derecho” sería un concepto de este tipo, y lo mismo se podría decir de la palabra “democracia” como concepto teórico-político, y, por extensión, de la noción de “representación política” tal como la entiende VOEGELIN, sobre todo en su variante de representación “existencial”.

Seguramente el rasgo que permite identificar este desacuerdo terminológico como una controversia valorativa, y que es subrayado nítidamente por CARRIÓ, es que cuando estas controversias se generan en torno a conceptos como el de “democracia”, se suele manifestar una propensión a ofrecer una “definición real” del concepto, es decir, no tanto a estipular su significado como a desvelar su esencia. Esto se percibe claramente en la forma como LENIN se aproxima al concepto de democracia, que él identifica con la dictadura del proletariado. Para él esta es la única democracia “verdadera”, con lo que parece haber dado con la esencia misma de la democracia, frente a la impostura que representa la democracia burguesa. Es obvio que este es un claro ejemplo de una “definición persuasiva”, en la que la carga emotiva del término oscurece su sentido descriptivo y lo relega a un segundo plano. Esto mismo puede decirse de la noción voegeliniana de la representación “existencial”, que desplaza el concepto “elemental” —que se corresponde con la representación democrática—, que es rechazado porque es “meramente formal” —calificación que en su contexto tiene un evidente sesgo peyorativo— y tiene un “escaso valor cognitivo”, pues no permite explicar en su totalidad el complejo fenómeno de la representación.

Un último rasgo que CARRIÓ atribuye a los desacuerdos apoyados en definiciones persuasivas es que, al pretender desentrañar la esencia del concepto, tienden a cubrirse con el ropaje de descripciones, generando disputas que parecen versar sobre hechos (CARRIÓ, 1973: 97 y ss.). Que este es también el caso ante el que nos encontramos se demuestra, a mi modo de ver, desde el momento en el que nos imaginamos a KELSEN y LENIN enredados en una discusión sobre la verdadera “esencia” de la democracia. Los argumentos de ambos serían mutuamente irrefutables sobre la base de hechos, pues para LENIN no hay duda de que el proletariado representa la inmensa mayoría del pueblo, mientras que para KELSEN, como él señaló en alguna ocasión, si el proletariado no ha obtenido el poder por cauces democráticos es porque la afirmación de MARX y ENGELS de que el proletariado es la clase mayoritaria numéricamente hablando es falsa, puesto que, si fuera verdadera, nada le habría impedido, en un sistema de democracia representativa y liberal, obtener y ejercer el poder a través de los partidos políticos que lo representan. Un intercambio dialéctico sobre si el proletariado es o no la clase mayoritaria en número, no tendría otro efecto que reafirmar a los contendientes en sus posiciones. Parece que solo cabe esperar un diálogo de sordos. A mi juicio esta apreciación se ve reforzada, si CARRIÓ está en lo cierto, porque la percepción de los adversarios –KELSEN y LENIN– sobre el fenómeno se apoya sobre consideraciones meramente subjetivas sobre la realidad de los hechos.

Hasta este punto la controversia de KELSEN con LENIN y VOEGELIN se mueve en el mismo terreno. En ambos casos estamos ante lo que CARRIÓ (1973: 97 y ss.) denomina un “pseudo-desacuerdo de hecho en torno a proposiciones analíticas”. Sin embargo, hay un punto de la disputa que mantienen KELSEN y VOEGELIN que a su vez se podría considerar un desacuerdo de un tercer tipo, a saber: una “disputa sobre clasificaciones” (CARRIÓ: 1973, 98 y ss.). Para KELSEN la dicotomía voegeliniana entre una representación “elemental” y una representación “existencial”, en los términos en que es expuesta, no es admisible, pues para él solo se puede aceptar como genuina representación una democrática. Ciertamente, como bien indica CARRIÓ, una clasificación, por artificiosa que pueda parecer, no se puede calificar como verdadera o falsa. Cosa diferente es valorar si tiene utilidad o carece de ella (CARRIÓ: 1973, 99), a la vista del fin perseguido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARRIÓ, Genaro (1973), *Notas sobre derecho y lenguaje*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- GUIBOUG, Ricardo; GHIGLIANI, Alejandro; GUARINONI, Ricardo (1984), *Introducción al conocimiento jurídico*, Buenos Aires: Astrea.
- KELSEN, Hans (1988), «La teoría política del bolchevismo. Un análisis crítico», en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Madrid: Debate, pp. 157-206 (1988a).
- (1988), “Los fundamentos de la democracia”, en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*. Madrid: Debate, pp. 207-344 (1988b).
- (2006), *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, Buenos Aires: Katz Editores (2006a).
- (2006), *Esencia y valor de la democracia*, Oviedo: KRK Editores (2006b).
- PINTORE, Anna (2000), «Democracia sin derechos. En torno al Kelsen democrático», *DOXA*, 23, pp. 119-144.
- RODILLA, Miguel Ángel (2013), *Teoría del Derecho*, Salamanca: Ratio Legis.
- STEVENSON, Charles (1944), *Ethics and Language*, New Haven and London: Yale University Press.

— (1975), «Persuasive Definitions», en *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, Westport, Connecticut: Greenwood Press.

VOEGELIN, Eric (2006), *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Buenos Aires: Katz.

LA RELACIÓN ENTRE NARRACIÓN Y ASOCIACIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA EVOLUCIONISTA

LINA MARCELA CADAVID RAMÍREZ

LA RELACIÓN ENTRE NARRACIÓN Y ASOCIACIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA EVOLUCIONISTA

Parece pertinente, para hacer más clara la argumentación de esta contribución, señalar lo que entiendo por perspectiva evolucionista (por ejemplo, en relación con una disciplina como la filosofía). Para ello será necesario comentar que este tipo de enfoque se propone comprender procesos de carácter cognitivo, moral, cultural, etc., desde la biología, y específicamente desde la teoría de la evolución biológica. Esta teoría bien puede ser adoptada desde su versión seleccionista o desde una orientación no adaptacionista (Cadavid, 2016). Ambos enfoques no tienen por qué oponerse, sin embargo, para los propósitos de este texto me decantaré por las ventajas de una lectura de la relación entre lenguaje y cooperación desde el papel que juega la selección natural en dicha vinculación, y desde ahí intentaré concluir con un tema que pretende ser una línea de investigación posterior: los alcances de la coacción o estimulación de ciertos comportamientos adaptativos por parte de la civilización.

Para completar esta antesala al argumento que aquí se propone, es importante también aclarar el término de narración, que se usa para llamar la atención sobre la inclinación de los individuos a crear ficciones y realidades gracias, justamente, a la particular estructura del lenguaje humano¹, que jugaría, según el enfoque evolucionista seleccionista, un papel adaptativo fundamental en nuestra especie. Entre los muchos autores que actualmente se dedican al tema de la narración, retomo a la helenista francesa Nicole Loraux (2008), pues su obra hace un énfasis particular en la importancia que tiene, en el ámbito de los proyectos políticos y sus idearios, aquellos relatos que confluyen, junto con los hechos, en la creación de un imaginario particular que dota de sentido a las comunidades humanas.

Según estas aclaraciones, este texto se propone discutir, no tanto una teoría sobre el origen del lenguaje apoyándose en un enfoque evolucionista, cuestión que además está lejos de ser zanjada por estos mismos estudios, sino destacar la importancia que han tenido tanto el lenguaje, con su particular característica de permitir narrarnos, y la cooperación en su esfera de comportamiento adaptativo para la especie humana.

La psicología evolucionista (Tomasello, 2010; Harari, 2014), frente a la tesis extendida de la primacía de comportamientos agresivos en la adaptación de la especie, la cual, a su vez, parece remitir al enfoque político hobbesiano que hizo popular la frase de Plauto *Homo hominis lupus*, ha señalado la relevancia de la cooperación entre los individuos de una especie. Incluso, los llamados instintos agresivos fueron resignificados por Konrad Lorenz (1998) como *conductas intimidatorias*, las cuales no tendrían como propósito la muerte inmediata del contrincante sino el despliegue de una serie de conductas ritualizadas que pueden, incluso, permitir el despliegue de la vinculación entre los miembros de una especie.

A este respecto, la misma noción de instintos que propone Lorenz, según la cual estos se refieren a “todos los mecanismos fisiológicos de la conducta que deben su adaptabilidad, [y que] nos hace aptos para la conservación de la especie, a la evolución filogenética y no a procesos modificativos individuales como, por ejemplo, el aprendizaje” (1988: 233), apunta a

¹ Tugendhat, siguiendo a Aristóteles, califica el lenguaje humano como proposicional y lo caracteriza, entre otras cosas, por su *independencia de la situación* (2004: 18) que es posible gracias a los términos singulares del lenguaje proposicional.

aclarar que en ninguna especie los instintos podrían alterarse, ya que son desarrollos filogenéticos que favorecen el aumento de la *fitness*. Según lo anterior, cada especie tiene un grupo de conductas que juega a favor de su adaptación y, en ese sentido, no podrían, en principio, ser valoradas axiológicamente². En el caso de la llamada “agresión”, para Lorenz, las conductas intimidatorias no serían un tipo de conducta primaria sino más bien un tipo de conducta moderna de rivalidad observada en animales superiores y dirigida contra los individuos de la misma especie.

En el marco de la discusión aquí planteada, los estudios que se apoyan en la teoría de la selección natural llaman la atención sobre la rapidez con que el *homo sapiens* ascendió en la escala de los animales más depredadores, hasta el punto de que las demás especies del género *homo* no pudieron competir con esta. Es común creer que la razón de esto se debe únicamente a la eliminación física de las demás especies o a la capacidad homicida del *homo sapiens*, pero tal vez es más plausible hablar de una revolución cognitiva (que data de 70.000 años atrás) que permitió el apresurado salto de *sapiens* en la cadena alimentaria.

Lo que sugiere esta tesis es que esta revolución permitió a *sapiens* desarrollar comportamientos que marcarían para siempre la especie, y en este sentido es impresionante constatar que esta nueva posición la consigue a través de su capacidad para relacionarse con los otros (cercaños y extraños), de tal modo que sería la cooperación, y no la agresión entre miembros de la misma especie, lo que catapultó a *homo sapiens* a su posición en la naturaleza. Esto, en términos evolutivos, significa: la capacidad de una especie para responder a los retos del ecosistema en orden a lograr una mayor *fitness*³. No es pues una casualidad que haya pervivido el genotipo de *homo sapiens* sobre otras especies del mismo género. Como señalaba la razón de ello habría que buscarla en una revolución cognitiva que, sumada a cambios físicos⁴ y ambientales⁵ notables llevó a *sapiens* a dominar sobre las demás especies de su género.⁶ Ha de tenerse en cuenta que otra especie del género *Homo*, los *neandertales*, también empleaba el fuego, usaba utensilios, sus miembros eran buenos cazadores y posiblemente cuidaban de sus

² Aquí aludo a la postura teórica que hizo famosa la tesis de los instintos para el desarrollo de la civilización. En el *Malestar en la cultura* afirma Freud: “Quien recuerde los horrores de las grandes migraciones, de las irrupciones de los hunos, de los mongoles bajo Gengis Khan y Tamerlán, de la conquista de Jerusalén por los píos cruzados y aun las crueldades de la última guerra mundial, tendrá que inclinarse humildemente ante la realidad de esta concepción” (1988: 53). Asimismo, afirma: “En todo lo que sigue adoptaré, pues, el punto de vista de que la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma en el ser humano, además retomo ahora mi afirmación de que aquella constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura” (1998: 63).

³ Este término se refiere a la eficacia biológica y describe la capacidad del individuo para reproducir cierto genotipo, así, los genotipos con más eficacia (o aptitud) serán los más comunes.

⁴ El andar erecto tuvo como consecuencia el nacimiento prematuro de las crías del género *homo*, al mismo tiempo la dependencia y cuidados necesarios para la protección de los bebés humanos contribuyó a las extraordinarias capacidades sociales de la humanidad.

⁵ La domesticación del fuego marca un momento importante en la evolución del género *homo*: el fuego permitía abrir espacio en praderas intransitables, cambió la dieta, lo que posiblemente influyó en el desarrollo del cerebro, además acortó el tiempo de masticación de los alimentos y proporcionó un poder considerable sobre otras especies que no dependía de la fuerza física. Freud también menciona el andar erecto y la conquista del fuego, sin embargo, lo interesante aquí es que aspectos de orden biológico se aúnan para lograr la adaptación de la especie y la aparición de conductas relevantes para dicha adaptación que marcan, por un lado, una tendencia a la cooperación, y explican, por otro, las razones del tamaño del cerebro que caracterizó a *sapiens* y *neandertales* (Harari, 2014).

⁶ La especie más contemporánea de los *sapiens* fueron los *neandertales*. Ahora bien, es interesante anotar que el primer encuentro entre ambas especies, que data de 100.000 años atrás cuando se dio la primera oleada de *sapiens* desde África a Oriente próximo, dio como vencedores a los *neandertales*. 30.000 años después, cuando se da la segunda oleada desde África, los *sapiens* expulsan a todos los demás de su mismo género de toda la faz de la tierra.

enfermos, sin embargo, los *sapiens* de la segunda oleada que emigró desde África tenían nuevas capacidades de pensar y comunicarse que no poseían ni los *sapiens* de la primera oleada ni las demás especies del género *Homo*. De manera más concreta, los *sapiens* desarrollaron un tipo de lenguaje particular que los modeló como un animal social y que hizo de “la cooperación [...] una clave para la supervivencia y la reproducción” (Harari 2014: 36).

Ahora bien, lo anterior apunta a señalar que los antecesores de los hombres modernos sólo pudieron sobrevivir a través de la cooperación y que la eficacia de reunir no 25 o 50 individuos, sino 100 o 1000 o más y, sin embargo, mantener un orden social mediamente estable solo fue posible a través de la creación de ficciones (permitidas, justamente, por nuestro singular lenguaje). Como explica Harari: “la capacidad de crear una realidad imaginada a partir de palabras permitió que un gran número de extraños cooperaran de manera efectiva. Pero también hizo algo más. Puesto que la cooperación humana se basa en mitos, la manera en la que la gente puede cooperar puede ser alterada si se cambian los mitos contando narraciones diferentes” (2014: 47).

Quisiera detenerme en esta alusión de Harari a los mitos, entendiendo estos —dentro de un amplio espectro de definiciones— como narraciones que permiten la cohesión social, sobre todo, de una masa crítica de individuos que además no se conocen todos entre sí, pues es importante retener la idea de que la cooperación entre extraños también jugó un papel importante para nuestra adaptación. La cuestión aquí sería, frente a las posturas, académicas o no, que mantienen la relevancia de los instintos de agresión y su represión por parte de la civilización en favor de la misma civilización, nos confrontamos con la tendencia a cooperar por parte de los individuos de una especie, reunidos a partir de las narraciones que hacen entre sí, de tal modo que si pudiéramos hablar, no del origen de la civilización, sino de las conductas que favorecen la emergencia de la civilización, nos encontraríamos con un tipo de conducta que al favorecer la adaptación sería estimulada tanto por los procesos de la selección natural como del desarrollo de la civilización.

Esta conducta adaptativa de la cooperación, estimulada por el lenguaje, y que en un movimiento de retroalimentación positiva incita a usar el lenguaje, más allá de una mera comunicación de estímulo y respuesta, en la forma de narraciones que vinculan para lograr cruzar el umbral crítico que hace posible una cooperación humana a gran escala, abre la puerta a procesos civilizatorios más complejos. Así, frente a la represión de los instintos, la civilización se movería, más bien, en el favorecimiento de conductas de arraigo adaptativo, y fortalecería la tendencia a hacer mitos, y en principio aquellos que dieran cuenta de la necesidad de enlazar a partir de la existencia de las jerarquías⁷.

De este modo se hace patente la cuestión de la dominación, pero no a través de la fuerza bruta y cruel que se desprende de nuestra supuesta inclinación a la agresividad, sino gracias al señorío de ciertas narraciones cuyo relato es estimulado y va afianzando a la misma civilización. Un ejemplo histórico de ello lo podemos leer en ciertas narraciones míticas griegas que, como señala Jean Pierre Vernant (1992), son ante todo mitos de soberanía que reproducen las formas de gobierno de la época arcaica griega, pero que al mismo tiempo

⁷ Esta afirmación alude a un interesante descubrimiento que reseña Harari (2014). Zoólogos han mostrado que en condiciones naturales un grupo de más de 50 chimpancés tiende a fragmentarse y volver a un número menor de individuos. Si esto no se logra, entonces, se dan contiendas entre grupos, lucha por el alimento y el territorio. Sociológicamente también se ha mostrado que un grupo humano de 30 a 150 individuos puede permanecer estable sin necesidad de jerarquías para conservar el orden.

exceden la situación presente e impulsan la representación de otras formas de gobierno que las regulen. Por ejemplo, al igualar Zeus y justicia en *Teogonía*, Hesiodo (Trad., 1986) señala que *keratos* y *bía* no pueden dominar la esfera social.

Ahora bien, la misma narración que alude a la represión como origen de la civilización ha sido sopesada por otros autores (Marcuse, 2001) al mostrar que el principio de realidad en el que se sustenta tiene carácter histórico, y en este sentido puede acontecer que determinada organización social use el dominio de los instintos contra la propia gratificación que produce tal dominio a favor de la civilización, de modo que el individuo no encuentre compensación por sus renunciaciones en beneficio de la cultura; razón por la cual la agresión reprimida aumenta y se convierte en un peligro para la conservación de la civilización, la cual debe, a su vez, imponer más represión excedente, y así, en un juego de retroalimentación positiva, la sociedad se ve avocada a usar más formas —directas y sutiles— de violencia física, espiritual y simbólica que recaen sobre una gran mayoría y a la que una minoría parecería sustraerse.

Así, a la base de la civilización no estaría la represión de la agresión sino la estimulación de la cooperación, y el principio de realidad no parte de la escasez en la naturaleza sino de la escasez en la civilización (agrícola, por ejemplo). En este sentido, la narración sobre la hostilidad de la naturaleza que nos lleva a tener que dominarla se trastoca por aquella de la domesticación azarosa de la naturaleza de una especie que es capaz de imaginar su futuro, gracias a la estructura de su lenguaje que hace de lo ausente algo presente, e intenta decidir acorde a lo que imagina, pero que como contrapartida no puede calcular sus decisiones. El principio de realidad es relativo sí, pero para disolverlo tendríamos que dejar de narrar mitos de soberanía, lo que significaría deshacer las jerarquías que permitieron mantener el umbral crítico de una especie que sobrevivió cooperando a gran escala.

Según esta lógica, lo que habría que reprimir sería nuestra tendencia a la cooperación, y más específicamente a la cooperación a través de mitos. Pero desde la psicología evolucionista esta represión es imposible, pues hablamos de conductas que se fijaron por adaptación para lograr la supervivencia de la especie, es decir, cooperar y narrar no pueden reprimirse, al contrario, la civilización⁸ las estimula exponencialmente, pero al estimularlas crea una contradicción inevitable en el individuo: para cooperar a nivel crítico es necesario un mito de soberanía, pero, al mismo tiempo, el individuo tiene la posibilidad de imaginar situaciones que están por fuera de esos mitos de soberanía, la civilización, por su parte, parece edificarse sobre esta contradicción, y el individuo, a su vez, luchar por cambiar dichas condiciones ¿cómo? Cambiando los mitos de soberanía.

REFERENCIAS

Cadavid Ramírez, L.M. (2016) Epistemología evolucionista y epistemología no seleccionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista. Recuperado:

⁸ Término problemático sin duda pues la civilización bien puede empezar a concretarse con la aparición de las primeras herramientas hechas por el género *Homo*, lo cual data del periodo paleolítico. Tal vez sería más preciso asumir que la posibilidad de la cultura como la concebimos hoy tiene sus orígenes con la llamada revolución agrícola ocurrida hace 12.000 años, en la que el asentamiento de los primeros cazadores-recolectores *homo sapiens* marca un cambio drástico en las conductas y las formas de vida de esta especie, que de alguna manera se siguen conservando hasta nuestros días. Téngase en cuenta, por ejemplo, que la aparición de la escritura, las religiones politeístas y los primeros reinos data de 5000 años atrás.

https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/325422/20782814

- Freud S. (1988) *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Harari Y. N. (2014) *De animales a dioses*. Bogotá: Debate.
- Hesiodo (Trad., 1986) *Teogonía*. Madrid: Alianza.
- Loraux, N. (2008) *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.
- Lorenz K. (1988) *La acción de la naturaleza o el destino del hombre*, Madrid: Alianza, pp. 281-295.
- Marcuse, H. (2001) *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Tomasello, M. (2010) *¿Por qué cooperamos?* Buenos aires: Katz.
- Tugendhat E. (2004) *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa.
- Vernant, J.P. (1992) *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.

**COMISSÕES DE VERDADE:
O CASO DA COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE
BRASILEIRA COMO MEIO DE AFIRMAÇÃO
DO DIREITO À VERDADE E À MEMÓRIA NO PAÍS**

TAVARES, FERNANDO HORTA
DA TRINDADE, LARISSA MARIA

COMISSÕES DE VERDADE: O CASO DA COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE BRASILEIRA COMO MEIO DE AFIRMAÇÃO DO DIREITO À VERDADE E À MEMÓRIA NO PAÍS

I. INTRODUÇÃO

A justiça de transição é um tema de caráter muito amplo, o qual engloba por si só vários aspectos políticos, jurídicos, filosóficos, sociológicos e hermenêuticos. Seria inviável tentar traçar a respeito desse tema um conceito fixo e fechado por se tratar justamente de um fenômeno de modalidade aberta, indeterminada, dinâmica e historicamente construído.

O processo de justiça de transição ressaltado aqui é aquele por meio do qual opera-se a transição política brasileira: desfazimento de um regime totalitário implantado pela ditadura civil-militar no ano de 1964 e início da construção de um regime democrático (abertura política), a qual possui como marco inicial a promulgação da Lei. Federal nº. 6.683/1979, mais conhecida como Lei da Anistia, consolidando-se com o advento da Constituição brasileira de 1988.

Além da roupagem política, essa transição, “possui uma combinação de estratégias complementares de justiça ou ‘quase-justiça’, ou seja, persecução de perpetradores, estabelecimento de comissões de verdade e outras formas de investigação do passado” (TESHIMA; REZENDE, 2013, p. 255).

O estudo da Comissão Nacional da Verdade brasileira pretende demonstrar o funcionamento, a finalidade, a eficácia social e o papel desempenhado pela Comissão sob a ótica constitucional que visa à concretização dos direitos fundamentais à memória e à verdade dos períodos de repressão vivenciados no Estado Brasileiro (1964-1985).

Tem-se em vista a importância da existência da Comissão como estratégia complementar de justiça, ainda que em um contexto pós-transição ao antigo regime totalitário e inacabado.

A concretização de elementos centrais da Justiça de Transição, a saber, justiça, busca pela verdade, reconciliação nacional, reforma das instituições do regime e reparação condiciona-se à elaboração de políticas de ruptura e de superação do regime não democrático, violento, que marcou a história brasileira, principalmente a partir do ano de 1964.

Não é possível o estabelecimento dos eixos centrais da Justiça Transicional sem que a mesma seja baseada em uma política emancipatória (GIDDEN, 2002) que, posteriormente, converte-se em uma política-vida, a qual, em outras palavras, é a política da escolha, somente cabível quando a sociedade já possui um maior controle de sua vida social (GIDDENS, 2002).

A Comissão Nacional da Verdade brasileira, intenta, inicialmente, tornar-se um mecanismo para o estabelecimento dessa política emancipatória, mencionada por Giddens (2002), tão necessária à transformação da sociedade, com foco em seus dois elementos principais: o esforço por romper as algemas do passado, permitindo assim uma atitude transformadora em relação ao futuro; e o objetivo de superar a dominação ilegítima de alguns indivíduos e grupos por outros.

Com as investigações da Comissão Nacional da Verdade (CNV) pretende-se demonstrar ao longo deste trabalho que o passado, ‘bate à nossa porta’ e nos convida, mais uma vez, e agora de uma maneira bem mais detalhada, não só a revisitá-lo, mas também a conhecer a sua verdade, de modo que, a busca por verdade e memória são eixos marcantes na construção do conceito de Justiça de Transição.

II. OS EIXOS CENTRAIS DA JUSTIÇA TRANSICIONAL

Em sua obra intitulada *“Transitional Justice”*, Ruti Teitel (2000), teórica reconhecida em âmbito internacional pelas pesquisas nesta área de conhecimento, inicia uma orientação metodológica para a construção do conceito de Justiça de Transição. Segundo a autora, o conceito em questão seria estruturado a partir da junção de outros conceitos.

São eixos centrais: verdade, justiça, reparação, reforma das instituições e reconciliação nacional os quais afirmam-se como elementos complementares entre si e detentores de significados que contribuíram para a formulação do conceito de Justiça de Transição e seus pilares de sustentação como aduz Remígio (2009).

“Esses traços foram canonizados nos estudos que se seguiram, assumindo inquestionável estatuto de entendimento predominante em meio a essa literatura. Com pequenas variações na combinação entre os elementos, os ingredientes apontados são sempre os mesmos: verdade, justiça, reparação e reforma das instituições”, os eixos centrais da Justiça de Transição. (QUINALHA, 2013, p. 138).

A busca por verdade e memória pressupõe a atuação positiva do Estado com a finalidade de saber lidar com o legado de violência deixado pelos períodos de repressão - no caso do Brasil o período de 1946 a 1988 - por meio de uma política de reconhecimento, que pode ser promovida pela abertura dos arquivos e atuação de comissões, como é o caso exatamente da Comissão Nacional da Verdade.

O eixo central da reparação - aqui entendida como alguma medida de retratação do Estado perante as vítimas dos regimes de repressão - é, na maioria das vezes, simbólico e se operacionaliza com a criação de museus e memoriais das vítimas do regime, mas também pode ocorrer por meio de atos concretos, desde que o Estado atue nesse sentido por meio de suas instituições. Outros métodos de reparação concretos são a concessão de indenizações e pensões vitalícias às vítimas.

A promoção da reforma das instituições dos regimes não democráticos é um eixo central que ressalta a importância da reestruturação das instituições de um Estado, quando este substitui sua ordem jurídica. No caso do Brasil, a promulgação da Constituição de 1988 inaugurou um período de consolidação da democracia, totalmente avesso ao período ditatorial anteriormente imposto. Dessa forma, o funcionamento e a estrutura das instituições do Estado a partir dessa data teriam que se adequar aos novos princípios constitucionais estabelecidos.

Após essas considerações gerais acerca dos eixos centrais da Justiça de Transição, permite-se destacar um deles e objetivo central desse artigo, qual seja, a busca pela verdade e memória.

III. BUSCA PELA VERDADE E MEMÓRIA

Com a atuação da Comissão Nacional da Verdade, vieram à tona as questões ligadas à garantia dos direitos à verdade e à memória, que devem ser considerados como direitos fundamentais garantidos pela ordem constitucional e infraconstitucional vigentes.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 elenca, em seu art. 1º, como seus fundamentos a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e o pluralismo político.

Dessa forma, levando em conta os princípios republicanos e democráticos defendidos e positivados na Constituição, os direitos à verdade e à memória estão intimamente ligados ao

fundamento da dignidade da pessoa humana e, por isso, também devem ter status de direitos fundamentais.

Verdade e memória devem caminhar juntas. Além do desenvolvimento de uma política ampla de acesso a todas as informações atreladas aos atos ocorridos durante os períodos de repressão e que por anos foram mantidos sob rigoroso sigilo estatal, é necessário trabalhar com uma política conjunta de memória, para que as atrocidades ocorridas jamais sejam esquecidas no imaginário social, e, assim, nunca se repitam até porque, como leciona Dallari (1985), direitos que constam da lei e são desrespeitados por falta de meios de defesa e garantias não são direitos.

Com efeito, sobre o direito à memória sob a ótica aqui explicitada lecionam com propriedade Barbosa e Vannuchi (2009):

“Ao contrário do esquecimento, que, para os gregos, constitui a mais dolorosa das experiências, a memória individual e a memória coletiva são os eixos primordiais e os meios de se aplicarem, na prática, os fundamentos dos direitos humanos”. (BARBOSA; VANNUCHI, 2009, p.57).

A sociedade tem o direito de conhecer o seu passado, a sua história e as Comissões da Verdade são revestidas de autoridade para trazer à tona a garantia desse direito (ZAGANELLI, 2013). “Essa autoridade lhes é conferida tanto pelo governo da nação, como por organismos internacionais, que dão à comissão acesso à informação, com alto grau de segurança, permitindo maior impacto nos relatórios” (ZAGANELLI, 2013, p.213).

Não há reconstrução, senão pelas vias democráticas e não há democracia, senão pelas vias de garantias de direitos fundamentais, reciprocamente considerados. O processo de justiça transicional no Brasil operacionaliza-se com a transição de um regime ditatorial para um regime essencialmente democrático, institucionalizado em Estado Democrático de Direito que viabilize ações contrárias ao esquecimento.

Com a mencionada Lei da Anistia de 1979, conforme discorre Cattoni (2011) e Meyer (2012), consagrou-se, no Brasil, inicialmente, uma ambiguidade: de um lado a anistia enquanto liberdade e reparação – por ter sido ampla, geral e irrestrita – e, de outro, a anistia como mecanismo de uma política de impunidade e esquecimento.

Impunidade, devido ao fato da Lei da Anistia aplicar-se também aos agentes públicos perpetradores da violência indiscriminada e, por isso, impossibilitar a responsabilização penal dos mesmos. Esquecimento, em consequência da impunidade, pois uma vez que não era possível punir os torturadores, nada restava às vítimas dos regimes de repressão do ano de 1946 em diante, que é o período abrangido pela referida norma legal.

A promoção de uma política do esquecimento deve ser firmemente combatida, por meio da abertura dos arquivos e por atos como os desempenhados pela Comissão Nacional da Verdade, com investigações e ampla publicidade de todos os dados encontrados.

Ressalte-se, no entanto, que apesar das iniciativas da Comissão no sentido de publicizar o maior rol de documentos sobre o período mencionado na Lei da Anistia, muitos desses arquivos jamais foram localizados e tantos outros, que encontravam-se sob a posse das Forças Armadas, foram destruídos antes de serem analisados, o que configura a perda de importantes acontecimentos da verdade histórica, que provavelmente jamais serão conhecidos pela sociedade.

Em combate ao esquecimento, deve prevalecer a memória individual e coletiva de todas as torturas, assassinatos e desaparecimentos forçados que ocorreram no período. Não é outro o entendimento de Barbosa (2008) para quem

“ao contrário do esquecimento, a memória individual e a coletiva, como forma de requalificação das referências que compõem a identidade brasileira, são os eixos primordiais e a forma de aplicar

na prática os fundamentos dos direitos humanos, libertando de nossos corações as lembranças nefastas do passado, tais como a tortura”(BARBOSA, 2008, p. 28).

A sociedade brasileira, durante muitos anos e inclusive com a publicação da Lei da Anistia em 1979, foi alocada dentro da perspectiva de um esquecimento comandado, na expressão de Ricouer (2007). Era preciso esquecer, quaisquer que fossem as atrocidades cometidas contra os Direitos Humanos dos cidadãos para que, deste modo, reinasse “a reconciliação entre cidadãos e inimigos, a paz cívica” (RICOEUR, 2007, p. 460).

Embora Ricouer (2007) não tenha pensado diretamente no Brasil quando discorreu sobre a expressão ‘esquecimento comandado’, esta mesma ideia pode ser empregada ao caso brasileiro, justamente por dizer respeito à uma política de esquecimento comandada pelo Estado.

No Brasil, esse esquecimento comandado pode ser observado por meio da inércia do Estado em realizar, durante muitos anos, quaisquer medidas de revisitação do seu passado e de publicização das atrocidades que ocorreram durante os regimes de repressão, de modo a propiciar amplo conhecimento da sociedade.

É importante registrar que essa modalidade de propagação de uma política do esquecimento, com supressão da memória e projeção de pactos de silêncio, é amplamente utilizada em regimes de repressão política sob a justificativa falaciosa de manutenção da Segurança Nacional e proteção da sociedade como um todo.

“É conhecida a estratégia dos regimes de força: as ditaduras, tal qual a que infernizou milhares de brasileiros durante 21 anos, criam raízes, projetam-nas no futuro, produzem a supressão da memória que se prolonga diante de um pacto de silêncios e concessões mútuas [...]” (BARBOSA, 2008, p. 29).

Entretanto, o silêncio e a ignorância propagados pelo esquecimento não protegem os cidadãos, muito pelo contrário, deixam-os órfãos de suas próprias identidades. Carecedores de informações acerca de seu passado, dificilmente poderão construir um futuro sem repetir os mesmos erros. Dessa forma, o dever de verdade e memória coloca à tona a necessidade de revisitação do passado para a construção de um futuro diferente, uma vez que “[...]uma autêntica democracia tem de se arriscar para se consolidar em direção ao futuro. Não é uma questão de passado, mas uma questão de consolidação e de prevenção para o futuro” (GARZÓN, 2008, p. 48).

Por estas razões é necessário o resgate da memória e da verdade dos períodos de violência política, pois conforme Barbosa (2008), “a comunicação da verdade é o que colabora para extinguir a ignorância; seu papel é fundamental para resgatar a consciência de responsabilidade dos indivíduos e da coletividade, de respeito para com a vida humana e a natureza [...]”(BARBOSA, 2008, p. 31).

A grande característica a ser ressaltada na investigação de diferentes casos de períodos de repressão política é a capacidade de utilização dos mecanismos de poder para institucionalização e legalização da violência.

“A tortura foi largamente utilizada contra os setores marginalizados da população desde a época da Colônia: é o que ocorreu com os índios, cuja população exterminada girava em torno de 5 milhões, ou como ocorreu com milhares de negros escravizados. Durante a ditadura militar, a tortura foi sistematizada e institucionalizada”. (BARBOSA, 2008, p. 29-30).

A negação do conteúdo dos Direitos Humanos e todas as atrocidades decorrentes desta negação jamais poderiam ter ocorrido. Além do mais, da maneira como foram perpetradas no caso brasileiro (ou mesmo em quaisquer outros), jamais podem ser esquecidas. É que “[...]os temas de memória coletiva, de memória de um povo, são eles mesmos uma questão de Estado.

Devem ser, portanto, assumidas por todo o Estado, já que se tratam de crimes contra o povo, livres de prescrição” (GARZÓN, 2008, p. 48).

A verdade liberta a sociedade da ignorância e a memória constrói vias úteis à implementação de uma reconciliação nacional, um dos objetivos da atuação da Comissão Nacional da Verdade.

IV. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE: TRAJETÓRIA DOS TRABALHOS E CARACTERÍSTICAS DO CASO BRASILEIRO

A implementação da Comissão Nacional da Verdade brasileira é um fato consumado na esfera da concretização da defesa dos direitos humanos, dos ideários democráticos e para a realização da releitura histórica do país da mesma forma como as já implantadas Comissões de Verdade que atuaram em alguns países da América Latina tais como Argentina, Paraguai e Uruguai.

Há que se destacar que a legitimidade da Comissão Nacional da Verdade brasileira decorreu da vontade normativa expressa do povo por intermédio do Parlamento e respaldou-se pelas inúmeras audiências públicas que ocorreram posteriormente à sua implantação e à publicidade que deu às suas investigações, acessíveis a quaisquer do povo.

A criação das Comissões de Verdade, com o objetivo principal de apurar casos de desaparecidos políticos, representa uma grande conquista histórica em termos de reconstrução democrática em dada época historicamente situada. A maneira como elas foram implantadas, ainda que sem uma consulta prévia e direta à sociedade, não se lhes retira parte de sua legitimidade para a consolidação dos direitos humanos, bem como a eficácia dos papéis por elas desempenhados.

A Comissão Nacional da Verdade (CNV) no Brasil foi criada por norma de âmbito nacional, com período de funcionamento estipulado, a priori, de maio de 2012 a maio de 2014, prorrogado, posteriormente, até o dia 10 de dezembro de 2014, ou seja, por mais 7 (sete) meses.

Após a publicação dos 8(oito) relatórios preliminares no ano de 2014, a Comissão apresentou seu relatório final, com três volumes, no dia 10 de dezembro de 2014 à Presidente da República Dilma Rousseff, em cerimônia realizada no Palácio do Planalto, sede do Executivo brasileiro.

Com a finalização de suas funções a Comissão chegou a quatro conclusões pontuais. A primeira diz respeito à efetiva comprovação das graves violações de direitos humanos perpetradas aos cidadãos brasileiros no marco temporal investigado. De fato, as pesquisas realizadas permitiram a confirmação da “prática sistemática de detenções ilegais e arbitrárias e de tortura, assim como o cometimento de execuções, desaparecimentos forçados e ocultação de cadáveres por agentes do Estado brasileiro”, no período de 1945 a 1988 (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 962).

No entanto, a Comissão admitiu que os dados encontrados quanto aos mortos e desaparecidos políticos, naquele período, não são precisos. Essa imprecisão decorreu da impossibilidade de acesso a todos os arquivos necessários para comprovação de outras mortes e desaparecimentos (além do rol de pessoas listadas no volume III do Relatório Final¹), vez que vários arquivos que encontravam-se em poder das Forças Armadas foram destruídos.

¹ No âmbito desse quadro de graves violações de direitos humanos, a CNV teve condições de confirmar 434 mortes e desaparecimentos de vítimas do regime civil-militar, que se encontram identificados de forma individualizada no Volume III deste

A segunda conclusão relaciona-se à comprovação do caráter generalizado e sistemático das graves violações de direitos humanos. Nesse sentido,

“a CNV refuta integralmente, portanto, a explicação que até hoje tem sido adotada pelas Forças Armadas, de que as graves violações de direitos humanos se constituíram em alguns poucos atos isolados ou excessos, gerados pelo voluntarismo de alguns poucos militares” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 963).

Ao contrário do que sempre afirmou as Forças Armadas brasileiras no decorrer da história recente, a repressão política que ocorreu nos anos da ditadura civil-militar pós-1964 foi institucionalizada e perpetrada por meio de uma política de Estado sistemática e devidamente organizada.

A terceira conclusão da Comissão foi intitulada como a ‘caracterização da ocorrência de crimes contra a humanidade’. Chegou-se a esse ponto, primeiro, por meio da análise dos indivíduos atingidos pelo regime de repressão política: “homens, mulheres, crianças, adolescentes e idosos, vinculados aos mais diferentes grupos sociais, como trabalhadores urbanos, camponeses, estudantes, clérigos, dentre tantos outros” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 964). Em um segundo momento, foram analisados os elementos que compõem a tipificação desse ilícito penal.

A última conclusão diz respeito à persistência de um quadro de graves violações de direitos humanos nos dias atuais em diferentes situações da vida nacional, e por isso mesmo, revela-se como a mais preocupante de todas, tendo em vista que, “a prática de detenções ilegais e arbitrárias, tortura, execuções, desaparecimentos forçados e mesmo ocultação de cadáveres não é estranha à realidade brasileira contemporânea” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 964).

À época da finalização do Relatório Final, embora vigorasse no país um Estado Democrático de Direito em que tais práticas atentatórias aos Direitos e Garantias Fundamentais positivados na Constituição de 1988 não deveriam e nem pudessem ser toleradas pela sociedade, elas persistem. A justificativa para essa perpetuação, de acordo com a Comissão Nacional da Verdade, estaria relacionada a algumas nuances do passado histórico do país, que parece carregar consigo um legado de não denúncia e não responsabilização dessas condutas violentas e repressivas.

Neste aspecto, o Relatório é contundente: “Relativamente à atuação dos órgãos de segurança pública, multiplicam-se, por exemplo, as denúncias de tortura, o que levou à recente aprovação da Lei n. 12.847/2013, destinada justamente à implementação de medidas para prevenção e combate a esse tipo de crime” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 964).

Por derradeiro, além das quatro conclusões mencionadas, a Comissão publicou um rol de 29 (vinte e nove) recomendações, entre as quais se encontram medidas institucionais, propostas de reformas constitucionais e legais e adoção de medidas de prosseguimento de das ações que enumera.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A temática da Justiça de Transição traz consigo inegavelmente ideais louváveis sobretudo no campo ético-jurídico, mas pode trazer a marca da indeterminação na busca e aplicação de

Relatório, sendo 191 os mortos, 210 os desaparecidos e 33 os desaparecidos cujos corpos tiveram seu paradeiro posteriormente localizado, um deles no curso do trabalho da CNV (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 963)

alguns objetivos, e estas imprecisões refletem-se não só na construção de algumas estruturas doutrinárias que se debruçam sobre a temática, como é o caso dos chamados elementos factuais a ela vinculados.

Ao contrário dos países da América Latina, o Brasil revela aspectos particulares quanto ao seu processo de justiça transicional, o que permite concluir que as vicissitudes que se decorreram anteriormente decorrem da inexistência, na história política do país, de uma ruptura efetiva, própria e necessária às transições políticas historicamente situadas.

A Comissão Nacional da Verdade, embora tenha configurado inequívoco avanço histórico-social dentro do cenário transicional brasileiro, ainda ficou longe de desempenhar papel efetivo na busca pela consolidação da democracia de modo a concretizar firmemente o slogan que a própria Comissão propõe: “Para que não se esqueça. Para que nunca mais aconteça”.

As investigações realizadas no período após a instalação da Comissão permitiram concluir que o estabelecimento de uma cultura de não repetição dos danos perpetrados pela repressão política realmente configuram-se muito além do caráter simbólico desempenhado pela Comissão Nacional da Verdade brasileira.

Por outro lado, a ausência de atribuições de caráter jurisdicional e em alguma medida persecutório, em conformidade com a legislação que norteou os trabalhos da Comissão, foram determinantes para a configuração sem dúvida deste importante órgão no entanto pouco efetivo no particular aspecto de eventual punição aos responsáveis pelas violações aos direitos humanos.

A legislação que criou a Comissão lhe impôs finalidades claras como a efetivação do direito à memória e à verdade histórica e a promoção da reconciliação nacional. Não obstante, a norma que lhe subjaz não concedeu mecanismos suficientes para que essas finalidades fossem de fato alcançadas pela Comissão, como se disse.

No fundo e ao cabo vê-se mais do mesmo ao longo da História brasileira: assim como antes existiram no país uma Comissão sobre Mortos e Desaparecidos Políticos e uma Comissão de Anistia; também foi criada, existiu e esteve em funcionamento a Comissão Nacional da Verdade.

Documentos, pesquisas, investigações, audiências públicas, depoimentos de vítimas e perpetradores, e todas as outras informações pertinentes que foram recolhidas pela Comissão conducentes a confirmar a ocorrência de torturas, desaparecimentos, assassinatos e ocultação de cadáveres juntaram-se a um burocrático Arquivo Nacional do Estado Brasileiro.

O que fazer a partir de várias investigações, levadas ao cabo pela Comissão Nacional da Verdade tendo em conta a consolidação da democracia, a defesa pelos Direitos Humanos e sobretudo a necessidade de garantia da não-repetição do passado de repressão e violência, é uma questão que não foi mas, evidentemente, precisa ser respondida nos dias atuais.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Marco Antônio Rodrigues. Direito à memória e à verdade. Revista Direitos Humanos. Edição Comemorativa 60 anos da Declaração Universal de Direitos Humanos. Brasília, p. 26-33, dez. 2008.

BARBOSA, Marco Antônio Rodrigues; VANNUCHI, Paulo. Resgate da memória e da verdade: um direito de todos. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; KISHI, Sandra Akemi Shimada (Coord.) Memória e Verdade: a justiça de transição no Estado Democrático brasileiro. Belo Horizonte: Fórum, 2009. Cap. 2, p. 55-67.

BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord.). Dicionário de filosofia do direito. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Rio de Janeiro: Renovar, 2006. 874 p.

BRASIL, Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado, 2015.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 1. Recurso eletrônico. – Brasília: CNV, 2014. 976 p. Disponível em: <http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_1_digital.pdf> Acesso em: 22 set. 2015.

CATTONI, Marcelo (Coord.) et al. Constitucionalismo e História do Direito. Belo Horizonte: Pergamum, 2011. 288 p.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Balanço de Atividades CNV: 1 ano de Comissão Nacional da Verdade. Brasília, 2013. Disponível em: <http://www.cnv.gov.br/images/pdf/balanco_1ano.pdf> Acesso em: 01 set. 2014.

DALLARI, Dalmo de Abreu. Viver em sociedade. São Paulo: Moderna, 1985. 64p.

GARZÓN, Baltasar. A verdade, onde estiver. Revista Direitos Humanos. Edição Comemorativa 60 anos da Declaração Universal de Direitos Humanos. Brasília, p. 46-51, dez. 2008.

GIDDENS, Anthony; tradução, Plínio Dentzien. Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

MEYER, Emilio Peluso Neder. Ditadura e Responsabilização: elementos para uma justiça de transição no Brasil. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012. 364p.

QUINALHA, Renan Honório. Justiça de transição: contornos do conceito. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Editorial, 2013. 252 p.

REMÍGIO, Rodrigo Ferraz de Castro. Democracia e Anistia Política: rompendo com a cultura do silêncio, possibilitando uma Justiça de Transição. Revista Anistia Política e Justiça de Transição. Brasília: Ministério da Justiça, n. 1, p. 178-202, jan./jun. 2009.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2007. 535 p.

RICOEUR, Paul. O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. 210 p.

RICOEUR, Paul. O justo 2: justiça e verdade e outros estudos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. 290 p.

SOARES, Inês Virgínia Prado; KISHI, Sandra Akemi Shimada (Coord.). Memória e verdade: a justiça de transição no Estado Democrático de Direito brasileiro. Belo Horizonte: Fórum, 2009. 422 p.

TEITEL, Rutí G. Transitional Justice. New York: Oxford University Press, 2000. 292p.

TESHIMA, Márcia; REZENDE, Máisa Alves. Direito à memória e à verdade em face à atuação da Comissão Nacional da Verdade. Revista Jurídica da Presidência. Edição temática: Comissão Nacional da Verdade. Brasília, v. 15, n. 105, p. 253-278, fev./mai. 2013.

ZAGANELLI, Margareth Vetsis. Considerações sobre direito à verdade e justiça transicional. Revista Jurídica da Presidência. Edição temática: Comissão Nacional da Verdade. Brasília, v. 15, n. 105, p. 205-228, fev./mai. 2013.

ZYL, Paul Van. Promovendo a Justiça Transicional em Sociedade Pós-Conflito. Revista Anistia Política e Justiça de Transição. Brasília: Ministério da Justiça, n. 1, p. 32-55, jan./jun. 2009.

**TÉCNICAS DE NEUTRALIZAÇÃO UTILIZADAS
NO COMETIMENTO DE CRIMES DE ESTADO
DURANTE O REGIME DITATORIAL BRASILEIRO:
À LUZ DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO E DO DEVER
DE REMEMORAÇÃO**

DE ANDRADE FONTES, JEAN
AYRES FRANÇA, LEANDRO

TÉCNICAS DE NEUTRALIZAÇÃO UTILIZADAS NO COMETIMENTO DE CRIMES DE ESTADO DURANTE O REGIME DITATORIAL BRASILEIRO: À LUZ DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO E DO DEVER DE REMEMORAÇÃO.

I. JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO

Para desconforto inicial, é necessário colocar à prova o seguinte questionamento: será que a mera instituição formal de um regime democrático é capaz de, do dia para a noite, eliminar todas as raízes deixadas por um regime ditatorial?

Algumas vezes é oportuno dizer o óbvio. Nesse sentido, Streck (2014, p. 174) aponta que “não se pode dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa”. A assertiva é válida tanto para um “copo”, objeto que embora alguém o chame de “ventilador” nunca deixará de ser um “copo”; quanto para a palavra “democracia”, que apenas pode ser utilizada quando estivermos fazendo referência a um regime democrático tanto em seu aspecto formal, quanto em seu aspecto material.

Assim, verifica-se que não basta apenas um ato formal que designe um país como democrático, para que de fato ele o seja. Como prelecionam Almeida e Torelly (2010, p. 36), a democracia precisa ser construída, é necessário, portanto, um processo. A esse processo é dado o nome de Justiça de Transição.

Um espólio é um conjunto de bens deixados por alguém ao morrer, a ser partilhado entre os herdeiros ou legatários. Acertadamente, Almeida e Torelly (2010, p. 37) indicam que a Justiça de Transição visa a inexistência de um “espólio autoritário”, ou seja, objetiva eliminar com toda e qualquer herança ditatorial, a fim de evitar a repetição das violências perpetradas durante a vigência de um regime antidemocrático.

A construção de uma democracia demanda um processo artesanal. Para essa empreitada são necessárias inúmeras ferramentas, as quais são ofertadas pela Justiça de Transição. Assim, a Justiça Transicional deve ser entendida como um conjunto de práticas que possuem o condão de preparar o solo para o florescer de uma Democracia fértil.

II. DIREITO À MEMÓRIA

O eixo da Justiça de Transição escolhido para fundamentar a presente pesquisa é o Direito à Memória, aquele interessado em descortinar as mazelas cometidas durante um regime antidemocrático. Mas, antes de sinalizar sua afirmação, são necessárias algumas reflexões.

Inicialmente, devemos atentar para o fato de que, na história, podemos verificar que a formulação da narrativa, via de regra, é atribuição dos vencedores. Assim, aos vencidos, voz não é concedida. Ocorre que, ao escolher o que se rememora, aquele que constrói a narrativa não é apenas seletivo, mas sim excludente e, assim, igualmente violento (DOS SANTOS, p. 31, 2010).

Nesse cenário, a reconstrução do passado, através da rememoração, emerge como enfrentamento ao poder autoritário, traduzindo-se como luta que desafia a violência (DOS SANTOS, 2010, p. 10). Consequentemente, a memória assume papel ímpar no que tange o enfrentamento ao silêncio que fora imposto e comandado.

No que tange a oposição entre memória e história que parte da doutrina patrocina, Dos Santos (2010, p. 77), explica que na verdade o que há não é uma oposição, mas sim um vínculo correlacional entre elas, onde a história necessita da memória. Afirma, ainda, categoricamente, que a história deve ser frequentemente revisitada por novas memórias, para que seja verdadeira e corajosamente enfrentada.

Além disso, Dos Santos (2010, p. 79) descreve a força do testemunho para a construção da história:

Como alertou Ricoeur (1999), o passado só é conhecido pela história porque o disse a memória, intimamente ligada ao relato. Assim, a memória é a primeira abertura ao passado e, aqui, torna-se possível compreender que a memória coletiva, assim como a memória individual, assentam-se sob a força do testemunho, ao que se sucede o arquivamento desses vestígios mnemônicos. Daí a importância da retomada de relatos para que efetivamente se (re)assimile o que é intitulado de passado.

Embora, em uma análise superficial da memória, se entenda que ela se concentre apenas no passado, singelamente rememorando algo que já passou, não é para isso que ela veio. Tampouco ao futuro a memória serve. Mais que isso: a memória se anuncia como um alerta ao próprio presente (DOS SANTOS, 2010, p. 68).

Ainda assim, é necessário atentar para a relação que existe entre memória e verdade:

Verifica-se que o jogo entre a memória e a verdade é tratado como condição imprescindível para a afirmação da própria justiça. Há, contudo, um problema: apenas a memória fundada na verdade poderia se prestar para tal fim. O que permitiria, entretanto, afirmar que algo é verdadeiro em detrimento de outro, que é falso? Não é justamente a rememoração – que não é verdadeira ou falsa – quem possibilita essa compreensão? A afirmação do verdadeiro e do falso exige, por sua própria condição, a retomada do passado em sua totalidade, tanto do falso como do verdadeiro: é o que preconiza o direito à memória, sem que isso proíba, como resultado de sua dinâmica, a construção de uma verdade que, ao cabo, igualmente não será definitiva. [...]. Rememorar, definitivamente, não é afirmar uma verdade; a memória pressupõe a contínua revalidação da verdade quando vasculha os relatos e os testemunhos da violência. (DOS SANTOS, 2010, p. 101 e 108)

É no mesmo sentido a constatação de Silva Filho (2010, p. 31):

Quando se fala de verdade, não se está apontando para os altares metafísicos, mas sim para as tentativas, sempre renovadas, de representar o passado. Não se trata de buscar uma versão absoluta e oficial dos fatos, pois há narrativas diferentes e todas importantes para recompor o caleidoscópio da história, mas, ao mesmo tempo, é imprescindível que seja construída uma narrativa pública reconhecida pelo Estado em relação aos abusos cometidos em nome dele mesmo.

III. BRASIL, DITADURA CIVIL-MILITAR E A NÃO OBSERVAÇÃO DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO

Durante o regime ditatorial brasileiro (de 1964 a 1985) é sabido – ou deveria ser – que ocorreram inúmeras violações aos Direitos Humanos, orquestradas pelo próprio Estado, como por exemplo: desaparecimentos forçados, torturas, assassinatos, prisões arbitrárias, entre outras formas de violência.

Acontece que, naquela época, muitos dos crimes resultaram no desaparecimento das vítimas, sem que fosse possível a localização dos corpos. Ocorre que essa prática não tinha como fim unicamente a inexistência de rastros, buscava-se também a impossibilidade de sua rememoração. A pessoa era duplamente vitimada, a primeira vez pela morte; e a segunda pelo

esquecimento: “a vítima, já submetida à tortura, aos castigos e à própria morte, espantosamente era novamente vitimada: do seu paradeiro e de sua história ninguém, jamais, deveria saber ou cogitar. Estava consolidado o paradigma da barbárie no Brasil” (DOS SANTOS, 2010, p. 49).

Até mesmo o perdão, horizonte último da rememoração, o qual não se confunde com o esquecimento, exige o exercício da memória (DOS SANTOS, 2010). No mesmo sentido esclarece Silva Filho (2010, p. 31) ao tecer comentários acerca da inobservância do Direito à Memória e da Justiça de Transição pelo Estado Brasileiro ao promulgar a Lei da Anistia:

A anistia a crimes contra a humanidade cometidos pelo Estado através dos seus agentes só deve ser cogitada após a apuração de todos os fatos ocorridos e do seu reconhecimento público. Afinal, como é possível desculpar aquilo que não se conhece? Trata-se menos de punir e mais de sinalizar para a necessidade da não repetição.

A apuração desses fatos ainda não ocorreu de forma efetiva no Brasil. Em que pese a declaração formal de uma Democracia, ainda falta no processo de transição democrática brasileiro o afincamento em proporcionar o conhecimento dos crimes cometidos durante a ditadura militar (FRANÇA; OLIVEIRA 2011, p. 271). Pelo contrário, o que houve aqui, com a Lei da Anistia, foi o que Dos Santos (2010, p. 51) chamou de autoperdão e autoesquecimento.

Diante desse cenário, a resistência ao silêncio é medida que se impõe! De acordo com Dos Santos (2010, p. 80): “Para a violência mostra-se urgente uma resposta; para a violência submetida a um esquecimento faz-se imprescindível a rememoração”. Acrescenta ainda: “Somente pelo resgate das mazelas ditatoriais e pelo esclarecimento das violações a Direitos Humanos será possível, inclusive como estratégia política, albergar em toda a sua plenitude a democracia” (DOS SANTOS, 2010, p. 57).

IV. CRIMES DE ESTADO E O PAPEL DA CRIMINOLOGIA

Embora haja certa discussão doutrinária acerca da definição de crime de Estado, quem a delimita é a própria legislação, especialmente aquela produzida na esfera internacional. Ademais, não se trata de uma mera ação estatal inadequada que cause danosa outrem, mais do que isso, para a caracterização de um crime de Estado é imprescindível a configuração de uma conduta, ou uma série de condutas, que ocasionem violação aos direitos humanos (SILVA FILHO, 2010, p. 24).

Zaffaroni (2006, p. 3) afirma que os crimes de Estado são o grande desafio para a criminologia do século XXI, dada a imensurável gravidade dos danos, bem como a vitimização massiva por eles causados. Além disso, o criminólogo acrescenta que é desprezível um saber criminológico que ignore o crime que mais vidas humanas sacrifica e que, essa omissão, ao fim e ao cabo, importa indiferença e aceitação.

Em consonância com o criminólogo argentino, Silva Filho (2010, p. 25) alerta para a falta de interesse da Criminologia em relação aos crimes de Estado:

Os crimes do Estado são aqueles que mais vidas humanas sacrificam. É, sem dúvida, a espécie mais gravosa de crime. Diante desta constatação segue-se o paradoxo de que justamente estes crimes acabaram ficando de fora das preocupações científicas da criminologia, sendo que só recentemente é que ela vem se dedicando ao seu estudo, e mesmo assim apenas de modo marginal e setorizado em alguns poucos centros e autores. Isto não significa que tais crimes não tenham sido estudados e que não exista uma larga produção sobre eles, só que esta se apresenta em outros campos científicos, como as Relações Internacionais, a Ciência Política e o Direito Internacional.

De acordo com Zaffaroni (2006, p. 4), nenhum crime de Estado é cometido sem que, por trás dele, haja um discurso justificante, eis que os crimes de Estado sempre pretendem estar justificados. Para Green (2017, p. 466), o desafio para o estudo dos crimes de Estado passa pela necessidade de desarticular, desvelar e compreender o fenômeno da “negação” que sustenta essa forma de criminalidade.

Dessa forma, se o que se pretende é contribuir em evitar esses crimes, a Criminologia deve investigar os discursos que o fomentam (ZAFFARONI, 2006, p. 16). A esses “discursos justificantes” é dado o nome de técnicas de neutralização. Seguindo o conselho do estudioso argentino, é imperiosa a análise das técnicas de neutralização utilizadas pelo Estado e seus agentes durante o regime militar brasileiro, sob o olhar da Justiça de Transição e do Direito à Memória.

V. TÉCNICAS DE NEUTRALIZAÇÃO

As técnicas de neutralização foram elaboradas por Gresham M. Sykes e David Matza, em publicação de 1957, em que partindo da premissa de que o comportamento desviante é resultado de uma aprendizagem, buscaram compreender as raízes da delinquência juvenil. Nessa empreitada, os pesquisadores buscaram responder um problema fascinante sobre o comportamento humano, qual seja: por qual motivo os homens violam as leis nas quais eles mesmos acreditam? (SKYES; MATZA, 2018).

Na sequência, explicaram que a lei, em que pese apresente deveres de abstenções, contendo ordens de não fazer, como por exemplo: “não é autorizado matar”, “não é autorizado furtar”, entre outras, apresentam certa flexibilidade, como por exemplo: o estado de necessidade, a legítima defesa, entre outras. Essas “defesas criminais”, se aceitas, são capazes de evitar uma sanção criminal. Ocorre que, a partir disso, os pesquisadores descobriram uma extensão dessas defesas criminais, o que convencionaram chamar de técnicas de neutralização:

O indivíduo pode evitar culpabilidade moral por sua ação criminal – e, então, evitar as sanções negativas da sociedade – se ele pode provar que estava ausente a intenção criminal. É nosso argumento que grande parte da delinquência é baseada no que é essencialmente uma extensão não reconhecida de defesas criminais, na forma de justificativas para o desvio, que são vistas como válidas pelo delinquente, mas não pelo sistema legal ou pela sociedade em geral. Essas justificativas são comumente descritas como racionalizações. Elas são vistas como algo que é posterior ao comportamento desviante e que protege o indivíduo de se culpar e de ser culpado por outros após o ato. Mas, há ainda razão para crer que elas precedem ao comportamento desviante e o tornam possível. (SKYES; MATZA, 2018, p. 7-8).

Para o Grupo de Estudos em Criminologias Contemporâneas (GECC), em recente publicação que contou com a primeira tradução para o português do artigo de Sykes e Matza, bem como com comentários sobre as técnicas de neutralização, a teoria permanece tão relevante hoje como quando foi publicada. Contudo, ainda há muito para ser investigado sobre as suas aplicações (GECC, 2018, p. 16). Conceitualmente, as técnicas de neutralização são “dispositivos linguísticos que, quando invocados pelas pessoas, amenizam a força moral da lei e neutralizam a culpa da participação criminal” (GECC, 2018, p. 19).

Sykes e Matza apresentaram originalmente cinco técnicas de neutralização: a negação da responsabilidade, a negação do dano, a negação da vítima, a condenação dos condenadores e o apelo a lealdades maiores.

Zaffaroni (2006, p. 9), ao se apropriar do estudo das técnicas de neutralização e utilizá-las para entender os crimes de Estado, verificou que, mais do que qualquer pessoa, o Estado precisa das técnicas de neutralização para cometer crimes. O autor explica que o cometimento de um crime sem uma neutralização poderia arruinar a imagem do próprio Estado. Assim, refere que

um jovem delinquente pode facilmente neutralizar uma conduta através de desculpas, contudo, o Estado necessita de muito mais que isso: precisa que o crime seja exaltado, a fim de que os agentes que cometem os crimes em seu nome sejam vistos como heróis ou mártires.

VI. TÉCNICAS DE NEUTRALIZAÇÃO UTILIZADAS NO COMETIMENTO DE CRIMES DE ESTADO DURANTE O REGIME DITATORIAL BRASILEIRO

Apropriando-se do estudo criminológico das Técnicas de Neutralização, iniciado por Sykes e Matza e posteriormente aplicado por Zaffaroni nos Crimes de Estado, é chegada a hora de unir ambas as pesquisas, a fim de analisar quais os discursos justificantes que o Estado e seus agentes se valeram para perpetrarem tais atrocidades, sob o olhar da Justiça de Transição e do Direito à Memória.

Para essa empreitada, foram analisados 38 depoimentos, exclusivamente de agentes do Estado que participaram da ditadura civil-militar no Brasil, o que totalizou 1.219 páginas de depoimentos. Esses depoimentos foram prestados entre os anos de 2012 a 2014 à Comissão Nacional da Verdade e podem ser facilmente acessados no portal online da Comissão.

Após a análise, foram identificadas predominantemente três técnicas de neutralização, que serão expostas conforme o grau de manifestação delas, começando pelo (a) apelo a lealdades maiores, a menos lembrada dentre elas; (b) a submissão à autoridade e; (c) a negação da vítima, a neutralização que mais foi utilizada nos discursos verificados.

a) Apelo a lealdades maiores.

Essa técnica de neutralização é uma das cinco originais criadas originalmente por Sykes e Matza. Segundo o GECC (2018, p. 29), essa técnica de neutralização se caracteriza quando: “o delinquente não necessariamente repudia os imperativos do sistema normativo dominante, mas se vê apanhado num dilema que pode ser resolvido, infelizmente, ao custo da violação da lei, quando se confere precedência a lealdades maiores”.

Zaffaroni (2006, p. 12), ao analisar essa técnica de neutralização em crimes de Estado de uma forma geral, concluiu que o apelo a lealdades maiores é a neutralização por excelência nos crimes de Estado. Não há crime de Estado em que não se opere uma neutralização de caráter “mítico”. Além disso, cita como exemplo que costumeiramente esses crimes buscam estar justificados por uma luta em favor da “nação”.

Ao analisar especificamente os crimes de Estados ocorridos no Brasil durante a ditadura, Dos Santos (2010, p. 32) concluiu no mesmo sentido de Zaffaroni: “no discurso autoritário, os atos violentos somente são praticados para o resguardo de um fim nobre, geralmente a urgente preservação do próprio Estado e de suas instituições”.

Foi possível verificar a utilização dessa técnica em alguns casos. Via de regra, os agentes alegavam que resguardariam a “soberania nacional”. É nesse sentido que, por exemplo, quando foi questionado para um militar sobre a existência de ordem para queimar todos os documentos da guerrilha do Araguaia, o mesmo justificou que: “mesmo porque era um momento de exceção. O pessoal estava garantindo a soberania do país, e é isso que o pessoal não se atentou ainda, esse pessoal estava pondo em risco a soberania do país”.

Nessa linha, é o exemplo que consta no depoimento de um dos coronéis do exército, que se mostrou orgulhoso do trabalho realizado, disse que não se arrependeu de nada e concluiu que tudo foi feito para “salvar o país”: “só lamento não termos tido para completar nosso trabalho. Se tivéssemos, hoje, o Brasil seria outro país, mais rico, mais desenvolvido, uma potência mundial e estaria sem dúvidas entre as cinco maiores economias do mundo”.

b) Submissão à autoridade.

A segunda técnica de neutralização que mais ficou evidente nos discursos foi a submissão à autoridade. Essa, não faz parte das cinco desenvolvidas originalmente por Sykes e Matza, foi fruto de um desenvolvimento do estudo inicial. É caracterizada quando: “os causadores de algum mal explicam que apenas seguiram a ordem que lhes fora dada por alguém superior” (GECC, 2018, p. 31).

O regime ditatorial brasileiro se caracterizou “por admitir o uso da violência como um simples expediente burocrático e instrumental” (DOS SANTOS, 2010, p. 32). Em grande quantidade de depoimentos foi possível observar a utilização da justificativa de que a violência exercida não era um ato de vontade do indivíduo, mas tratava-se apenas de obediência hierárquica.

Um tenente do exército confessou que realizou entre 600 a 1000 detenções de pessoas que ele sabia que posteriormente seriam mortas e/ou torturadas por meio de pau de arara, afogamento, fuzilamento, corte de membros, entre outras formas de violências. Ao ser questionado se essas detenções eram realizadas com ordem de prisão, respondeu que: “Não, mas por ordem superior. Eu não tinha mandado de prisão, mas tinha ordem superior e ordem superior você tem que cumprir à risca”.

O motivo de muitas mortes, segundo os próprios militares, foi o cumprimento de uma ordem que fora recebida. Prisões “para averiguação”, desaparecimento de documentos, bem como ocultações de cadáveres, todas essas formas de violências se valeram da técnica de neutralização da submissão à autoridade.

Outrossim, o depoimento que com mais fidelidade traduz a aplicação prática dessa técnica de neutralização e mais choca pela frieza é o que transcrevo a seguir, o qual um militar que havia assumido anteriormente que matou pessoas, posteriormente reflete e arremata:

Matei não, eu não matei, eu apenas embarquei ele. Eu não matei ninguém na Guerrilha do Araguaia. Eu não matei, até hoje eu não matei ninguém lá, eu apenas cumpri o meu dever de militar, de policial militar e de cumpridor de ordens. Eu não matei ninguém lá não, eu não sou matador.

c) Negação da vítima

A técnica de neutralização que mais vezes constou no depoimento dos agentes estatais foi a negação da vítima, indubitavelmente. Também foi criada por Sykes e Matza:

Mesmo se o delinquente aceitar a responsabilidade por seus atos desviantes e estiver disposto a admitir que suas condutas desviantes envolvem um prejuízo ou dano, a indignação moral própria e de outros pode ser neutralizada por uma insistência de que o dano não é ilícito à luz das circunstâncias. O dano, pode-se argumentar, não é, de fato, um dano; ao invés, é uma forma de punição ou retaliação lícita. Por uma alquimia sutil, o delinquente se move à posição de um vingador e a vítima é transformada em um infrator (SYKES; MATZA, 2018, p. 10).

Assim, o agente que causa a violência, a considera legítima, uma vez que a vítima “merecia” a retaliação. Complementa, Silva Filho (2010, p. 28):

Trata-se, na verdade, de um processo de desumanização que, tendencialmente, projeta a vítima em uma zona de exceção na qual qualquer ação cometida contra si fica implicitamente justificada (Agamben, 2004). A vítima é inferiorizada e diminuída, considerada mesmo uma subespécie humana. Não há, portanto, o seu reconhecimento como pessoa, do seu sofrimento, nem mesmo do seu papel político diante do Estado criminoso, razão pela qual acabou por atrair a violência deste para si.

Zaffaroni identificou que a negação da vítima é a técnica de neutralização mais comum nos crimes de Estado, o que foi corroborado com a presente pesquisa. Ademais, acrescentou que as vítimas sempre são mostradas pelos seus algozes como inferiores, seja biologicamente, culturalmente ou moralmente, conforme seja a natureza do conflito em que o crime seja cometido. (ZAFFARONI, 2006, p. 11-12).

No caso brasileiro, França e Oliveira (2011, p. 16) indicam que em razão da transição democrática mal resolvida após a herança de violência institucional deixada pelo regime civil-militar, “ainda é corrente o discurso de que algumas pessoas mereceram ser torturadas, presas e mortas”.

Deve ser assinalado que esse mesmo discurso de negação da vítima também foi encontrado em sentenças criminais daquele período, o que ficou comprovado em estudo realizado por Schinke e Castro (2016, p. 311), que identificou que costumeiramente a vítima era caracterizada como “subversiva”, o que servia como tentativa de justificar a violência, ao desqualificar o indivíduo e retirá-la a condição de vítima.

Foram encontradas expressões muito utilizadas, como por exemplo: “subversivos”, “traidores da pátria”, “terroristas”, “grande periculosidade”. Todas elas, tinham o objetivo de justificar a violência causada através da negação da vítima, como fica evidente nos seguintes trechos: “Porque eu sou da seguinte maneira, por uma parte o Exército tinha razão, porque já que eles eram considerados terroristas, né?”; “Porque esse juramento norteou a minha vida toda, inclusive norteou o meu passado de combate à subversão e ao terrorismo no território nacional”.

Além disso, quando um dos militares foi questionado acerca de quais pessoas foram detidas massivamente sem mandado de prisão, ele prontamente falou: “elementos que estavam colaborando com os subversivos, elementos considerados subversivos e estavam cooperando com o pessoal traidor da pátria na época, chamados de traidores da pátria, que estavam querendo derrubar o regime militar, é isso”.

No Brasil, recentemente ocorreu uma greve geral de caminhoneiros, iniciada em 21 de março de 2018, que por alguns dias literalmente parou o país, ocasionando a falta de combustível e impactando áreas como a alimentação e a saúde. Ocorre que, alguns núcleos dispersos inseridos nessas manifestações, além das pautas gerais da greve, pediram pela intervenção militar e até mesmo pela volta da ditadura. Essa ideia é contraditória desde sua concepção, greve e ditadura são antagônicas. Como prova disso, é o depoimento de um militar, que utilizou a negação da vítima ao justificar que as pessoas não eram “vítimas”, mas sim “grevistas”, para neutralizar assassinatos com posteriores ocultações de cadáveres:

CNV – Foram mortos por quê?

Militar – Porque fizeram greve, na Volta Redonda, o Exército deu ordem pra sumir com as pessoas.

CNV – De que maneira eles foram mortos?

Militar – Com essa faca que eu falo para a senhora, que é para não ficar boiando.

CNV – Mas essa faca era usada para matar ou só para evitar que o corpo boiasse?

Militar – Era introduzida no estômago e aí provocava uma lesão muito profunda. Aí entrava água o cara não boiava.

Outro detalhe que chama atenção é que, antecedendo esses termos pejorativos citados anteriormente, foi raro encontrar o termo “pessoa”, eis que esse termo, na visão dos agentes do Estado, não era compatível com os que ao regime civil-militar se opuseram. Repetidas vezes,

foram chamados de “elementos”. Verifica-se que, mais do que justificar os crimes de Estado atribuindo a vítima uma condição pejorativa, negava-se, por completo, a sua humanidade.

Nesse aspecto, transcrevo parte do depoimento de um dos militares que por acreditar que aquelas pessoas eram “elementos de grande periculosidade”, a prática de tortura era correta:

Coronel – Não. Essa questão de violência sexual se existiu, existiu um caso ou dois. Não mais do que isso. Porque não tem cabimento.

CNV – E a tortura tem cabimento?

Coronel – Tem.

CNV – Defenda a tortura. Justifique a tortura.

Coronel – A tortura é um meio. O senhor quer obter uma verdade.

CNV – Não. Eu quero a sua verdade.

Coronel – Tá. Mas eu estou exemplificando. O senhor quer saber uma verdade. O senhor tem que me apertar para eu contar. Se não eu não conto. Muito claro e simplesmente. Então, a tortura em elemento de grande periculosidade, vamos dizer assim, é válida.

Por fim, registra-se o depoimento de outro coronel que justificou também atos de tortura através da negação da vítima: “Está certo você impor sofrimento físico em alguém para que ele confesse o seu crime? Eu acho que está certo, porque esse cara não tem dignidade nenhuma. Você vai proteger o quê? A dignidade de quem não tem, em detrimento da vida do semelhante? Isso não é hipocrisia?”

VII. RESISTÊNCIAS E ENFRENTAMENTOS

Verificou-se que a memória é, sobretudo, resistência:

No Brasil, a memória também passa a ser encarada como resistência. O legado do regime ditatorial militar que tomou o poder em terra brasileira entre 1964 e 1985 trouxe consigo os números imprecisos da violência e a certeza dos excessos de poder impingidos aos opositores do autoritarismo: assassinatos, torturas, desaparecimentos forçados, sequestros, estupros, perseguições políticas, cassação de direitos e menosprezo por qualquer Direito Humano. (DOS SANTOS, 2010, p. 10).

Ademais, a prática de rememorar é, sobretudo, enfrentamento: “os escombros do passado devem servir de algum modo ao tempo presente, ao menos como o alarme das violências que, acaso não rememoradas, repetir-se-ão. Trata-se, esse novo rumo, da promessa do direito à memória” (DOS SANTOS, 2010, p. 159).

Além disso, com o estudo dos discursos justificantes apresentados pelos agentes do Estado que participaram da ditadura civil-militar no Brasil, constatou-se que predominantemente, foram utilizadas as técnicas de neutralização: apelo a lealdades maiores, submissão à autoridade e a negação da vítima. Assim, comprovou-se o que Zaffaroni já havia referido em outra oportunidade, no sentido de que todo crime de Estado pretende estar justificado, é como se fosse um requisito intrínseco dessa prática criminoso.

Assim, concluiu-se que a rememoração, através da Justiça de Transição e da análise das técnicas de neutralização utilizadas pelo Estado, são instrumentos eficazes para que novas afrontas aos Direitos Humanos não voltem a ocorrer, o que anuncia a memória como resistência e o exercício dela como prática de enfrentamento ao pretendido – e injustificável – esquecimento.

VIII. BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Eneá de Stutz e; TORELLY, Marcelo D. Justiça de Transição, Estado de Direito e Democracia Constitucional: Estudo preliminar sobre o papel dos direitos decorrentes da transição política para a efetivação do estado democrático de direito. *Sistema Penal & Violência*. Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 36-52, jul/dez. 2010.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Depoimentos de agentes do Estado. Brasil, 2012-2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/todos-volume-1/650-agentes-públicos.html>

DOS SANTOS, Dailor. O direito à memória em face das violências autoritárias: os riscos e os desafios da (re)construção do passado a partir das possibilidades jurídicas e perspectivas éticas da memória. 2010. 179 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.

FRANÇA, Leandro Ayres; OLIVEIRA, Roberta Cunha de. Quando o Dia Raiou sem Pedir Licença: a Responsabilização Internacional do Estado Brasileiro pelos Atos Cometidos Contra seus Inimigos na Guerrilha do Araguaia. p. 259-300. In: FRANÇA, Leandro Ayres. *Tipo: Inimigo*, Curitiba, 2011.

GREEN, Penny. O Desafio do Crime de Estado. In: França, Leandro Ayres; CARLEN, Pat. *Criminologias Alternativas*. Canal Ciências Criminais. p. 451-468, 2017.

GRUPO DE ESTUDOS EM CRIMINOLOGIAS CONTEMPORANEAS. Comentários sobre as técnicas de neutralização. In: SYKES, Gresham M'Cready; MATZA, David. *Técnicas de neutralização: uma teoria da delinquência*. Canal Ciências Criminais. Porto Alegre, 2018.

SCHINKE, Vanessa Dorneles; CASTRO, Ricardo Silveira. Relatório da Comissão Nacional da Verdade: o discurso sobre o judiciário. *Revista Direito & Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 07, N. 14, 2016, p. 291-316.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Crimes do Estado e Justiça de Transição. *Sistema Penal & Violência*. Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 22-35, jul./dez. 2010.

STRECK, Lênio Luiz. Os limites semânticos e sua importância na e para a democracia: Why do we need semantic limitation to protect democracy. *Revista da AJURIS* – v. 41 – n. 135 – Setembro 2014. p. 173-187.

SYKES, Gresham M'Cready; MATZA, David. *Técnicas de neutralização: uma teoria da delinquência*. Tradução de Leandro Ayres França e Jéssica Veleda Quevedo. Canal Ciências Criminais. Porto Alegre, 2018.

ZAFARONI, Eugenio Raúl. *El crimen de Estado como objeto de la criminología*. 2006.

EL PENSAMIENTO CRÍTICO EN LA EDUCACIÓN A NIVEL UNIVERSITARIO

VARELA ENRIQUEZ, AMILCAR MARCELO

EL PENSAMIENTO CRÍTICO EN LA EDUCACIÓN A NIVEL UNIVERSITARIO

I. CONCEPCIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Nadie puede decirle a otra persona...cómo debería pensar más de cómo debería respirar, pero las diversas formas en que los hombres piensan se puede contar...Algunas de estas formas son mejores que otras. La persona quien entiende cuáles son las mejores formas de pensar, puede, si quiere, cambiar sus propias formas personales hasta que se vuelvan más efectivas.
(Dewey, 1933: 3)

Cuando alentamos a los estudiantes a articular y procesar la experiencia a través de la narración, les brindamos oportunidades para aclarar y cuestionar sus suposiciones. . .
(McDrury y Alterio, 2003: 175)

El pensamiento crítico es conceptualizado frecuentemente en términos de habilidades, procesos, procedimientos y práctica. Gran parte de la literatura educativa, se refiere a las habilidades cognitivas o de pensamiento, y en otros casos iguala el pensamiento crítico con determinados procesos mentales o movimientos procesales que se pueden mejorar con la práctica (Bailin S., Case R., Coombs J.R. and Daniels L. B.; 1999b). A pesar de lo dicho anteriormente, ninguna concepción del pensamiento crítico debe construirse para capturar la mayor parte de lo que la gente tiene en mente cuando afirman que el desarrollo del pensamiento crítico es un objetivo importante de la educación. Es decir, tiene que ser verdad en el significado central de concepto básico del educador. En este sentido, ¿Cuál es, entonces, el pensamiento crítico que generalmente tienen en mente los educadores cuando hablan de este concepto?. Tal vez la mejor manera de acercarse a esta pregunta es considerar qué tipo de pensamiento crítico tienen los educadores. Esto sugiere que el pensamiento considerado como el pensamiento crítico debe ser dirigido hacia un fin o propósito, como respuesta a una pregunta, que permita la resolución de un problema, la elaboración de un plan, o la realización de un proyecto.

De esta manera, el pensamiento como crítica no solo supone que puede llegar a ser una crítica per se, ya que el pensamiento ha sido descuidado, y por ende la mayoría de los defensores del pensamiento crítico no concuerdan que este sea el pensamiento crítico. Por un lado, esto sugiere que debe cumplir con las normas apropiadas de pensar, si es considerado pensamiento crítico. Por otra parte, estas normas no pueden ser satisfechas sólo por accidente o casualidad, sino que deben estar presentes en el diario vivir, y se lo puede obtener a través de la abstracción.

Así, para Bailin et al (1999a), el pensamiento crítico normalmente es entendido por los educadores atado a tres características: 1) Se hace con el propósito de recuperar la mente sobre lo que debe creer o hacer; 2) La persona que se ocupa en el pensamiento está tratando de precisar los estándares de adecuación y precisión en el pensamiento; y, 3) Pensar las normas pertinentes de algún nivel. Es decir, las normas pertinentes en el pensamiento son supuestas porciones de un todo o nada, por eso el pensamiento crítico habla de buenos y malos pensamientos para indicar el grado limitante de los signos característicos pertinentes del pensamiento de una persona. Por esta razón, el concepto de pensamiento básico crítico de Bailin et al (1999b) es esencialmente una noción normativa, es decir que el pensamiento crítico es una buena sensación, es la cualidad del pensamiento, no los procesos que distingue al pensamiento crítico. Además para decidir cómo se describe las actividades y normas del pensamiento crítico, se necesita describir a este, es decir, que tipo de tareas abarca el pensamiento crítico.

Siguiendo a Brookfield, S. D. (1987), el pensamiento crítico comprende algunas características: 1) Es una actividad productiva y positiva, 2) Es un proceso, no un resultado, 3)

Las manifestaciones pueden variar de acuerdo a los contextos en que se produce, 4) Es desencadenada por eventos y negativos positivos, y 5) Es emotivo y racional. Además, estas características debe incluir algunos componentes: 1) Identificar suposiciones difíciles, 2) Desafiar la importancia del contexto, 3) Los pensadores críticos tratan de imaginar y explorar alternativas, 4) Imaginar y explorar alternativas conduce al escepticismo reflexivo. Lo que nos permite indicar, que el pensamiento crítico requiere a menudo imaginar posibles consecuencias, generando enfoques generales y la identificación de puntos de vista alternativos. Por lo tanto, la creatividad juega un importante papel en el pensamiento crítico.

Generalmente el pensamiento crítico se reduce a una evaluación de los productos intelectuales, incluyendo declaraciones, argumentos y razones como componentes importantes del pensamiento crítico, por tanto, el concebirla como actividades excesivamente estrechas produce un error de gran magnitud, puesto que el pensamiento crítico debe ser más que una simple evaluación de productos intelectuales; ya que el pensamiento crítico tiene lugar, entre otros, en el contexto de la discusión y el dialogo. Además de la evaluación apropiada de los productos intelectuales, el pensamiento crítico responde de manera constructiva a las razones y a los argumentos dados por otros en el contexto de la discusión.

II. APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO CRÍTICO EN LA LITERATURA

Los enfoques se han generado cuando ha habido trabajo relacionado con el pensamiento crítico, como la enseñanza o el mejoramiento funcional en estudiantes (por ejemplo, Bailin, Case, Coombs y Daniels, 1999a, 1999b). Los enfoques representan marcos de referencia que los autores han utilizado, consciente o inconscientemente para trabajar con las complejidades de pensamiento crítico. No son necesariamente fijos, es posible para una misma persona adoptar diferentes enfoques en diferentes momentos o el mismo modelo adaptarse a varios enfoques, ya que el estudio de los diferentes enfoques promueve el desarrollo de una declaración definitoria sobre el pensamiento crítico.

De acuerdo a (Cottrell, 2005: viii) “el pensamiento crítico implica determinar si creemos lo que vemos o escuchamos; tomando medidas para descubrir si algo es probable de que sea cierto; discutiendo nuestro propio caso si alguien no nos cree”. Es posible que se le haya dado al pensamiento crítico una definición que enfatiza la calidad del razonamiento: “El pensamiento crítico es un tipo de pensamiento evaluativo que involucra tanto la crítica y el pensamiento creativo, y está particularmente relacionado con la calidad de razonamiento o argumento que se presenta en apoyo de una creencia o un curso de acción” (Fisher, 2001: 13). O se podría considerar que: “pensamiento crítico es el proceso de disciplina intelectual de manera activa y hábil; conceptualizando, sintetizando y / o evaluando la información recopilada o generado por observación, experiencia, reflexión, razonamiento o comunicación, como una guía de creencia y acción (Scriven y Paul, n.d. : 1)

Brookfield, (1987: 13-14) indica que “probablemente encontraría el pensamiento crítico más fácil de entender si se le diera la definición de habilidades que comúnmente es el enfoque de habilidades de estudio para el pensamiento crítico porque está diseñado para ser fácil de entender”. Sin embargo, aquellos involucrados en el pensamiento académico han comentado que el enfoque de las habilidades es simplista. Barnett (1997) habla de “la industria del pensamiento crítico que está tan arrastrada por la creencia de que hay un solo conjunto de acciones, habilidades, propensiones o disposiciones que se puede etiquetar como pensamiento crítico, que pierden de vista el objetivo del pensamiento crítico” (Barnett, 1997: 3). Del mismo modo, Bailin et al. (1999a), indican que gran parte del trabajo teórico y muchos de los esfuerzos pedagógicos en el pensamiento crítico están mal dirigidos porque son basado en concepciones defectuosas, e

indican que el pensamiento crítico se conceptualiza con frecuencia en términos de habilidades, procesos, procedimientos y práctica.

Adicionalmente, la literatura del pensamiento crítico ha tenido una cantidad de lo que podríamos llamar dimensiones. Acorde a (Fisher, 2001), algunas de las dimensiones son las siguientes:

- i. Una dimensión de amplitud¹.
- ii. Una dimensión longitudinal².
- iii. Una dimensión que se relaciona con la forma en que el pensamiento crítico es visto en relación con la disciplina de los estudiantes³.
- iv. Hay una dimensión que se relaciona con los orígenes del investigador o escritor⁴.
- v. Otra dimensión es técnica en oposición a lo que podría llamarse más suave⁵.
- vi. Y la visión de las actividades del pensamiento crítico también influye la manera en que se describe el pensamiento crítico⁶.

II.1 Enfoques para presentar el pensamiento crítico

No existe una secuencia particular para los enfoques del pensamiento crítico, y como tal, esto es en gran medida una manera de revisar algunos de los más importantes enfoques diseñados por la literatura para dar sentido a un complejo campo de ideas. Los varios enfoques que se describen son los siguientes: a) Lógica, b) Listado de componentes - habilidades y destrezas, c) Pedagogía, d) Formas de ser, e) Enfoques de desarrollo, y f) Enfoques que toman una visión general.

La consideración de los enfoques del pensamiento crítico es similar al trabajo de Bailin et al. (1999a), aunque la categorización real difiere. Bailin et al. (1999 a) describen tres concepciones del pensamiento crítico: a) Habilidades de pensamiento, b) Procedimientos de procesos mentales, y c) Colecciones de procesos mentales como análisis, síntesis, etc. También, se ha promovido la discusión de la lógica en el pensamiento crítico, Bowell y Kemp (2002) es un ejemplo, con el título “Pensamiento crítico: una guía concisa”, introducen una lectura esencial para estudiantes y

¹ Hay puntos de vista estrechos del pensamiento crítico que se centran principalmente en el lenguaje de argumento y razonamiento, y otros que son muy amplios, siendo las características del pensador crítico como un camino de operar en el mundo.

² Algunos estudian el pensamiento crítico en un escenario de educación particular. Lo ven como una capacidad desarrollada o menos desarrollada y la estudian tal como es. Otros, que enseñan habilidades de pensamiento crítico o que nutren en atmósferas de clase facilitadoras, claramente basan sus concepciones en la noción de una dimensión longitudinal del pensamiento crítico, en el que existe capacidad de desarrollo, sin embargo, realmente definen la capacidad en sí misma.

³ Ya sea como una capacidad que se desarrolla en estrecha asociación con la naturaleza del conocimiento dentro de una disciplina o como una capacidad genérica que se puede aplicar a cualquier asunto. La posición adoptada en esta dimensión a menudo no se detalla, pero está implícita en cualquier proceso pedagógico.

⁴ Es probable que los psicólogos cognitivos tengan una visión diferente del pensamiento crítico (a menudo como una forma de resolución de problemas) de los filósofos (que pueden ver como una forma de lógica) de los educadores.

⁵ Los puntos de vista técnicos del pensamiento crítico a menudo se caracterizan por listas de habilidades o procedimientos (que incluso pueden ser que ocurra en un orden particular). La dimensión más suave reconoce que los estudiantes pueden convertirse en buenos pensadores críticos sin recurrir al aprendizaje o la práctica de una lista de habilidades o procedimientos.

⁶ Muchos escritores consideran que el pensamiento crítico está comprometido cuando un alumno está revisando el argumento hecho en un documento académico. Otros lo ven de una manera mucho más amplia que puede abarcar una variedad de actividades.

profesionales, buscando mejorar sus habilidades de razonamiento y argumentación. Bowell y Kemp se centran en la calidad del razonamiento y toman una línea dura sobre la verdad objetiva.

Otros libros sobre lógica describen el pensamiento crítico, pero la mayoría no parecía tomar una línea tan dura sobre la verdad objetiva, por ejemplo Ennis (1996) o Fisher (2001). De Bono (1982: 77) afirma que la lógica puede haber tenido su popularidad porque mientras se consideró que a los estudiantes se les debe enseñar a pensar, aparte de la lógica parecía haber poco que aprender y luego enseñar, entonces ¿qué conjunto de reglas para el pensamiento estaban allí, aparte de la lógica?

Otros escritores han encontrado sus diferentes formas en torno a los problemas de la lógica y pensamiento crítico. Flew (1975: 21) “reconoce las confusiones sobre el papel de la lógica, e indica que la lógica está destinado a ayudar a las personas a mejorar su pensamiento, es un ejercicio de entrenamiento lógico”. Este ejercicio dice, “puede ser beneficioso a pesar de que ni el profesor tiene o adquiere ninguna familiaridad con los cálculos de la lógica” (p.21). Paul y Elder (2004) incorporan lógica en su definición de estándar intelectual universal y piden a los pensadores críticos si ¿esto realmente tiene sentido? Para Paul y Elder (2004: 8) “cuando pensamos, traemos una variedad de pensamientos juntos en algún orden. Cuando la combinación de pensamientos es de mutuo apoyo y tiene sentido la combinación, el pensamiento es lógico. Cuando la combinación no es mutuamente compatible, es contradictoria en cierto sentido o no tiene sentido, la combinación es no lógica”.

En términos del papel del estudio de la lógica, también tomamos nota de la evidencia de Meyers (1986), esa lógica de aprendizaje no parece contribuir a la capacidad de pensamiento crítico. Mientras que Bernstein (1995) probó el uso de la lógica informal para enseñar el pensamiento crítico y descubrió que proporcionó una guía poderosa para criticar argumentos, sin embargo no proporciona el argumento gramatical para crear un acercamiento entre argumentos en competencia. Más bien depende del argumento más en forma para sobrevivir. Una preocupación inspirada por los enfoques lógicos del pensamiento crítico son las reglas a los procesos de aprendizaje del pensamiento crítico. La idea de que el pensamiento crítico debe ser enseñado por medio de un conjunto de reglas que deberían ser seguidas, parece presentar una extraña contradicción.

Otros enfoques del pensamiento crítico están menos reglamentados que la lógica formal o la utilización de un conjunto diferente de reglas. Un enfoque común es identificar el componente de procesos, habilidades y destrezas en el pensamiento crítico, por lo general con el fin de hacer que la idea parezca más comprensible, más útil y para relacionarlo con la práctica. Brown y Rutter (2006) no enfatizan tanto en las habilidades genéricas de estudio basado en el enfoque de pensamiento crítico como el de Cottrell (2005). Mientras que enfoques de secuencia (que se tratan como un grupo separado como en Moon, 2005) puede parecer un poco como libros de cocina. Trabajos anteriores de Cottrell (1999 - ver también 2005) proporciona el primer ejemplo de la vista secuenciada. La autora comienza diciendo que el pensamiento crítico “significa sopesar los argumentos y contra de ellos” (1999: 188). Luego describe una serie de pasos de pensamiento crítico que los describe de la siguiente manera: 1) Identificar la línea de razonamiento, 2) Evaluar críticamente la línea de razonamiento, 3) Cuestionar apariencias superficiales, 4) Identificar evidencia en el texto, 5) Evaluar la evidencia, 6) Identificar las conclusiones del escritor, y 7) Evaluar si la evidencia apoya las conclusiones. Estas son buenas actividades de pensamiento, aunque el alumno puede no tener más comprensión de evaluar críticamente que críticamente pensar. También observamos que los pasos enumerados pueden parecer que no llevan al lector a encontrar en la definición inicial, un argumento fuerte.

Otro ejemplo de enfoque de secuencia es el de Bell (1995) - escribiendo en contexto de la psicología⁷, en el que define seis etapas:

1. Identificar la fuente - ¿escrito por quién, dónde y cuándo?
2. Leer para comprender - buscando la idea central del texto, y los puntos clave.
3. Analizar las definiciones de términos importantes - buscar conceptos que están mal o mal definidos. Bell indica que cualquier técnica de propaganda⁸ debería estar en la lista.
4. Analizar la evidencia de la investigación - identificar la evidencia y observar cualquiera que no sea completo.
5. Evaluar la evidencia de la investigación - buscando deficiencias en el razonamiento, mirando las fechas del estudio, sujetos involucrados en experimentos, investigación y métodos utilizados, los resultados, la declaración de resultados y explicaciones dadas, sus explicaciones, las conclusiones extraídas y su relación con los puntos clave.
6. Evaluar el resto de la fuente - mirando el contenido de apoyo de las otras partes del artículo (por ejemplo, reseñas de literatura) y finalmente describir qué cree sobre la idea central del artículo basada en su pensamiento crítico sobre la evidencia y el razonamiento en la fuente (Bell, 1995: 72).

Mientras que para (Fisher, 2001: 56), algunas de las habilidades fundamentales de pensamiento crítico están elaboradas en el contexto de lista de verificación basada en Mapas de pensamiento o conceptuales. El mapa de pensamiento para análisis hábil de argumentos dice:

1. ¿Cuál es / es la (s) Conclusión (es) principal (es)? (puede ser declarado o no, puede ser recomendaciones, explicaciones, etc.
2. ¿Cuáles son las razones (datos, evidencia) y su estructura?
3. ¿Qué se asume? (Eso está implícito o se da por sentado, tal vez en el Contexto.)
4. Aclara el significado (por los términos, reclamo o argumentos).

III. PENSAMIENTO CRÍTICO COMO HABILIDAD

Muchos educadores y teóricos parecen ver la tarea de enseñar sin el pensamiento crítico, como una cuestión de desarrollar habilidades de pensamiento mediante la simple evaluación de productos intelectuales⁹. De hecho, el trabajo sobre el pensamiento está impregnado de habilidad del habla. Los principales teóricos en el área del pensamiento crítico conceptualizan el pensamiento crítico en gran medida en términos de habilidad. Es evidente que ser un pensador crítico implica, entre otras cosas, tener una cierta cantidad de *know-how*. Comúnmente se piensa que estos pensadores son hábiles, por tanto, deben ser capaces de cumplir con las normas pertinentes del buen pensamiento. Sin embargo, hay una fuerte tendencia entre los educadores para dividir las metas u objetivos educativos en tres tipos distintos: a) conocimientos, b)

⁷ Vale la pena señalar que en gran parte de la disciplina específica, el material sobre el pensamiento crítico surge en la disciplina de la psicología. El libro de Bell, escrito para un público estudiantil, es corto, centrado y específicamente dirigido hacia la actividad de evaluar una fuente secundaria.

⁸ Elabora el significado de la propaganda basado en técnicas como dispositivos de etiquetado que atraen el odio (por ejemplo, *manipulador*); generalidades tales como *conchuyente*, *el mejor*; Declaraciones *testimoniales* tales como *X es un experto* y *sugerencia* donde se le pide al lector acriticamente aceptar algo ya que todos los demás tienen.

⁹ En la mayoría de los casos, las evaluaciones se circunscriben al ámbito de las calificaciones por respuestas obtenidas, y en ese sentido, la generación del pensamiento crítico se detiene.

habilidades y c) actitudes (es decir, valores), y asignar el pensamiento crítico a la categoría de habilidades. Quien es hábil para captar la materia, es inteligente y por ende tiene pensamiento crítico, pero esto es una falacia, ya que la comprensión del pensamiento crítico es diferente al solo hecho de evaluación.

Entonces, la concepción del pensamiento crítico como una habilidad en este sentido implica más que un individuo sea un pensador competente o perito. Se basa en una concepción de la habilidad como una operación de identificación que es genérica y discreta. El pensamiento crítico implica operaciones genéricas que se pueden aprender por sí mismos, al margen de cualquier dominio de conocimientos particulares, para luego transferidos o aplicarse en diferentes contextos. Ser competente en una habilidad o estrategia de pensamiento significa ser capaz de utilizar esa operación útil y eficientemente en una variedad de contextos apropiados. Ser competente en el propio pensamiento crítico implica, entre otras cosas, la adquisición de ciertos tipos de conocimiento, es decir, apropiarse del conocimiento, de ciertos conceptos fundamentales que permitan hacer distinciones, como fundamental en el pensamiento crítico. Mientras que una dificultad del pensamiento crítico, es entender la diferencia entre una condición necesaria y suficiente, no como un conocimiento de fondo, sino como la comprensión de los diversos principios que rigen el buen pensamiento en áreas particulares, y muchos de ellos son de dominio específico.

De esta manera, el pensamiento crítico implica algo más que la capacidad de participar en el buen pensamiento. El pensamiento crítico implica el uso de las habilidades que posee el docente. Así, el pensamiento crítico con habilidad supone la existencia de ciertos procesos discretos, procedimientos u operaciones lo que supone que la adquisición de una habilidad implica convertirse en experto en estos procesos. En algunos casos, se cree que estos procesos implican ciertos procesos mentales u operaciones, y en otros, estos procesos se conciben en términos de procedimientos o pasos (Bailin et al, 1999a). El uso de la habilidad en este contexto, centra la atención en los estudiantes para que sean capaces de un rendimiento inteligente. Alguien que está pensando críticamente puede hacer más que citar una definición. Habilidades que se pueden aprender por sí mismos, al margen de cualquier dominio de conocimiento particular, puede ser transferido o aplicado en diferentes contextos como: a) recopilación de información, b) búsqueda de la idea principal, c) determinación de significados (Worsham y Stockton. 1986). Nickerson et al. (1985) indican que es concebible que las personas que poseen los mismos conocimientos puedan diferir de manera significativa en la habilidad con la que aplican lo que saben.

IV. PENSAMIENTO CRÍTICO COMO PROCESO MENTAL

Un error común en el discurso sobre el pensamiento crítico refiere que ser bueno en el pensamiento crítico es, básicamente, una cuestión de ser competentes en ciertos procesos mentales. Estos procesos generalmente se piensan para incluir cosas tales como la clasificación, la inferencia, la observación, evaluación, síntesis y formulación de hipótesis. Otro error común del pensamiento crítico, básicamente se refiere que se considera como una cuestión de seguir un procedimiento general, en el que se describe generalmente el proceso en términos de un conjunto de pasos, etapas o fases. Sin embargo, Kirby y Kuykandall (1991) sostiene que pensar es un proceso holístico en que diferentes operaciones mentales trabajan en conjunto. Sin embargo, no existe un consenso acerca de los procedimientos que constituyen el pensamiento, pero se puede considerar en la creación del pensamiento crítico: a) la investigación (método científico), b) la resolución de problemas, y, c) la toma de decisiones -análisis de la política pública por ejemplo- (Wright, 1993).

Para Marzano et al. (1988), la formación del pensamiento crítico puede darse por: a) conceptos¹⁰, principios¹¹, comprensión¹², resolución de problemas¹³, toma de decisiones¹⁴, investigación¹⁵, composición¹⁶, y discurso oral¹⁷. Esto nos da la perspectiva de una evaluación diferente a la que se viene realizando actualmente.

V. HEURÍSTICA¹⁸ (ESTRATEGIAS, PROCEDIMIENTOS, ETC.)

Para Bailin et al (1999a) las heurísticas más poderosas tienden a ser aquellos diseñados para que las personas puedan llevar a cabo cada tipo de tareas, en un lugar específico. Son procedimientos diseñados para aplicarse en todos los casos de un pensamiento crítico, como el procedimiento de resolución de problemas. Sin embargo, la investigación psicológica en la resolución de problemas y el funcionamiento cognitivo sugiere una serie de heurísticas simples pero útiles bastante generales. Así, estos autores, creen que la heurística cumple una función útil para aprender a pensar de manera crítica, no lo consideran como la característica central de un buen pensamiento, puesto que tergiversa el principal obstáculo para el buen pensamiento, y groseramente subestima la importancia de los factores contextuales en la decisión de cómo proceder en un caso particular del pensamiento crítico.

En la vista de los procedimientos generales, el desempeño de ciertas tareas se ve que es un medio muy fiable para lograr los resultados deseados de pensar. El reto educativo es, por tanto, dotar al alumno de los repertorios de los procedimientos que pueden emplear en toda la gama de situaciones de pensamiento. La realización de tareas tales como el pensamiento de razones a favor y en contra de una posición, o de alternativas de intercambio de ideas, puede garantizar que una persona está pensando críticamente. Las razones pro y en contra de lo que al individuo se le ocurre pueden abordar sólo los aspectos más triviales de la cuestión; así, también, la lluvia de ideas de alternativas puede pasar por alto las más sensatas alternativas. Aprender a realizar dichas actividades tiene poco mérito educativo, a menos que estas cosas se hagan de una manera tal, que las normas pertinentes de pleno derecho de la adecuación se den. Después de todo, los estudiantes han realizado este tipo de tareas en gran parte de sus vidas. Entonces, el objetivo educativo debe ser el de enseñarles a hacer este tipo de tareas mediante el aumento de su capacidad y ganas de hacer juicios en función de criterios y normas que distinguen las evaluaciones reflexivas, esquemas de clasificación, etc. Es por esta razón que para Bailin et al (1999b) el pensamiento crítico no debe estar caracterizado en términos de procedimientos que se llevarán a cabo, sino en términos de las normas de una actuación que se debe cumplir para que

¹⁰ Construcciones o imágenes mentales, por medio de las cuales comprendemos las experiencias que emergen de la interacción con nuestro entorno, aquí fundamental la discusión de las diversas escuelas económicas.

¹¹ Reglas y normas de la construcción en la teoría económica.

¹² Percibir las cosas como realmente son. Se lo puede lograr mediante lecturas, análisis de caso, determinando el problema y las soluciones posibles.

¹³ Conclusión de un proceso, mediante propuestas alternativas a lo que se viene realizando en el proceso económico.

¹⁴ Proceso de elección de opciones mediante la discusión de la política pública o del mercado, por ejemplo

¹⁵ Estrategia para descubrir algo, mediante la búsqueda de bibliografía para trabajos o ensayos.

¹⁶ Formación de un todo, mediante la realización de ensayos que confluyan en una cuestión discursiva de las distintas visiones.

¹⁷ Sucesión de palabras de forma oral, mediante la presentación grupal o individual de los trabajos realizados o temáticos considerados en los sillabus.

¹⁸ Probabilidad de dar una solución. La resolución de problemas y el funcionamiento cognitivo sugieren examinar las consecuencias positivas y negativas de todas las alternativas conocidas, incluyendo las inaceptables.

sea un éxito. En gran medida, lo que debemos hacer para resolver un problema está determinado por las normas que se deben cumplir para la solución y ello hace tener éxito.

El pensamiento crítico no se promueve simplemente a través de la repetición de *habilidades* del pensamiento, entiéndase como la repetición de la teoría en clase; sino a través del desarrollo de los conocimientos pertinentes, los compromisos y las estrategias, y por llegar a entender cuáles son los criterios y las normas relevantes en el entendimiento académico.

V.1 Hábitos de la mente

Como Siegel (1988) menciona, “la tendencia del pensador crítico a las normas y principios de un buen pensamiento no puede simplemente ser el resultado de la habituación”. Más bien hay que fomentar la verdadera creencia y la acción responsable, esto es posible si su compromiso es el respeto de los principios y de la verdad, comprometidos con las creencias, valores, acciones y respeto de los productos de alta calidad y prestaciones, acerca del rendimiento activo del buen diseño, y una actitud inquisitiva.

V.2 Pensador crítico

Para Bailin et al (1999b), el pensamiento crítico es pensar en normas pertinentes, buenas ideas que proporcionan el criterio para determinar que atributos son importantes para los pensadores críticos. Por estas razones, estos autores evitan la conceptualización del pensador crítico en términos que postulan procesos y capacidades mentales o psicológicas. La lista de pensamientos críticos son necesariamente una lista de cosas que el pensador crítico debe ser capaz de lograr, es decir, el pensamiento en términos de los resultados generados por el mismo. Por lo tanto, el pensador debe ser capaz de hacer con éxito estas tareas.

Para ser un pensador crítico competente, debe dominar sus propias conceptualizaciones, eliminar tal o cual concepto y probar ideas o nombres alternativos (Elder, L. & Paul. R., 1999, 2001, 2002). Si nos encontramos atrapados en un conjunto de conceptos (ideas, palabras, tradiciones, tabúes) pensamos de una manera rígida, lo que nos convierte en incapaces de actuar como personas verdaderamente libres.

En el ámbito educativo, muchos educadores interpretan tales descripciones de habilidad y destreza como descripciones de los procesos psicológicos, estados o capacidades, en lugar de simplemente como descripciones de lo que las personas pueden hacer. Para ello fundamental la abstracción, la cual recuerda al pensador importantes ideas sobre el aprendizaje. Por esta razón, el educador debe: a) Mirar inter-relaciones existentes en la materia dictada, b) Consolidar sus metas de aprendizaje, c) Preguntarse sobre lo que se pretende responder en clase, d) Clarificar la información necesaria en cada clase o en cada pregunta existente, e) Descifrar que información es trascendente -legitimación de inferencias-, f) Buscar y evaluar las implicaciones de nuestro pensamiento, g) Descifrar las ideas clave que ayuden a responder la pregunta o solucionar el problema, h) Asegurar que se adopta el más razonable punto de vista respecto al problema, i) Verificar los supuestos ¿se debe dar por sentado esto o lo otro? (Elder, L. & Paul. R., 1999, 2001, 2002).

V.3 Recursos intelectuales necesarios para el pensamiento crítico

Acorde a Bailin et al (1999b), la mejor manera de caracterizar al pensador crítico es en términos de recursos intelectuales. Estos recursos intelectuales son de tres clases:

a) *El conocimiento previo*: El pensamiento crítico siempre tiene lugar en el contexto ya existente, con creencias, valores y formas de actuar, Por lo tanto, el pensamiento crítico rechaza el juicio a la moral, por lo tanto, requiere una comprensión clara de la naturaleza de la acción o política de ser juzgado el contexto en el que se llevan a cabo, y la gama de consideraciones morales pertinentes en el juicio.

b) *El conocimiento operativo de las normas de buen pensamiento*. Las normas pertinentes de evaluación crítica en el desempeño de las tareas de pensamiento están en el corazón del pensamiento crítico. Por lo tanto, el conocimiento a nivel operativo de las normas que rigen la deliberación crítica y el juicio, hace necesario para cualquier persona pensar críticamente. Para tal efecto, es útil tener en cuenta las normas que comprende dos tipos¹⁹: 1) Las normas que son relevantes para los intelectuales, así tenemos: argumentos, teorías, juicios legales, trabajos de arte, y 2) Las prácticas de deliberación o consulta.

c) *El conocimiento de los conceptos críticos claves*. El pensamiento crítico implica evaluar los problemas intelectuales; es decir, argumento, declaraciones, criterios y normas pertinentes a la evaluación de los productos intelectuales confrontado con una declaración que requiere una evaluación, que tendrá que reconocer si se trata de una declaración de valor, una evaluación empírica, o una declaración conceptual para que puedan hacer una evaluación responsable de la misma. Los conceptos permiten al pensador crítico evaluar fácilmente, este debe tener concepto crítico como premisa o conclusión sin perder estos términos.

VI. TAREA DE ENSEÑAR EL PENSAMIENTO CRÍTICO

El bien primario de una buena concepción del pensamiento crítico y el pensador crítico, es el de proveer concretamente conocimientos que es complementario en la enseñanza del pensamiento crítico. Bailin et al (1999b) indican que “la enseñanza del pensamiento crítico es en gran medida una cuestión de enseñar a los estudiantes los conceptos para el uso apropiado de normas establecidas y procedimientos culturales disciplinarios”. Por lo tanto, la enseñanza de habilidades y disposiciones aisladas, son más bien como la promoción de la iniciación de los alumnos en prácticas críticas complejas que incorporan valor, compromisos y requieren el uso sensible de una variedad de recursos intelectuales en el ejercicio del buen juicio. Aunque el proyecto educativo a largo plazo es desarrollado en el pensamiento crítico en una gran variedad de áreas, la constitución de este fin es necesariamente un proceso que puede comenzar en los primeros años en la escuela.

El éxito en ayudar a los profesores a ver lo que está involucrado en la enseñanza del pensamiento crítico se puede describir con la participación de tres componentes: a) Involucrar a los estudiantes para hacer frente a las tareas que requieren razonamiento, juicio o evaluación, b) Ayudar a desarrollar recursos intelectuales para hacer frente a estas tareas, y c) Proporcionar un entorno en el que el pensamiento crítico sea evaluado, para ello, es fundamental el apoyo a los estudiantes en sus intentos para pensar críticamente y participar en la discusión. En este sentido, un buen pensamiento debe interpretarse en ausencia de evidencia empírica.

Bailin et al (1999a) señalan que para aquellos interesados en enseñar a los estudiantes a ser mejores en el pensamiento crítico, no pueden enseñar a los estudiantes el proceso de notar falacias, ya que no hay motivo para creer que hay un proceso de este tipo. Lo mejor que pueden hacer por ellos es orientar, y esto al parecer, se lo puede hacer en al menos tres formas: a)

¹⁹ Normas y principios implícitos en las buenas practicas criticas funcionan en un hablar y escribir correctamente, sin ser capaz de establecer los estándares de buen uso de la lengua. También se puede aprender a pensar de manera crítica, sin poner estándares de pensamiento crítico.

Enseñar a las personas ciertos conceptos, por ejemplo, el concepto de un argumento válido. Esto les permite darse cuenta de las falacias que de otro modo habrían pasado por alto, pero no garantiza de que se darán cuenta de ello, b) Motivar al estudiante para que cuide de que los argumentos sean válidos y estar pendiente de los argumentos no válidos, y c) Enseñar procedimientos que permiten a la persona orientarse a sí mismo cuando se buscan ciertos tipos de recepción. En este ámbito, a nivel curricular se requiere de los estudiantes: 1) Analizar, sintetizar y evaluar, y 2) Creación de nuevos productos como ensayos (orales y escritos) o creaciones artísticas.

Además, se puede llevar a cabo varias tareas que desarrollen el pensamiento crítico. Es valioso para fomentar la expresión oral de ideas por varias razones: Primero, autoexpresión como una importante habilidad de autodesarrollo. En segundo lugar, la exposición a los puntos de vista de los demás ayuda a los estudiantes a reconocer la necesidad de tomar múltiples perspectivas en cuenta durante el proceso de pensamiento crítico. Cualquier forma de discusión grupal puede ser útil, pero puede fácilmente derivar en la discusión de un grupo. Las siguientes pueden ser consideradas como herramientas para el desarrollo del pensamiento crítico:

1) El vínculo más obvio entre el pensamiento crítico y la escritura está en el uso de la escritura para representar el proceso de pensar.

2) Escritura de tareas que apuntan a mejorar la representación y proceso de pensamiento crítico en las primeras etapas. Resumiendo y definiendo la capacidad de escribir mediante una conclusión.

3) Tareas de escritura para aumentar la capacidad en el pensamiento crítico, que puede incluir controles de lectura o desarrollo de mapas conceptuales.

4) Un sistema que involucra el emparejamiento de *amigos críticos* puede generar pensamiento crítico.

5) El debate está diseñado para representar el pensamiento crítico, con evidencia dada, evaluada y juzgada.

6) Grupo de tareas de pensamiento crítico bajo presión de tiempo.

7) Introducción en cada clase de preguntas polémicas.

8) Reconocimiento y desarrollo de la forma de escribir jugando con ideas.

9) Actividades grupales en escritura y pensamiento crítico.

10) Lectura y toma de notas. Para ello se puede pedir a los estudiantes que lean un fragmento de texto razonablemente complejo para un particular propósito, y para tomar notas sobre él.

11) Análisis crítico del trabajo de otra persona.

12) Aplicación de la práctica crítica, aplicación apropiada de conocimientos en situaciones prácticas, así como la constante reflexión sobre acciones personales.

13) Aplicación de técnicas de argumento.

14) Desarrollo de escenarios propios, desarrollar materiales para el uso de los estudiantes.

Todo esto enmarcado en el desarrollo de la asertividad académica, que es el desarrollo de un conjunto de orientaciones y comportamientos psicológicos y emocionales que permiten al alumno gestionar los desafíos a sí mismo en el progreso de aprendizaje y pensamiento crítico, así como en situaciones sociales generales en la experiencia de ser alumno.

VII. CONCLUSIONES

El pensamiento crítico es una actividad de vida, no un pasatiempo académico abstracto. Es algo que todos hacemos a pesar de su frecuencia, y la credibilidad que le otorgamos varía de persona a persona. Por esta razón, el pensamiento crítico ha sido interpretado de diversas maneras. Se ha equiparado con el desarrollo de habilidades de razonamiento lógico, con la aplicación de juicio reflexivo, y con la creación, uso y pruebas de significación.

El pensamiento crítico es generalmente concebido como una capacidad intelectual adecuada para el desarrollo de las personas involucradas en los estudios empíricos más allá del desarrollo de las capacidades de pensamiento crítico. Esto ha permitido generar interpretaciones. Una interpretación alternativa del concepto de pensamiento crítico es el del aprendizaje emancipador, es decir, aquel que salga de la lógica tradicional del aprendizaje que se base en la discusión y el diálogo. Otra interpretación es el pensamiento dialéctico visto como una forma particular de pensamiento crítico que se centra en la comprensión y resolución de contradicciones, es decir, la aplicación heurística que sugieren examinar las consecuencias positivas y negativas de todas las alternativas conocidas, incluyendo las inaceptables.

Para la aplicación del pensamiento crítico en clase, se debe ser un pensador crítico; esto implica más que las actividades cognitivas como el razonamiento lógico o examinar argumentos a favor de afirmaciones no respaldadas por pruebas empíricas. Pensar críticamente implica nuestro reconocimiento de los supuestos que subyacen a nuestras creencias y comportamientos. Por tanto, se requiere recursos intelectuales, mismos que son de tres clases: a) El conocimiento previo, b) El conocimiento operativo de las normas de buen pensamiento, y, c) El conocimiento de los conceptos críticos claves.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Bailin S., Case R., Coombs J., & Daniels L. (1999a). Common misconceptions of critical thinking. *Journal of Curriculum Studies*, 31(3), 269-283.

Bailin S., Case R., Coombs J., & Daniels L. (1999b). Conceptualizing critical thinking. *Journal of Curriculum Studies*, 31(3), 285-302.

Barnett, R. (1997). *Higher Education: a critical business*. Milton Keynes: SRHE and Open University Press

Bell, J. (1995). *Evaluating Psychological Information*. Boston: Allyn and Bacon

Bernstein, D. (1995). A negotiation model for teaching critical thinking. *Teaching of Psychology*, 22 (1), 22-24

Bowell, T. and Kemp, G. (2002). *Critical Thinking: a concise guide*. London: Routledge

Brookfield, S. (1987) *Developing Critical Thinking*, Milton Keynes, SRHE and Open University Press

Brookfield, S. D. (1987). What It Means to think Critically. In S. D. Brookfield (Ed.), *Developing Critical Thinkers: Challenging Adults To Explore Alternative Ways of Thinking and Acting* (pp. 3-14). San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Brown, K. and Rutter, L. (2006). *Critical Thinking for Social Work*. Exeter: Learning Matters Ltd

Cottrell, S. (1999). *The Study Skills Handbook*. Basingstoke: Macmillan

- Cottrell, S. (2005). *Critical Thinking Skills*. Basingstoke: Palgrave Macmillan
- De Bono, E. (1982). *De Bono's Thinking Course*. London: BBC
- Dewey, J. (1933). *How We Think*. Boston, Mass: D. C. Heath and Co.
- Elder, L. & Paul. R. (1999). Critical thinking: Teaching students to seek the logic of things. *Journal of developmental education*, 23(1), 34-35.
- Elder, L. & Paul. R. (2001). Critical thinking: Thinking with concepts. *Journal of developmental education*, 24(3), 42-43.
- Elder, L. & Paul. R. (2002). Critical thinking: Distinguishing between inferences & assumptions. *Journal of developmental education*, 25(3), 34-35.
- Ennis, R. (1996). *Critical Thinking*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall
- Fisher, A. (2001). *Critical Thinking, an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press
- Flew, A. (1975). *Thinking about Thinking*. Glasgow: Fontana Collins
- Kirby, D. and Kuykendall, C., (1991). *Mind Matters: Teaching for Thinking*. Portsmouth, NH: Boynton/Cook.
- Marzano, R. J., Brandt, R. S., Hughes, C. S., Jones, B. F., Presseisen, B. Z., Rankin, C. S. and Suhor, C. (1988). *Dimensions of Thinking: A Framework for Curriculum and Instruction*. Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development.
- McDrury, J. and Alterio, M. (2003). *Learning through Storytelling*. London: Routledge Falmer
- Meyers, C. (1986). *Teaching Students to Think Critically*. San Francisco: Jossey-Bass
- Moon, J. (2005). Progression in higher education: a study of learning as represented in level descriptors, in P. Hartley, A. Woods and M. Pill (eds). *Enhancing Teaching in Higher Education*, London: Routledge Falmer
- Nickerson, R. S., Perkins, D. N. and Smith, E. E. (1985). *The Teaching of Thinking*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Paul, R. and Elder, L. (2004). *The Miniature Guide to Critical Thinking*. Foundation for Critical Thinking. Obtenido de www.criticalthinking.org
- Scriven, M. and Paul, R. (n.d.). Defining critical thinking. Obtenido de www.criticalthinking.org/aboutCT/definingCT
- Siegel, H. (1988). *Educating Reason: Rationality*. Critical Thinking and Education. London: Routledge.
- Worsham, A. M. and Stockton, A. J. (1986). *A Model for Teaching Thinking Skills: The Inclusion Process*. Fastback 236, Bloomington: IN Phi DeltaKappa.
- Wright, I. (1993). Inquiry, problem-solving, and decision making in elementary social studies methods textbooks. *Journal of Social Studies Research*, 16-17 (1), 26-32.

LA UNIVERSIDAD PÚBLICA LATINOAMERICANA Y SU PAPEL SOCIAL

MÉNDEZ FRAUSTRO, CARLOS JAIME

LA UNIVERSIDAD PÚBLICA LATINOAMERICANA Y SU PAPEL SOCIAL

I. PREÁMBULO

En este año se festejan tres fechas significativas para Europa y para América Latina: la primera, se relaciona con la creación de la Universidad de Salamanca que homenajea sus 800 años de existencia y cuyo lema adoptado es: “Decíamos ayer, diremos mañana”; la segunda, conmemora cien años del Movimiento de Córdoba, Argentina, acontecimiento relevante en la conformación del pensamiento crítico universitario en América Latina. Los estudiantes del Manifiesto Liminar señalaron en mayo de 1928: “Las universidades han llegado a ser así el fiel reflejo de estas sociedades decadentes, que se empeñan en ofrecer el triste espectáculo de una inmovilidad senil” (CLACSO, 2008: p. 1), de ahí que lucharan por una institución democrática, acorde con los avances científicos y de cara a la sociedad. La tercera, rememora el 50 aniversario del inicio del movimiento estudiantil que irrumpe tanto en el continente europeo como en México y que fue un parteaguas en la historia reciente, por sus repercusiones políticas y la violencia ejercida por el Estado contra los estudiantes en Tlatelolco.

II. INTRODUCCIÓN

La ponencia tiene el objetivo de exponer una serie de consideraciones sobre el papel social que juega la universidad pública latinoamericana en un contexto de profundas transformaciones socioeconómicas que impactan la calidad de su quehacer. Un quehacer que otrora estaba constreñido en la formación de las élites intelectuales, políticas y religiosas, que tiene lejanas resonancias en modelos europeos y que fueron conformando una identidad institucional que se fue moldeando a las particularidades de cada región o país.

No obstante, no me detendré en desarrollar aspectos de orden histórico, sino que me centraré en algunos temas que tienen relación con la universidad en el contexto de una problemática compleja y que ha cambiado drásticamente en las últimas décadas.

Por otra parte, América Latina es una de las regiones más pobres del orbe, por lo que es necesario apuntalar la generación del empleo para integrar a los grupos vulnerables de la sociedad y ampliar la cobertura educativa en los niveles medio superior y superior universitarios, como una acción de política educativa prioritaria.

III. ¿CUÁLES SON LOS RETOS QUE ENFRENTA ANTE UN MUNDO COMPLEJO Y DE CAMBIOS VERTIGINOSOS?

La arquitectura del mundo ha cambiado drásticamente a partir de la caída del muro de Berlín en 1989; como consecuencia, el capitalismo se erigió como el modo de producción dominante y hegemónico, situación que ha impactado en los países periféricos y no desarrollados, como los de América Latina.

En consonancia, el capitalismo penetra en las sociedades a través del mercado transnacional, que tiene como único fin el lucro, imponiendo una ideología que mantiene las reglas del libre mercado, más allá de las regulaciones de los Estados y donde ha aumentado la precarización del trabajo, decayendo dramáticamente los niveles de bienestar social de la mayoría de los habitantes de las naciones de América Latina, cuyos índices de desigualdad, como se señaló, son de los más altos del mundo.

Las universidades tienen muchas presiones de parte del Estado y críticas de los empleadores potenciales y de otros sectores de la sociedad. Afirman que los egresados de sus programas no tienen una formación sólida. Ahora, incluso se insiste en cierto discurso académico, que hay que fomentar el “emprendedurismo”, que abunda en las escuelas más rancias de administración y mercadotecnia.

Pero este tipo de instituciones de educación superior no están hechas para resolver la problemática del empleo y su papel estriba en generar conocimiento científico y tecnológico, con el fin de ponerlo al servicio de quienes, desde el Estado o la empresa, pueden generar las posibilidades de su aplicación; asimismo, parte de sus tareas es la de formar profesionistas y divulgar los productos de sus investigaciones, además de difundir los valores de la cultura universal como actividades fundamentales.

Como parte de un discurso recurrente y “moderno”, se utiliza la palabra “globalización”, término polisémico y sombrío que se ha vuelto un lugar común y que bien puede hablar de todo y de nada. Se dice que habitamos un mundo globalizado, pero lo cierto es que la mayoría de las naciones del subcontinente están dominadas por un sistema dependiente, sin desarrollo.

En las sociedades latinoamericanas lo que prevalece es el capitalismo, que como señalan (Draibe & Riesco: 2009: IX) “Hay ya muchas señales que apuntan hacia un cierto agotamiento del actual ciclo de transformaciones del modelo económico y del paradigma neoliberal”, cuyos indicios son manifiestos: trabajo precario, incertidumbre laboral, mercados de trabajo erráticos, desempleo crónico, amputación de las conquistas sindicales, mercantilización de la educación, abandono y deserción escolar, privatización de recursos energéticos y de bienes públicos, hambre, deterioro ambiental, violencia, corrupción, etcétera.

A causa de este fenómeno es que el Estado ha desvirtuado su papel: pareciera que ahora sólo le queda la función de administrar precariamente ciertos servicios y poner a la venta los recursos naturales, con el beneplácito de las empresas transnacionales e inmobiliarias que ajustan sus actividades de lucro al margen, incluso de las legislaciones nacionales y del pago de impuestos, provocando el saqueo y la pauperización generalizada de las poblaciones.

Es necesario destacar que el capitalismo no representa una panacea para las naciones y los individuos, porque fomenta un tipo de sociedad fincada en las reglas del mercado, la competencia desleal, el consumismo y la desinformación a través de los medios masivos de comunicación; asimismo, manifiesta crisis recurrentes, profundas y periódicas, que provoca brechas abismales en la distribución de la riqueza y son los países con exiguo crecimiento económico, quienes sufren las consecuencias devastadoras al aumentar exponencialmente la pobreza de enormes capas de la población.

A pesar de que organismos multilaterales entre los que destaca la Organización de las Naciones Unidas (ONU) reiteran, en diversos foros, sobre la necesidad de impulsar acciones y programas para desterrar la inequidad en los rubros de alimentación, salud, educación, etcétera, no ha sido posible erradicar por completo las enfermedades, el hambre, el analfabetismo, el desempleo y otros males que aquejan a los países con escaso desarrollo y que tienen su raíz en la pobreza y la inequidad social.

América Latina es una de las regiones más desiguales del mundo, de acuerdo con datos de la (CEPAL, 2018: 86) “En 2016 el número de personas pobres en América Latina llegó a 186 millones de personas pobres, es decir, el 30.7% de la población, mientras que la pobreza extrema afectó al 10% de la población, cifra equivalente a 61 millones de personas”. Pero habría que señalar que la pobreza está relacionada, también, con la precariedad del trabajo, donde, tanto la

informalidad como el desempleo tienen un alto nivel en comparación con otras épocas (Moreno-Bird & Ruiz, 2010).

Es urgente sentar las bases para una mejora de las sociedades a través de la educación universitaria, implementando programas académicos en las áreas prioritarias para el crecimiento de los países; pero en el subcontinente, la educación ha pasado a un plano secundario que se constata por el débil financiamiento a la educación superior, a pesar de que es la mejor y más sólida plataforma para el desarrollo a través de la formación de profesionales e investigadores con la más alta calificación.

La educación representa un derecho universal, la deserción y el abandono escolar producto de la pobreza hacen que la mayoría de los niños que comienzan la educación elemental, se vayan quedando en los diferentes tramos; así, terminar los estudios es una carrera llena de obstáculos, y como consecuencia, propicia que unos cuantos niños y jóvenes terminen los estudios de nivel superior.

Organismos como la CEPAL y la UNESCO sostienen que se hace imprescindible impulsar una relación más estrecha entre la universidad y otros sectores sociales y económicos que promuevan el desarrollo desde un enfoque centrado en la “sociedad del conocimiento”, donde las universidades asuman un papel fundamental, pero los gobiernos no impulsan programas de innovación y producción de conocimientos científicos y tecnológicos para competir académicamente con otras universidades de los países altamente desarrollados.

Otro problema es que una gran cantidad de egresados de las universidades de América Latina son absorbidos por los países desarrollados, debido a que no hay ni sueldos ni condiciones de trabajo para personas altamente calificadas, fundamentalmente con posgrado. La repercusión es que no hay tasa de retorno para los países expulsos.

IV. LAS UNIVERSIDADES LATINOAMERICANAS DE CARA A LA SOCIEDAD

Una de las funciones de la universidad pública latinoamericana es la de acompañar a las sociedades donde están enclavadas, a través de la formación de profesionistas críticos y comprometidos, la investigación que apunte el desarrollo mediante la producción de conocimiento científico y tecnológico, la difusión de la investigación y la promoción de la cultura y el arte, vinculándose además con los diferentes sectores de la sociedad para promover proyectos y programas que apunten el desarrollo socioeconómico.

Las universidades están abocadas a formar profesionistas que han de integrarse a un empleo formal, pero el mercado laboral en la región latinoamericana tiene una tendencia de indicadores negativos. Al respecto señala la (CEPAL/OIT, 2017: 7) que: “En el primer semestre de 2017 se observó una prolongación de los comportamientos negativos registrados desde 2015, particularmente la continuidad de la caída de la tasa de ocupación y, en el contexto de aumento de la tasa de participación, el incremento de la tasa de desempleo abierto urbano”.

No obstante, la situación se recrudece porque muchos de los egresados de los programas universitarios de los países latinoamericanos, migran hacia otras naciones de mayor desarrollo como Estados Unidos, Alemania, Francia, sólo por destacar algunos, que les ofrecen mejores condiciones e incentivos profesionales, laborales y salariales, perjudicando con ello a los países que con mucho esfuerzo gastaron en su formación y que pierden este recurso humano altamente calificado, de manera irremediable.

Se requiere apuntalar programas para que este personal altamente calificado regrese a sus países de origen y contribuyan con su experiencia y conocimientos a los diferentes sectores sociales y productivos, o se integren a la formación universitaria especializada y en la investigación básica y aplicada.

Uno de los problemas es que muchos de los estudiantes de nivel universitario en América latina no terminan sus estudios. “La situación promedio de los jóvenes de 25 a 29 años de edad de 18 países de la región, es que solo un 10.7% logra concluir al menos cinco años de educación postsecundaria (duración típica de una carrera universitaria) (Trucco, 2014: 23)”.

Y, cómo corregir la inequidad en el acceso a los servicios educativos, porque orientando a los estudiantes pobres por la senda de la «sociedad del conocimiento» es plausible y necesario, pero esto no implica que se pueda acabar con el lastre de la pobreza, ni apuntalar el empleo de calidad, debido a que por más calificados que estén los egresados universitarios, no hay suficientes trabajos y además, que sean acordes con la formación académica recibida por ellos.

Asimismo, esta situación se ve reflejada en la escasa producción de fuentes de trabajo de calidad que permitan que la población que quiera ingresar al mercado laboral tenga condiciones de trabajo y salarios dignos, con prestaciones, contratos laborales dignos y seguridad social, donde los trabajadores puedan desarrollarse como individuos y como profesionistas que contribuyan al bienestar de ellos y de sus familias.

V. LA UNIVERSIDAD EN EL DISCURSO DE LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES

De acuerdo con la (UNESCO, 1998) en la Conferencia Mundial sobre la Educación Superior celebrada en París en 1998, postuló que las universidades tienen las siguientes tareas primordiales:

- Fortalecer la expansión de graduados altamente calificados y de ciudadanos responsables.
- Propiciar la formación en el decurso de toda la vida.
- Reforzar sus funciones de formación críticas y de previsión.
- Apegarse a una política de libertades plenas, autonomía y de rendición de cuentas a la sociedad.
- Lograr la pertinencia de sus actividades.
- Diversificar los modelos educativos, apegados a la protección del medio ambiente y respeto a la pluralidad cultural y política.
- Propiciar que las mujeres tengan igualdad de oportunidades para ingresar a este nivel educativo.
- Impulsar la calidad de sus programas académicos y de investigación.
- Someter a una evaluación permanente y transparentar sus procesos.
- Lograr la excelencia de los profesores, impulsando la formación docente.
- Promover la investigación.
- Estimular la utilización de nuevas tecnologías de la información y la comunicación.
- Establecer redes con otras instituciones educativas.

Posteriormente a ese evento se realizó la segunda Conferencia Mundial sobre la Educación Superior (UNESCO, 2009), donde se señaló que la tarea de la educación superior es un bien público y un compromiso conjunto de la sociedad, haciendo hincapié en que los

gobiernos tienen la responsabilidad de financiar la educación superior, asumiendo una responsabilidad social, con la finalidad de propiciar un acceso a sus aulas de manera más equitativa, pero procurando que el servicio sea de la mayor calidad posible.

También se recomienda que las instituciones universitarias lleven a cabo las funciones de docencia e investigación, respetando la autonomía, pero con una repercusión positiva en los problemas de la sociedad, promoviendo diversos programas que incluyan a otros sectores, tanto públicos como privados para que los logros de la investigación, se vean reflejados en las empresas y otras organizaciones y con ello participar en el desarrollo económico y social de los países.

Asimismo, se insistió en poner en marcha diversos programas aprovechando las diversas Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC), para fomentar la implementación de programas de Educación Abierta y a Distancia (EAD), dirigidas a mayor número de estudiantes, pero sin descuidar la calidad y la pertinencia. También se destaca que las universidades mantengan un constante intercambio a través de redes de colaboración internacional, que apunten la transferencia de conocimientos y experiencias en beneficio del cuerpo docente y de los estudiantes, con ello se abatirían las brechas en el desarrollo de los países y se evitaría la fuga de cerebros a los países más avanzados, que es una pérdida irrecuperable para los países con escaso desarrollo.

VI. EL PAPEL SOCIAL Y CRÍTICO DE LA UNIVERSIDAD

Habría que plantear una serie de preguntas acerca del papel de la universidad en la sociedad

¿Qué tipo de universidad? ¿Para qué tipo de sociedad? ¿Para qué clase de sujeto? ¿Cuáles son las funciones que debe promover?

La universidad pública requiere formar profesionales que no sólo dominen la teoría o la técnica, sino que vayan más allá de la simple memorización y repetición de los contenidos de un programa. Se requiere la formación de egresados que tengan una visión crítica y se comporten como ciudadanos éticamente responsables y solidarios con los problemas que aquejan a la sociedad.

Es cierto que los programas de estudio siempre quedarán a la zaga de la realidad a la que quieren responder porque las necesidades de las sociedades, el conocimiento, la tecnología cambian de manera vertiginosa y actualizar los planes y programas de estudio lleva mucho tiempo y esfuerzo. Entonces uno se preguntaría ¿qué tipo de formación se debe priorizar?

Se necesita formar sujetos que sean capaces no solo de adaptarse a un horizonte movedizo, sino ser capaces de aprender a aprender y a desaprender, tratando siempre de vislumbrar los marcos interpretativos que les permitan ir más allá de lo inmediato.

¿Hasta qué punto la universidad actual debe ser una palanca del desarrollo social?

Para ello tiene que pensarse en cuál es el prototipo de sujeto que ha de formarse en las aulas universitarias, para qué tipo de sociedad y bajo qué modelo académico, porque el cometido no es que los egresados obtengan un puesto de trabajo, que siempre están maniatados por los vaivenes de la economía y el mercado laboral, sino a qué tipo de necesidades sociales, políticas y culturales se abocarán para hacerlo factible.

Para lograr estas metas requiere propiciar que las universidades públicas mantengan relaciones estrechas con las empresas y otros sectores de la sociedad, que de acuerdo con (Munck, 2002), a través de la promoción del diálogo y del debate, con la participación de amplios

sectores de la sociedad: empresas, organismos no gubernamentales, sindicatos, académicos, estudiantes, científicos, por sólo destacar algunos, para la promoción de diagnósticos y proyectos que tiendan a formular soluciones a los problemas sociales.

Asimismo, las universidades requieren impulsar convenios de colaboración con las empresas y dependencias gubernamentales para la formación de trabajadores mediante programas de educación continua o de educación abierta y a distancia, utilizando para ello las tecnologías más idóneas.

No obstante, los modelos que se han promovido en las últimas décadas han priorizado la idea de que las universidades públicas deben comportarse siguiendo los patrones del mercado de servicios, de acuerdo a la lógica de las escuelas de negocios y las universidades privadas donde prevalece el lucro, formando a profesionistas bajo la promesa de convertirlos en empresarios. Es claro que también prevalece la idea de formar individuos que sean parte de la maquinaria de las empresas, que no cuestionen, que no piensen por sí mismo, sino operarios que sepan hacer técnicamente bien un trabajo.

Tal es el modelo denominado por “competencias”, diseñado por la Oficina Federal de Estadísticas de Suiza, que fuera cedido a la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos, para implantarlo en todos los países miembros, primero, mediante la prueba PISA que se aplica a los estudiantes que tienen 15 años y que luego fuese extendido a prácticamente todos los niveles educativos, no sólo de Europa sino incluso a la mayoría de los países de América Latina.

Lo preocupante del caso es que dicho modelo está pensado para Europa, por lo que uno puede plantearse si es una buena decisión copiar modelos que, incluso pueden ser exitosos en otros países, pero que no necesariamente pueden tener éxito al aplicarse a otros países con diferentes tradiciones pedagógicas y culturales.

Esto mismo fue planteado por Ortega y Gasset cuando afirmaba en una alocución realizada por invitación de la Federación Universitaria Escolar, qué para hacer una reforma educativa en su país, España, pudiera haberse fijado la atención en países que son ejemplos de una exitosa educación como Alemania, Inglaterra, entre otros. Pero él planteaba que una verdadera reforma educativa tendría que partir de la propia realidad de España, involucrando a los actores directos de los procesos. Por ello, “(...) búsquese en el extranjero información, pero no modelo” (Ortega y Gasset, 1930: 9).

Cabría señalar cuáles son los fines educativos que debe perseguir la universidad, sino el de formar al hombre nuevo, con una formación humanística, universal y con capacidades para acompañar a la sociedad. De allí la importancia del papel político, cultural y de pertinencia social de las universidades públicas al estar atentas a los problemas que aquejan a la sociedad.

Las universidades requieren cumplir con sus tareas de formación y de producción de conocimientos a través de la investigación, pero, la creación de empleos de calidad, con salarios dignos y buenas condiciones laborales no depende de ellas, sino del establecimiento de una sólida política de Estado, propiciando que los empresarios hagan su parte.

VII. LA UNIVERSIDAD Y LA IMPORTANCIA DEL DESARROLLO DE UNA EDUCACIÓN FILOSÓFICA CRÍTICA

El estudiante siempre tiene preguntas radicales acerca del hombre, de la vida, de su papel en el mundo, y esto corresponde con una postura que va más allá de una actitud de búsqueda de

la verdad y la apertura para reconocer las limitaciones de sus opiniones y esto presupone una postura filosófica.

Por otra parte, la deficiente penetración e impacto que tiene la filosofía en la sociedad, donde los medios masivos de comunicación y las nuevas tecnologías como Internet, han conseguido que los estudiantes lean menos y, además, piensen con dificultad de manera rigurosa y sistemática, hace que sea imprescindible formar a los estudiantes desde una perspectiva filosófica crítica.

La manera de asumir la filosofía nunca puede ser neutra porque siempre surge de una posición personal, de una postura filosófica que se va decantando con el tiempo y en el concurso de muchos años, factores, procesos e interacciones con otras personas y con la lectura de muchas obras escritas, no sólo sobre filosofía, sino de otras disciplinas: historia, sociología, antropología, etcétera.

La filosofía requiere estudio riguroso y dedicación, sino también representa una forma de vida y una actitud responsable y comprometida con los otros y con el mundo, donde el diálogo es primordial, pues, como señala (Sánchez Vázquez, 1979): “(...) ya que en ella se hacen presentes la sociedad, la época, la clase, la tradición, elementos todos que trascienden al individuo, aunque el filósofo se nutra de todos ellos”.

Lo cierto es que, en una sociedad capitalista como la nuestra, que premia el esfuerzo utilitario y la inmediatez de los resultados, se hace cada vez más necesaria la filosofía, porque concurrimos a una época donde la empresa y su ideología invaden los diferentes espacios públicos y privados en aras de edificar su proyecto, que eminentemente es un proyecto de lucro.

Lo más grave es que en este proyecto no hay cabida para el hombre a plenitud, porque suele ser visto sólo como un ente productivo, que cuando ha agotado su capacidad utilitaria, es arrojado a sobrevivir en el anonimato de una vida en condiciones de precariedad y franco abandono social.

Por otra parte, en la actualidad hay una tendencia de un supuesto pensamiento filosófico que se extravía hacia ciertas posturas eclécticas, relativistas, fundamentalistas y nihilistas de variado cuño, que fomentan la incertidumbre y marcos de interpretación erráticos y que tienden a confundir y descarriar a los jóvenes, para lo cual se requiere pensar filosóficamente.

Ante ello, es necesario oponer una visión más crítica y coherente. Desde esta perspectiva, un enfoque diferente corresponde a la visión de una filosofía que contribuya a vincularse solidariamente con la sociedad, partiendo de un contexto de incertidumbre y anomia social.

Sin embargo, una empresa de estas características no es simple, ni consiste en una labor individual y tampoco puede lograrse de la noche a la mañana, pues requiere mucho tiempo y esfuerzo de quienes nos consagramos a esta actividad. Pero de que urge un cambio: eso es innegable y ese cambio comienza desde la propia asunción de una filosofía que se aparte de la realidad cotidiana y que el estudiante universitario asuma al margen de la profesión que estudie.

Desde otra perspectiva, de acuerdo a la (UNESCO, 2005), se menciona que a la filosofía le corresponde la función de comprender y analizar conceptos esenciales relacionados con la justicia, la dignidad, la libertad, contribuyendo con ello a la paz y la moral de las sociedades.

VIII. CONCLUSIONES

El mundo ha cambiado drásticamente a partir de las postrimerías del siglo XXI, quedando el capitalismo como el molde que conforma la economía de los países dependientes,

donde el mercado es el amo y señor del mundo. Sin contrapesos, se ha convertido en la ideología dominante que penetra por todos los poros de la sociedad.

Si bien el desarrollo de los países latinoamericanos tiene una historia que depende de la situación del capitalismo mundialmente dominante, es posible lograr un desarrollo apuntalando una educación con calidad y pertinencia social, que detenga el deterioro de la vida de millones de habitantes de esta región del orbe.

Si la educación es una vía para apuntalar el desarrollo de los países latinoamericanos, también las universidades requieren promover modelos educativos que sean originales y pertinentes socialmente, que persigan una la formación académica para el logro de una vida más democrática, solidaria y responsable con el medio ambiente y con la vida en comunidad.

El discurso oficial y de los organismos multilaterales como la UNESCO, tiene que impactar no sólo a los que toman decisiones a nivel institucional de las universidades, sino que es necesario que los actores directos, profesores y estudiantes e indirectos, Estado y empresa entre otros, asuman su compromiso en mejorar el financiamiento y la creación de trabajos de calidad y que propicien el desarrollo personal, familiar y profesional de los egresados.

Pero las universidades de nuestra región por sí mismas no serían capaces de lograr vencer los obstáculos, sino sólo mediante la implementación de políticas que permitan vincularse con diversos sectores de la sociedad, fundamentalmente con las empresas.

Ningún modelo educativo que sea copia de otras realidades podrá tener éxito. Por ello, las reformas educativas requieren dar una respuesta curricular a las necesidades propias y provenir de la tradición cultural de cada país, y en ese proceso deben estar involucrados diversos sectores sociales: empresarios, sindicatos, organismos no gubernamentales, pero son imprescindibles las opiniones de los actores directos de la educación: profesores y estudiantes.

Uno de los objetivos de la universidad pública está en fomentar una formación de calidad y con pertinencia social, que no necesariamente consiste que los egresados de sus programas obtengan un puesto en el mercado de trabajo, sino que su inserción sea de manera más integral a la sociedad y armonice con su formación académica.

La formación universitaria debe estar fundamentada en desarrollar lo más integralmente posible a los estudiantes, tanto como individuos como ciudadanos críticos y participativos, con una visión filosófica, ética y responsable ante la sociedad.

IX. REFERENCIAS

CEPAL. (2018). Panorama social de América Latina 2017. Santiago: Naciones Unidas. (https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/42716/7/S1800002_es.pdf). (5 de marzo de 2018).

CEPAL. (2010). La CEPAL hoy. En: (<http://www.eclac.org/noticias/paginas/4/21324/2008-678-LaCEPALhoy-web1.pdf>). (8 de febrero de 2018).

CLACSO. (21 de febrero de 2008). Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano. Núm. 5. En: (<http://www.jornada.unam.mx/2008/02/21/manifiesto.pdf>) (8 de abril de 2018).

Draibe M. Sônia & Riesco, Manuel. (2009). El estado de bienestar social en América latina. Una nueva estrategia de desarrollo. Madrid: Fundación Carolina. En: (<https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2014/08/DT31.pdf>). (24 de marzo de 2018).

Moreno-Bird, Juan Carlos y Ruiz Nápoles, Pablo. (2009). La educación superior y el desarrollo económico en América Latina. Revista REIS, (Núm. 1. Vol. 1, pp. 171-188). En: (https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4884/1/S2009334_es.pdf) (9 de marzo de 2018).

Onfray, Michel. (2008). La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular. Barcelona: GEDISA.

Ortega y Gasset, José. (1960). La misión de la universidad. 3ª. ed. Madrid: Revista de Occidente.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (1979) ¿Por qué y para qué enseñar filosofía? Conferencia inaugural en el Primer Encuentro de Profesores de Filosofía, Ética y Estética de los planteles del Colegio Nacional de Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. México: UNAM.

Trucco, Daniela. (2014). Educación y desigualdad en América Latina. Santiago: Naciones Unidas.

UNESCO. (2005). Informe del Director General relativo a una estrategia intersectorial sobre la filosofía. 171ª reunión. París: UNESCO.

UNESCO. (1998). Declaración Mundial sobre la educación superior en el siglo XXI. Misión y acción y Marco de acción prioritaria para el cambio y desarrollo de la educación superior. Conferencia mundial sobre la educación superior. París. En: (http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_spa.htm). (7 de enero de 2018).