

CienciaPolítica.

Pensamiento político
latinoamericano: identidad,
otredad, alteridad
y diversidad

volumen 10 · número 20
julio-diciembre / 2015



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

FACULTAD DE DERECHO CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICO - SOCIALES
"GERARDO MOLINA" - UNIJUS

Ciencia Política.

La revista **Ciencia Política** es un instrumento de comunicación con la sociedad y, en particular, con la comunidad académica y científico-política del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Se trata de una publicación semestral que comenzó a editarse en el año 2006 y que se orienta a catalizar el debate politológico en el ámbito colombiano, con una perspectiva global, ajena al enclaustramiento disciplinar y encaminada al desarrollo de la función pública de aportar a la construcción de una ciudadanía más informada, más crítica y más activa. El campo en el que se desenvuelve **Ciencia Política** es la publicación de artículos inéditos de investigación, de reflexión y de revisión en temas de teoría política, análisis político, gobierno y políticas públicas, y relaciones internacionales y globales. Para ello, la revista se estructura alrededor de tres secciones: "Tema central", en la que se desarrolla en extenso un tema previamente seleccionado; "Otras investigaciones", que incluye textos de diferentes temáticas y orientaciones; y "Recensiones", dedicada a la reseña de publicaciones recientes.

Universidad Nacional de Colombia

Sede Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Departamento de Ciencia Política
Diagonal 40 A Bis 15 - 38, Piso 2º, Oficina 218
Bogotá, Colombia
Tel [57+1] 3165000, exts. 29266 - 29264. Fax: 29280
Correo electrónico: depciel_bog@unal.edu.co

Revista Ciencia Política

Tít. abreviado: Cienc. Politi.
recipo_fdbog@unal.edu.co
recipo@gmail.com
<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol>

Imagen de cubierta:

Jorge González Camera. Fotografía del mural *Presencia de América Latina*.

Diagramación

Diego Mesa Quintero

Distribución y suscripciones

Siglo del Hombre Editores Bogotá
Tel: [57+1] 337 7700

ISSN impreso: 1909-230X

ISSN electrónico: 2389-7481

 Excepto que se establezca de otra forma, los contenidos de esta publicación se publican con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede ser consultado en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>.

volumen 10 · número 20 / julio-diciembre 2015

Publicación semestral del Departamento de Ciencia
Política de la Universidad Nacional de Colombia

Director

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
Edgar Alberto Novoa

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad Católica de
Lovaina, Lovaina, Bélgica.

Asistente editorial

Julieth Escobar Mafud

Comité editorial

Universidad de Salamanca, Salamanca, España
Manuel Alcántara

Doctor en Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad
Complutense de Madrid, España

Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España
Antoni Castel

Doctor en Ciencias de la Comunicación de la Universidad
Autónoma de Barcelona, Barcelona, España

Universidad François-Rabelais de Tours, Tours, Francia
Alfredo Gómez-Muller

Doctor en Filosofía de la Universidad Católica de París,
París, Francia.

Universidad Católica de Lovaina, Lovaina, Bélgica
Matthieu de Nanteuil

Doctor en Sociología del Instituto de Estudios Políticos de
París, Francia

Geoffrey Pleyers

Doctor en sociología, École des Hautes Études en Sciences
Sociales, París, Francia, y de la Universidad de Lieja, Lieja,
Bélgica

Guy Bajoit

Doctor en sociología de la Universidad Católica de Lovaina,
Lovaina, Bélgica

Instituto Internacional de Derechos Humanos,
La Haya, La Haya, Países Bajos

Mbuyi Kabunda Badi

Doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad
Complutense de Madrid, Madrid, España

Universidad de Massachusetts Boston, Boston, Estados Unidos

Andrés Fabián Henao

Doctor en Ciencias Políticas de la Universidad de
Massachusetts Amherst, Amherst, Estados Unidos

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Buenos Aires, Argentina

Mario Daniel Serraero

Doctor en Ciencias Políticas y Sociología, Universidad
Complutense de Madrid-Instituto Universitario Ortega y
Gasset, Madrid, España, y doctor en Derecho, Universidad de
Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Universidad Arturo Pratt del Estado de Chile, Santiago de
Chile, Chile

Antonia Santos Pérez

Doctora en Procesos políticos contemporáneos de la
Universidad de Salamanca, Salamanca, España

Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Argentina

Marta Maffia

Doctora en ciencias sociales de la Universidad Nacional de
la Plata, Buenos Aires, Argentina.

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

Zeniaida María Garay Reyna

Candidata a Doctora en Ciencia Política, Universidad
Nacional de Córdoba, Argentina

Universidad para la Paz de la Organización

de Naciones Unidas, San José, Costa Rica

Francisco Rojas

Doctor en Ciencias Políticas, Universidad de Utrecht,
Holanda.

Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia

Erlí Margarita Marín Aranguren

MA en Relaciones Internacionales de University of
Wollongong, Wollongong, Australia

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Arlene Beth Tickner

Doctora en Filosofía de la Universidad de Miami, Miami,
Estados Unidos

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Leopoldo Múnera Ruiz

Doctor en Ciencia Política de la Universidad Católica
de Lovaina, Bélgica.

David Roll Vélez

Posdoctor en Ciencia Política de la Universidad de
Salamanca, España.

Catalina Toro

Doctora en Sociología Política y Políticas Públicas del
Instituto de Estudios Políticos de París, Francia.

Maguemati Wabgou

Posdoctor en Estudios Étnicos de la Universidad de
Montreal, Canadá.

André-Noël Roth

Doctor en Ciencias Económicas y Sociales, mención
Ciencias Políticas de la Universidad de Ginebra, Suiza

Comité científico

Frédéric Debust

Doctor en derecho y doctor en ciencias sociales del trabajo
de la Universidad Católica de Lovaina, Lovaina, Bélgica.

Mario Aguilera Peña

Doctor en sociología jurídica de la Universidad
Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.

Jorge Iván González

Doctor en Economía de la Universidad Católica
de Lovaina, Lovaina, Bélgica.

Ricardo Sánchez Ángel

Doctor en historia de la Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, Colombia.

Rodrigo Uprimny Yepes

Doctor en Economía Política de la Universidad de Picardie,
Amiens, Francia.

Adrián Bonilla

Doctor en Estudios Internacionales de la Universidad de
Miami, Miami, Estados Unidos.

Manuel Villoria

Doctor en Ciencia Política de la Universidad Complutense
de Madrid, Madrid, España.

Catherine Conaghan

Doctora en Ciencia Política de la Universidad de Yale, New
Heaven, Estados Unidos.

Comité consultor

University of Massachusetts - Lowell, Lowell, Estados Unidos

Angélica Durán Martínez

Doctora en Ciencia Política, Universidad de Brown,
Providence, Estados Unidos.

Universidad del Valle, Cali, Colombia

Carlos Gómez Cardenas

Doctor en Ciencia Política de la Universidad Nacional de San
Martín, Buenos Aires, Argentina.

Universidad de Massachusetts Amherst, Amherst, Estados
Unidos

Martha Balaguera

Candidata a Doctora en Ciencia Política de la Universidad de
Massachusetts Amherst, Estados Unidos.

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Andrés Felipe Mora

Candidato a Doctor en Desarrollo de la Universidad Católica
de Lovaina, Bélgica, y a Doctor en Estudios Políticos
y Relaciones Internacionales Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia.

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Gina Rodríguez

Candidata a Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de
Buenos Aires, Argentina

Escuela Superior de Administración Pública ESAP, Bogotá,

Colombia

José Francisco Puello Socarrás,

Candidato a Doctor en Ciencia Política, Universidad
Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina

Ciencia Política es una revista semestral creada y publicada desde el año 2006 por el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. La revista tiene por objetivo principal publicar artículos originales e inéditos resultados de investigación en los ámbitos temáticos de teoría política, análisis político, gobierno y políticas públicas y relaciones internacionales y globales. La revista publica artículos en español, inglés, francés y portugués.

Ciencia Política pretende ser una plataforma de comunicación para la comunidad politológica nacional e internacional y, a su vez, un instrumento para catalizar el debate científico y político mediante la difusión de trabajos de investigación y de reflexión sobre temas relevantes para los ámbitos latinoamericano y colombiano. **Ciencia Política** espera así contribuir a la construcción de una ciudadanía más informada, más deliberativa, más crítica y activa.

La revista **Ciencia Política** está dirigida a estudiantes de pregrado y posgrado, profesores y profesionales nacionales e internacionales en el ámbito de la Ciencia Política, en particular, y de las Ciencias Sociales y Humanidades en general.

La revista tiene las siguientes secciones: *Presentación*, la cual introduce y contextualiza el contenido del número y destaca los aspectos más relevantes de cada nueva edición; *Tema Central*, en la que se desarrolla en extenso un tema previamente seleccionado; *Otras investigaciones*, que incluye textos de diferentes temáticas y orientaciones; y *Recensiones*, dedicada a la reseña de publicaciones recientes pertinentes para el estudio de la **Ciencia Política**.

Ciencia Política cuenta con una política de acceso abierto, razón por la cual todos los contenidos que publica pueden ser consultados gratuitamente en internet y descargados con fines académicos y profesionales. El uso de sus contenidos está condicionado a la correcta citación del artículo, del autor o autora y de la revista, y su reproducción está sujeta a la previa consulta al Comité Editorial de la publicación y a su autorización.

Ciencia Política se encuentra incluida en los directorios y bases internacionales de Latindex, Dialnet, FLACSO ANDES, CLASE y DOAJ.

Ciencia Política é uma revista semestral criada e publicada desde o ano de 2006 pelo Departamento de Ciencia Política da Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. A revista tem como objetivo principal a publicação de artigos originais e inéditos resultado de pesquisa nos âmbitos temáticos de teoria política, análise política, governo e políticas públicas e relações internacionais e globais. A revista publica artigos em espanhol, inglês, francês e português.

Ciencia Política pretende ser uma plataforma de comunicação para a comunidade politológica nacional e internacional e, por sua vez, um instrumento para catalisar o debate científico e político mediante a difusão de trabalhos de investigação e de reflexão sobre temas relevantes para os âmbitos latino-americano e colombiano em particular. **Ciencia Política** pretende deste modo, contribuir com a construção de uma cidadania mais informada, mais deliberativa, mais crítica e ativa.

A revista **Ciencia Política** está dirigida a estudantes de carreira e pós-graduação, professores e profissionais nacionais e internacionais no âmbito da Ciência Política, em particular, e das Ciências Sociais e Humanidades em geral.

A revista conta com as seguintes seções: *Presentación - Apresentação* -, a qual introduz e contextualiza o conteúdo do número e destaca os aspectos mais relevantes de cada nova edição; *Tema Central*, onde se desenvolve em extenso um tema previamente selecionado; *Otras investigaciones - Outras pesquisas*- que inclui textos de diferentes temáticas e orientações; e *Recensiones- Recensões*, dedicada à resenha de publicações recentes pertinentes para o estudo da Ciência Política.

Ciencia Política conta com uma política de acesso aberto, razão pela qual todos os conteúdos publicados pela revista podem ser consultados gratuitamente em internet e descarregados com fins acadêmicos e profissionais. O uso de seus conteúdos está condicionado à correta citação do artigo, do autor ou autora e da revista e sua reprodução está sujeita à prévia consulta e autorização do Comitê Editorial da publicação.

Ciencia Política está incluída nos diretórios e bases internacionais de Latindex, Dialnet, FLACSO ANDES e CLASE DOAJ.

Ciencia Política est une revue semestrielle créée et publiée depuis 2006 par le Département des Sciences Politiques à l'Université Nationale de Colombie (siège à Bogotá). La revue a pour objectif principal la publication d'articles originaux et inédits, résultats de recherches sur les champs thématiques de la théorie politique, de l'analyse politique, de gouvernement et des politiques publiques et des relations internationales et globales. La revue publie des articles en espagnol, anglais, français et portugais.

Ciencia Política prétend être une plate-forme de communication pour la communauté politologue nationale et internationale et ainsi un instrument pour catalyser le débat scientifique et politique par le biais de la diffusion de travaux de recherche et de réflexion sur des thèmes éminents pour les milieux latino-américains en général et colombien en particulier. **Ciencia Política** prétend ainsi contribuer à la construction d'une population plus informée, délibérative, critique et active.

La revue **Ciencia Política** s'adresse aux étudiants de Licence et de Master, aux professeurs et professionnels colombiens et étrangers, en particulier dans le milieu des Sciences Politiques, et en général dans ceux des Sciences Sociales et des Sciences Humaines.

La revue est structurée par les sections suivantes: *Présentation*, qui introduit et contextualise le contenu du numéro et qui met en avant les aspects les plus importants de chaque nouvelle édition; *Thème Central*, où est développé un thème défini au préalable; *Autres recherches*, qui inclut des textes de différents thèmes et positions; et *Recensions*, dédié au compte-rendu de publications récentes pertinentes pour l'étude des Sciences Politiques.

Ciencia Política a une politique d'accès ouvert, raison pour laquelle tous les contenus publiés peuvent être consultés gratuitement en ligne et téléchargés à des fins académiques et professionnelles. L'utilisation de ses contenus est conditionnée à la citation correcte de l'article, de l'auteur et de la revue, et sa reproduction est assujettie à la consultation et à l'autorisation préalable du Comité Éditorial de la publication.

Ciencia Política fait partie des annuaires et bases de données internationales de Latindex, Dialnet, FLACSO ANDES, et DOAJ.



CONTENIDO

Contents

La humanización como movimiento entre la alteridad y la otredad en el pensamiento político de Paulo Freire

The Humanization as a Movement between the Alterity and the Otherness in Paulo Freire's Political Thinking

Otras investigaciones

Identidades políticas y retratos cinematográficos en América Latina

Political Identities and Latin American Film Portraits

De residentas a presidentas: la procelosa participación de la mujer paraguaya en la política y la emergencia del movimiento político feminista *Kuña Pyrenda*

From Resident to President: The Sinuous Participation of Paraguayan Women in Politics and the Emergence of the Feminist Political Movement *Kuña Pyrenda*

Sarah Cerna 219-241

Descentralización y partidos políticos en América Latina: un estado de la cuestión

Decentralization and Political Parties in Latin America: a State of the Art

Enmarcando cuestiones controvertidas: el uso de drogas como problema de política pública en Argentina

Framing Controversial Issues: the Use of Drugs as a Policy Problem in Argentina

Santiago Cunial 267-294

Recensiones

Massal, J. (2014). *Revueltas, insurrecciones y protestas. Un panorama de las dinámicas de movilización en el siglo xxi*. Bogotá: IEPRI Universidad Nacional de Colombia, 490 pp.

Directrices para el envío de artículos 303

Ética y buenas prácticas editoriales 309

Evaluadores y evaluadoras del número

Adrián Albala

Universidad de São Paulo

Luis Martínez Andrade

École des Hautes Études en Sciences Sociales de París

Nubia Cecilia Agudelo

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Horacio Cerutti Guldberg

Centro de investigaciones sobre América Latina y el Caribe

María Cristina Cielo

FILACSO

María Eugenia Chávez

Universidad Autónoma Chapingo

Maximiliano Ignacio de la Puente

Universidad de Buenos Aires

Gloria Antonella Estevez

Universidad de Chile

Stefan Gandler

Universidad Autónoma de Querétaro

Aura Isabel Goyes

Universidad de Nariño

Andrés Fabián Henao

University of Massachusetts Boston

Paula Andrea Marín

Universidad de Antioquia

Emelina Martín

Universidad de Burgos

Gustavo Morello

Boston College

Fernando Pedrosa

Universidad de Buenos Aires

Isabel Cristina Posada

Universidad de Antioquia

Pablo Quintero

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Jorge Ruffinelli
Stanford University

César Ruiz Sanjuán
Universidad Complutense de Madrid

María Bertilde Stegmayer
Universidad de Buenos Aires

Catalina Trebisacce
Universidad de Buenos Aires

Marcos Sorrilha
Universidad Estatal Paulista

María Cristina Useche
Universidad del Zulia

Andrea Elizabeth Vásquez
Universidad de Buenos Aires

En cubierta

Fotografía del mural *Presencia de América Latina*. Ubicado en la Universidad de Concepción, Chile, este mural fue elaborado entre noviembre de 1964 y abril de 1965 por el artista mexicano Jorge González Camarena. Se extiende cerca de 250 metros cuadrados a lo largo del vestíbulo de la Casa del Arte “José Clemente Orozco” de la mencionada universidad y es elaborado en el contexto de la reconstrucción de sus edificios tras el devastador terremoto de 1960 que sucedió en Chile. Desde su mera creación, el mural exalta la unión latinoamericana a través de la historia común: el mundo pre-hispánico, la tragedia de la conquista, la fusión de las culturas y las riquezas naturales que comparte la vasta tierra latinoamericana. La obra captura la continuidad de identidades entre los pueblos y recoge el carácter multicultural que lo describe, siempre haciendo presente la idea de fusión, de integración, de identidades traslapadas que sirven como nexos fraternales y solidarios entre los pueblos latinoamericanos. *Presencia de América Latina* es el emblema de la necesidad de reconocer nuestra historia fundacional y ponerla en disposición de lo que nos une.

Jorge González Camera. Autor del mural. Fue pintor, escultor y muralista mexicano, nacido en Guadalajara Jalisco. En sus obras se reflejan un fuerte compromiso por narrar la historia de su país y rasgos propios del arte pre-hispánico.

Pablo Arriaga. Autor de la fotografía. Ingeniero Civil Industrial de la Universidad de Concepción, Chile, actualmente trabaja como ingeniero de análisis en la misma institución. Es fotógrafo aficionado interesado en conocer y difundir el patrimonio de Chile.

Presentación

En el segundo semestre de 2012, las y los integrantes del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea (Teopoco)¹ iniciaron un proyecto colectivo sobre la autoidentificación y la relación con lo otro y lo diverso en el pensamiento político latinoamericano. De acuerdo con las propuestas presentadas y con las preferencias personales, escogimos doce autores y autoras para desarrollar la investigación nacidos en la subregión o cuyas experiencias vitales e intelectuales hubieran estado determinadas por ella. En el presente número de la revista **Ciencia Política** publicamos siete textos, alrededor de las obras de José Carlos Mariátegui, María Luisa Bemberg, Bolívar Echeverría, Aníbal Quijano, Flora Tristán, Fernando González Ochoa y Paulo Freire.

En las sesiones del grupo previas a la escritura de los ensayos, reflexionamos sobre los conceptos de referencia que nos podían permitir la aproximación al tema escogido, su interpretación y comprensión. Con posterioridad, decidimos caracterizar cuatro de ellos como convenciones analíticas para ser trabajadas, problematizadas, deconstruidas, reconstruidas o rechazadas en el transcurso de la investigación. Estos conceptos son *la identidad, la alteridad, la otredad y la diversidad*. Cada uno de ellos fue entendido dentro de formas de sociabilidad comunes y como parte de procesos culturales donde la autoidentificación y la relación con lo otro y lo diverso tienen una mediación mutua y, por consiguiente, son inescindibles analíticamente. La identidad fue entendida como la autocaracterización y el autorreconocimiento en la relación social con los otros y las otras; la alteridad como la caracterización que el uno (*ego*) hace de los otros o las otras (*alter*); la otredad como la caracterización que las otras o los otros (*alter*) hacen de sí mismos frente al uno (*ego*) que los define; y la diversidad como la coexistencia entre lo uno y lo otro, mediada o no por el reconocimiento social.

El artículo de Damián Pachón sobre Fernando González gira alrededor de la crítica que realiza este último del “rastacuerismo” como el elemento determinante de la identidad nacional latinoamericana. El “rastacuerismo” sería “sinónimo de vanidad” y “causante de la imitación, la

¹ Perteneciente a la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia.

simulación y la correlativa falta de originalidad y autenticidad del hombre latinoamericano” (Pachón, 2015, p. 153).² Además, lo llevaría a pretender ser lo que no es. En consecuencia, el otro, el europeo, el referente a imitar, constituiría el elemento determinante de esta identidad nacional, debido a las características “antropogenéticas” de los latinoamericanos y a las consecuencias del “descubrimiento de América”.

En virtud de la interpretación que González hace de Schopenhauer, Nietzsche y Freud, de acuerdo con la lectura de Damián Pachón, el pensador antioqueño propone una alternativa para liberarse de esa identidad nacional. La fuerza del ser, la “voluntad” que forma la personalidad individual, se traduciría en términos colectivos en una nueva identidad, enmarcada por el proyecto político de revivir la Gran Colombia. Bajo la figura de Bolívar, como el referente principal de una personalidad que se manifiesta plenamente en su “egoencia” y con los buenos oficios de la “filosofía de la personalidad” de González, quien se autodenominaba el “Filósofo de Suramérica”, los latinoamericanos podríamos construir una suerte de identidad auténtica que incorporaría al otro europeo. El tránsito identitario guiado por la voluntad parecería resolver la relación del ego consigo mismo y con el *alter* para posicionar a los latinoamericanos en el mundo.

La perspectiva analítica de Fernando González, cuyo énfasis está puesto en la superación del rastacuerismo, contrasta con la importancia que la alteridad adquiere en los trabajos de Tristán, como parte de las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres, los patronos y los obreros, y, especialmente, los patronos-hombres y las mujeres-obreras. El artículo de Nataly Gúzman plantea que para Tristán la emancipación de las mujeres y los obreros u obreras pasa por deconstruir mediante la crítica y trascender mediante la práctica, la caracterización y el descnocimiento de la otra o el otro que hace al sujeto dominante y opresor. La alteridad de las mujeres y los obreros, y de las mujeres obreras, como sujetos dominados y oprimidos, sería parte inherente de la identidad de los hombres y los patronos, y de los patronos hombres, como sujetos dominantes.

La transformación de la identidad de los dominados implicaría para Tristán la emancipación con respecto a la alteridad y no simplemente el tránsito identitario guiado por la voluntad, como proponía González.

² Las citas de la presentación provienen de los artículos incluidos en este número de la revista Ciencia Política.

Este proceso liberador que formaría “identidades liberadas” es vivido por la autora franco-peruana como la experiencia adquirida en diversos viajes hacia sí misma, a través de la otredad de los “parias”. La auto-caracterización que hacen los oprimidos frente a quienes los dominan es relatada y analizada a partir de prácticas y experiencias compartidas y no simplemente de elaboraciones intelectuales o de la expresión de una personalidad auténtica. El amor a la humanidad como principio universal de origen religioso parece abrir las reflexiones de Flora Tristán hacia un ámbito donde la identidad esté siempre permeada por la diversidad y la otredad.

Nathaly Rodríguez escoge la otredad, la mirada de las otras, como punto de partida para el análisis de la filmografía de María Luisa Bemberg, representante del denominado feminismo de la segunda ola en Argentina. Así, por ejemplo, la vida de Sor Juana Inés de la Cruz resulta pertinente para develar, desde el autorreconocimiento truncado en la vida intelectual y en una experiencia personal extraña al encierro doméstico, la alteridad femenina, subordinada y sumisa, comprendida en la identidad masculina propia de la cultura hispanoamericana. Para Nathaly Rodríguez, filmes como *Crónica de una señora* (1971), *Camila* (1984) o *Yo, la peor de todas* (1990) muestran cómo las mujeres están en permanente tensión entre la determinación por parte del ego masculino y la afirmación frente a él desde una otredad irreductible.

El trabajo cinematográfico de Bemberg está orientado, según Nathaly Rodríguez, a la construcción conflictiva de una identidad femenina que no esté determinada por la masculina. Empero, la lucha por la propia identidad aparece como un constante ir y venir entre la alteridad y la otredad, donde con frecuencia se desvanecen las fronteras.

La Sor Juana de Bemberg es una mujer brillante que recurrió al convento como el medio para desarrollar su pasión por el conocimiento. Una pasión que al no cumplir con los patrones asignados a su género iba a ser perseguida y extinta por los guardianes de la fe católica –que eran también los guardianes del orden de género favorable a lo masculino-. El círculo de las reflexiones iniciales de Bemberg vuelve a cerrarse entonces: la monja brillante acaba creyendo en su propia transgresión, abandona sus amadas letras y se declara *la peor de todas*. (Rodríguez, 2015, p. 68)

La otredad tiende a ceder ante una alteridad irresistible que la invade, pero deja la huella de la voz de la mujer que señala nuevos rumbos y mejores conflictos.

El potencial transformador de la otredad pierde relevancia en la obra de Aníbal Quijano, de conformidad con la interpretación realizada por Sebastián Espinosa. Incluso, termina diluyéndose en la alteridad. La mirada de *alter* se pierde en la mirada que *ego* tiene de él. En Quijano, la colonialidad, entendida como “la imbricación de los procesos económicos y políticos del capitalismo con los procesos de subjetivación y clasificación de los grupos sociales” y la colonialidad del poder, “las formas de imposición de subjetividades en la totalidad de los ámbitos de la existencia social” (Espinosa, 2015, p. 111), determinarían, en el mismo mecanismo político, la caracterización y autocaracterización del *alter* por el *ego*. Se estructuraría de esta manera una especie de dicotomía funcional. Debido a ella, por ejemplo, el blanco no existiría sin el negro o el indígena, o el eurocentrismo sin la periferia, y viceversa.

A pesar de que Quijano diferencia entre una “identidad que se padece” y una “identidad a la que se aspira” (Espinosa, 2015), en su obra, la mirada de los otros y las otras sobre sí mismos se diluiría en las relaciones de poder propias de la colonialidad del poder. En palabras de Espinosa:

[Su análisis] adolece de mostrar las referencias que ese otro negado, la negra o el indígena, tiene sobre sí mismo, y en tal situación, de entrada, hay una limitación en su teoría decolonial [...] la creación de la identidad a partir de la referencia blanca y eurocéntrica es predominante, pues las identidades se construyen por los dispositivos de dominación o “desde arriba”, sin embargo los sujetos y grupos sociales negros e indígenas también han construido sus formas de habitar el mundo y de entenderlo no únicamente ligadas a la referencia europea. (Espinosa, 2015, p. 114)

Quijano denuncia la alteridad, pero no parece dar el paso hacia la otredad.

Para Andrea Barrera, por el contrario, la reflexión pedagógica de Paulo Freire resalta la diferencia entre la alteridad creada mediante la opresión y la otredad generada en el proceso de liberación o humanización. Los oprimidos serían sujetos duales constituidos internamente por sí mismos y por el opresor que los limita, dentro de una “praxis necrófila”, la cual atenta contra la vida, pues en ella somos menos de lo que podemos ser, “elegimos que los otros sean menos” o “somos menos por causa de los otros” (Barrera, 2015). En tales términos, la humanización significaría adoptar una “praxis biófila” que propenda “por nuestra propia vida y la vida de los demás” (Barrera, 2015). El otro opresor sería expulsado a partir de los procesos de concienciación, de superación de la dualidad

gracias a la percepción de la alteridad constitutiva del oprimido, para dar lugar a un “movimiento de humanización”, dónde, en un devenir permanente, nos damos cuenta que solo nos podemos realizar en los otros y con los otros.

La acción dialógica garantizaría la materialización de la otredad y sería

[E]l lugar y el momento de encuentro entre dos sujetos cognoscientes que, sabiéndose inacabados, pronuncian y transforman juntos el mundo, por medio de la praxis liberadora. Estos sujetos, que se encuentran en la palabra, aprenden juntos a través de la creación del conocimiento sobre el mundo. (Barrera, 2015, p. 196)

Por ende, el ego existiría solo gracias a su apertura hacia el *alter*, como el *alter* de otros egos. La otredad entraría necesariamente a transformar la alteridad en un proceso siempre inacabado de reconocimiento mutuo entre sujetos humanizados.

Un presupuesto similar al de la conclusión de Andrea Barrera sobre Paulo Freire, anima a Christian Fajardo a considerar que José Carlos Mariátegui desarrolla una teoría en la cual se cuestiona la “noción dicotómica de la identidad” que separa en dos realidades contrapuestas lo mismo y lo otro, lo latinoamericano y lo occidental. Lo común a todo ser humano se resistiría a ser dividido entre lo mismo y lo otro, entre lo idéntico y lo extraño. De acuerdo con Fajardo en los textos de Mariátegui hay un elemento ontológico común entre la noción incaica del *ayllu* y el *munus* de la tradición occidental. Ambos serían “dos nombres de un proceso que los seres humanos comparten en la medida que existen” (Fajardo, 2015), más allá de las diferencias que los separan y los identifican.

La ausencia de una oposición estricta entre mito y razón en las prácticas religiosas incaicas, por ejemplo, establecería un elemento en común con la concepción eclesiástica y occidental de la religión. La integración entre lo material y lo espiritual en el *ayllu* pondría de presente la fragilidad de su separación en la tradición occidental y posibilitaría dentro de esta la comprensión del mito que funda la razón y lleva a sus cultores a negarlo para establecer una distinción tajante con el mundo arcaico. Asimismo, en el estudio sobre la literatura en el Perú, Mariátegui entraría en el terreno de la desidentificación:

Esta construcción [del espíritu nacional peruano] está permeada por el siguiente proceso: para encontrar el sustrato de una escritura propia, es preciso negar la identidad impuesta por la colonización y la conquista para reivindicar una “identidad” que deshace las fronteras de sentido

que hacen posible diferenciar un mismo de un otro, o entre un grupo que posee el logos y otro grupo que solo se comunica a través de mitos. (Fajardo, 2015, p. 42)

De tal manera, lo propio solo se podría construir en un lugar donde no existiera las fronteras entre lo mismo y lo otro. La identidad, la alteridad, la otredad serían conceptos inadecuados para comprender el encuentro de la diversidad en ámbitos comunes.

La hipótesis central del ensayo de Andrés Felipe Parra sobre Bolívar Echeverría se interseca en la desidentificación con la conclusión del artículo de Christian Fajardo. En los términos de Parra, la paradoja de la “identidad barroca” en la filosofía de Echeverría reside en la disolución de lo propio y lo extraño como condición de la emancipación latinoamericana. La identidad sería así “un proceso por el cual los seres humanos son capaces de construir una familiaridad con el mundo, a fin de poder existir y moverse en él” (Parra, 2015), una conversión permanente de lo extraño en lo familiar, no una cosmovisión cerrada y excluyente que divide el *ego* del *alter*. El proceso de construcción de familiaridad y cotidianidad con el mundo sería el *ethos*, que en el caso latinoamericano tendría una connotación barroca. El *ethos barroco* implicaría una *reverberación de las formas*, en la cual lo propio y lo extraño estarían contenidos el uno en el otro, en un vértigo que origina el vacío de la forma. Por consiguiente sería diferente de otros *ethos* que se manifiestan en occidente, como del realista, que integra la vida al capitalismo; del romántico, que integra el capitalismo a la vida, dentro de un proyecto colectivo de nación que expresa el espíritu de un pueblo; y del clásico, que no busca resolver la contradicción entre vida y capitalismo, sino aceptarla como inevitable. En el *ethos barroco*, el capitalismo se integra a la vida y la vida al capitalismo, confundiéndose y separándose en un drama que abre espacio para la emancipación.

En la metáfora utilizada por Parra es:

[U]n teatro heterogéneo y esencialmente paradójico en donde conviven libretos contrarios en una misma obra: cada actor, antes que un papel definido por un libreto, tiene su propio libreto de la obra e interpretando su propio papel parece también estar interpretando el papel asignado por el libreto del otro actor. Este teatro reverbera las formas: produce un eco de las mismas en el código del otro. No hay identidad sustancial, si no identidades duplicadas o triplicadas, en todo caso, reverberadas: en el teatro en el que se encuentran los múltiples libretos, la obra esencial es

que cada uno *parece* estar jugando el rol asignado por el libreto del otro, a condición de que el otro *juegue* (en el sentido de juego de las formas) el rol asignado por el libreto propio. (Parra, 2015, pp.102-103)

La alteridad y la otredad serían así partes necesarias de la identidad y esta solo existiría en su relación con ellas, dentro un proceso que las integra y transforma, para conseguir la familiaridad y la cotidianidad en un mundo constituido por lo diverso.

Los siete artículos contenidos en el presente número de la revista **Ciencia Política** son una invitación a superar analíticamente las dicotomías entre el *ego* y el *alter*, en las que con frecuencia queda encerrado el debate sobre la identidad en América Latina. La caracterización de uno mismo mediante la oposición excluyente con lo otro conlleva a la repetición incesante de los mecanismos de poder inherentes a todas las formas de discriminación, segregación y racismo. El encuentro conflictivo con la otra o el otro que nos resulta extraño para volverlo familiar y para que nos vuelva familiar no conlleva necesariamente a identidades estructuradas sobre una alteridad que niega u oculta la otredad de lo diverso.

Leopoldo Múnera Ruiz

Profesor asociado de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, coordinador del grupo de investigación en Teoría Política Contemporánea (Teopoco) y miembro del Programa Interdisciplinario de Políticas Educativas (PIPE) de la misma institución. Miembro internacional del Cridis (*Centre de recherches interdisciplinaires. Développement, Institutions, Subjectivité*) de la Universidad Católica de Lovaina.

*Pensamiento político
latinoamericano: identidad,
otredad, alteridad
y diversidad*

Otro socialismo y la cuestión del indio: la política en el pensamiento de Mariátegui

Another Socialism and the Indigenous Issue: Politics in Mariátegui's Thought

Christian Fajardo Carrillo

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

cj.fajardo22@uniandes.edu.co

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2015 · Fecha de aprobación: 2 de diciembre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Fajardo, C. (2015). Otro socialismo y la cuestión del indio: la política en el pensamiento de Mariátegui. *Ciencia Política*, 10(20), 23-47.

MLA: Fajardo, C. "Otro socialismo y la cuestión del indio: la política en el pensamiento de Mariátegui". *Ciencia Política*, 10.20 (2015): 23-47.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

La reflexión de Mariátegui sobre una política no-colonial está ligada a una concepción particular de socialismo. Desde esta apuesta se deriva su llamado a situar el pensamiento sobre la emancipación de los pueblos del Perú. Ahora bien, para comprender esta invitación es preciso mostrar cómo Mariátegui, en *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, busca redefinir un “socialismo propio” sin crear una oposición dicotómica entre Indoamérica y Europa. De ahí que el elemento fundamental que definiría un socialismo Indoamericano no consiste en suscribir dicha oposición, sino más bien someter a crítica las condiciones que hacen posible que exista una frontera de sentido que separa, de una manera dicotómica, Indoamérica y Occidente. Para sostener esta hipótesis en este trabajo se hará un recorrido por la comprensión quechua de lo común y de la religión y, para finalizar, se analizará el papel que jugó la literatura peruana alrededor a la cuestión del indio.

Palabras clave: Mariátegui, comunidad, Europa, Indoamérica, indio, literatura, religión, socialismo.

Abstract

Mariátegui's consideration about non-colonial politics foreshadows a particular conception of socialism. From this perspective, in the third anniversary of *Amauta*'s journal, he makes a special remark noting that is necessary to place emancipatory thought of Peruvian people. However, in order to understand this invitation, it is imperative to show how Mariátegui seeks to redefine a particular socialism that could be applicable to Peruvian reality without creating a dichotomous opposition between Indoamerica and Europe. Hence, we could assert that the main element that could define Indoamerican Socialism it is not to underwrite the opposition between “sameness” and “otherness”, but to criticize what makes possible that dichotomous opposition exist. To support this hypothesis, text will follow this order: first it will display the Quechua's comprehension of community. Also, it will show the Indigenous approximation of religious issue. Finally, this research will analyze a few examples of Peruvian literature that played a fundamental role in Indigenous affair.

Keywords: Mariátegui, community, Europe, indigenous, Indoamerica, literature, religion, socialism.

*Todos mis huesos son ajenos;
 Yo tal vez los robé!
 Yo vine a darme lo que acaso estuve
 Asignado para otro
 Y pienso que si no hubiera nacido
 otro pobre tomara este café!*
 César Vallejo

En septiembre de 1928 en la ciudad de Lima, José Carlos Mariátegui pronunciaba las siguientes palabras para conmemorar el tercer aniversario de la revista *Amauta*:¹

El socialismo no es ciertamente una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo aunque haya nacido en Europa, como el Capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo [...] no queremos, ciertamente, que el socialismo sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, el socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva. (Mariátegui, 1928, § 17)

El texto citado expone las preocupaciones que Mariátegui desarrolla en su canónica obra *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana* (1973). Como lo veremos, en dicho libro Mariátegui pone todo su empeño para ofrecer pistas que permitirían pensar en una suerte de “socialismo propio” adecuado a un contexto determinado como el de Indoamérica. Ahora bien, ¿cómo comprender el sentido de un socialismo propio en este caso?, ¿qué tendría de específico una versión particular del socialismo más allá de ser calco y copia?, o mejor aún, si se tiene en cuenta el objetivo que traza en los *Siete ensayos*, ¿qué alternativas nos ofrece Mariátegui para entender lo que quiere decir un pensamiento propio latinoamericano o un socialismo constituido a partir de nuestro propio lenguaje?

Este texto tiene el objetivo de mostrar que la crítica que hace Mariátegui al colonialismo a la política y mentalidad colonial en los *Siete ensayos*, consiste no en afirmar una identidad esencial indoamericana que se contrapone a las identidades europeas –como se podría sugerir

1 La revista *Amauta* fue una publicación fundada por José Carlos Mariátegui en septiembre de 1926.

desde cierto enfoque metafísico que Nietzsche (2007) aborda en su obra *Humano Demasiado Humano*²–, sino más bien en poner en cuestión los supuestos que hacen posible que exista una distinción entre lo *mismo* y lo *otro* o entre lo *propio* y lo *impropio*. En otras palabras, el texto busca sostener que la pretensión del pensador peruano no consiste en hacer un énfasis en la distinción entre lo mismo (lo occidental) y lo otro (lo latinoamericano), sino más bien en poner en evidencia los problemas que subyacen de la distinción misma. Los términos con los que Mariátegui introduce los *Siete ensayos* muestran que las interpretaciones que pretenden oponer lo latinoamericano a lo europeo resultan, de una u otra manera, simplificadoras:

Toda esta labor [la de la redacción de *Siete ensayos*] no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú. No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esa barata e interesada conjectura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento, que es todavía uno de los creadores de la argentinitud, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino. (Mariátegui, 1973, p. xx)

Como resulta bien conocido, Mariátegui permaneció en Europa durante más de cuatro años (desde 1919 hasta 1923). Allí conoció la obra de Marx y la de ciertos pensadores de la tradición marxista como Sorel. Asimismo mostró su adhesión a la tercera internacional y asistió al Congreso del Partido Socialista italiano en Livorno. De ahí resulta quizás su gran agradecimiento a una tradición de pensamiento que brindaría ciertas herramientas para interpretar la realidad peruana. De modo que, para la construcción de una sabiduría propia, el *logos* occidental no resulta despreciable a la hora de pensar una realidad concreta. Por eso, la propuesta de Mariátegui no se agota en mostrar que un pensamiento es más auténtico que otro, sino más bien en caracterizar que las fronteras que

2 Con el término metafísica simplemente me quiero referir al sentido que Nietzsche le atribuye, al menos, en *Humano demasiado humano*. Ante la presunta existencia de una realidad esencial, el pensamiento metafísico crea formas dicotómicas de pensar el mundo, por ejemplo: apariencia y realidad, el fenómeno y la cosa en sí, lo propio y lo impropio. En última la metafísica es una forma de concebir el pensamiento de acuerdo a una lógica de opuestos que son incommensurables (ver HDH I, §16, 17 y 18).

separan un saber de otro (o incluso una identidad de otra) se pueden desestabilizar al encontrar aquello común que une a las diferentes culturas.

Ahora bien, ¿cómo comprender la problematización de las fronteras de sentido que nos hacen diferenciar un saber de otro e incluso una identidad europea de la identidad indoamericana? ¿Qué ganamos con poner en cuestión dichas fronteras que separan una civilización de otra y asimismo un conjunto de saberes propios de cada cultura? Por ahora resulta necesario mostrar que, según la hipótesis de este texto, la propiedad de la que nos habla Mariátegui muestra lo problemático que resulta de resaltar que la construcción de una sabiduría indoamericana está atravesada por la necesidad de buscar una identidad esencial que se opondría a las identidades europeas, pues, en lo que respecta a lo fundamental de la existencia humana, hay más características que unen una cultura de otra y menos prácticas que las separan. Pero ¿qué es aquello fundamental que comparte una cultura o un pueblo con el otro? ¿Cómo comprender aquello que nos une y aquello que nos separa si hablamos de la construcción de un saber o una identidad propios?

Volviendo a las palabras que introducen los *Siete ensayos*, Mariátegui es enfático en resaltar que su declarada y energética ambición consiste en “concurrir a la creación del socialismo peruano” (Mariátegui, 1973, p. xxii). De ahí que podamos decir que el problema conceptual e interpretativo al que nos introducen los *Siete ensayos* sea tratar de comprender el sentido del encuentro entre el sustantivo “socialismo” y el adjetivo “peruano” para formar una expresión como “socialismo peruano”. El problema no es para nada fácil de resolver, pues, por un lado, Mariátegui nos incita a construir un modelo específico para interpretar una realidad concreta –“la sociedad peruana”–, y, por el otro, nos invita a mostrar qué modos de interpretación surdíos en Europa pueden contribuir a tal empresa: “el socialismo”. Esta confluencia entre la “identidad peruana” y el pensamiento que nació en Occidente desde una perspectiva socialista, nos muestra que no hay nada exclusivamente propio al peruano, ni tampoco nada exclusivamente propio al pensamiento occidental –pues es claro que Mariátegui no quiso nunca que el socialismo peruano fuera calco y copia del socialismo europeo–. Todo apuntaría entonces a que tanto el pensamiento occidental como la identidad peruana pueden confluir sin problema alguno en la expresión “socialismo peruano”. Parecería entonces razonable afirmar que quizás aquello que separa una comunidad de otra sea su realidad concreta, es decir, el mundo material e histórico donde habita cada cultura. Por eso, “ser peruano” es distinto a “ser

francés” o “ser indoamericano” es distinto a “ser europeo”. No obstante, aquello que nos une es un modo “socialista” que asume la existencia que constituye el presupuesto de toda vida en común y de todo modo en el que habitamos e interpretamos nuestra realidad.

Así, el objetivo de las siguientes secciones será mostrar cómo Mariátegui se detiene en “aquel que nos une”, es decir, en el modo socialista de existencia sobre el que se alza toda vida en común. Este objetivo no pretenderá simpatizar con una tesis multiculturalista según la cual múltiples formas de concebir el mundo confluyen para formar una comunidad de las diferencias, sino más bien buscará desplegar los elementos que nos ofrece Mariátegui para mostrar que lo que es común a todo ser humano, es decir, “aquel que nos une” resiste a la necesidad de dividir un mundo entre civilizaciones radicalmente distintas. Con atención a esto, en primer lugar, nos centraremos en la concepción de comunidad que subyace a los planteamientos de los *Siete ensayos*. Como lo veremos, la noción de lo común que Mariátegui extrae de la cosmovisión incaica del *ayllu*, nos permitirá relacionarla con la noción “occidental” de comunidad –derivada del latín *munus*–. Esta comparación buscará dar cuenta de que, si bien las dos aproximaciones son distintas, hay un elemento ontológico que permite mostrar aquello común que une estos conceptos –el de *munus* y *ayllu*–.

En segundo lugar, analizaremos cómo la frontera entre “lo indoamericano” y “lo europeo” se deshace cuando nos enfocamos en el asunto de la religión. En esta parte caracterizaremos el modo en el que la cultura incaica comprendió y practicó la religión, para luego contrastarla con la concepción eclesiástica y occidental de religión. Este contraste nos permitirá mostrar que si bien los presupuestos de una y otra concepción son, al parecer, radicalmente opuestos, hay un elemento que las une: la ausencia de una oposición estricta entre mito y razón. Finalmente, daremos un recorrido por la comprensión que ofrece Mariátegui de la literatura como modo de narración que permitiría cuestionar la oposición tajante entre la identidad del indio y la del occidental. En esta última sección contrastaremos la evolución de la literatura en el Perú que Mariátegui analiza en uno de los trabajos de *Siete ensayos* titulado “El proceso de la literatura” (1973) con la comprensión occidental de literariedad y de literatura.

1. *Ayllu y munus*

Mariátegui inicia su reflexión en *Siete ensayos* mostrando que el problema fundamental de toda emancipación de lo pueblos indoamericanos, en particular el indio en el Perú, no consiste meramente en una lucha irresoluble de clases que se ve reflejada entre colonizadores y colonizados. Tampoco consiste en que los colonizados reclaman un reconocimiento étnico, moral o cultural. El problema está en mostrar que la rabia y la lucha del indio está enmarcada en lo concreto: en la lucha por la tierra, es decir, en cuestionar el régimen de propiedad sobre la tierra. Por eso en palabras del pensador peruano “la reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es, para adquirir realidad, corporeidad– necesita convertirse en reivindicación económica y política” (Mariátegui, 1973, p. 29).

Lejos de ser una reivindicación meramente formal y liberal, el indígena deberá engendrar un pensamiento revolucionario y reformista en torno a la transformación de las condiciones materiales que hacen que el indio esté despojado de su tierra al mismo tiempo que lucha políticamente por su emancipación. De ahí que el reconocimiento abstracto por parte de una esfera jurídica que ofrece cierta dignidad étnica y la mera lucha económica, no resuelvan la raíz de toda opresión al indio. Esto nos permite abrir las siguientes preguntas ¿en qué consiste el énfasis especial que se concede al indígena en términos de la construcción de un socialismo más allá de que constituya la mayoría de la población del Perú? ¿Qué hay de particular en el régimen de propiedad sobre la tierra que hace del indígena un posible sujeto político? ¿Cómo comprender esta lucha por la tierra que es material y la lucha política que rebasa el nivel de lo meramente económico?

Mariátegui coincide con las enseñanzas del pensamiento del joven Marx,³ que podemos encontrar en *Sobre la cuestión judía* (2004) y en *La*

³ Aunque Mariátegui no conoció los textos de juventud de Marx, resulta preciso traer a la discusión la coincidencia entre estos dos pensadores. La lección que Mariátegui extrajo de textos de la crítica de la economía política del Marx maduro procede, inevitablemente, de una comprensión filosófica de la emancipación que está consignada en textos como *Sobre la cuestión judía* (2004), en *La crítica a la filosofía del de-*

crítica a la filosofía del derecho de Hegel (1970), cuando nos dice que “lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre –no sólo inferioridad– social y económica” (Mariátegui, 1973, p. 385). De acuerdo a este punto de vista, un sujeto político no nace porque quiere participar racionalmente de los asuntos comunes, como lo muestra cierta tradición del pensamiento político,⁴ sino más bien porque existe una exclusión radical al interior de la sociedad que siembra los precedentes para la institución de una disputa política en el horizonte de un rumbo compartido.

En esta medida, la política no se produce de la conjunción de visiones de mundo, sino más bien de la división del sentido propio de la comunidad, de modo que un sujeto político, siguiendo la apuesta marxiana “no reclama para sí derecho especial, sino la injusticia pura y simple” (Marx, 1970, p. 139). Desde esa perspectiva, resulta comprensible que a juicio de Mariátegui el indio “no represente únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. [Sino más bien] representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu” (Mariátegui, 1973, p. 384). En últimas, el indio constituye la mayoría de la población del Perú que vive en la servidumbre y, de acuerdo a esto, el indio más allá de ser un elemento exótico de la población, constituye a la población misma. Y siguiendo la apuesta marxiana, los reclamos o las exigencias de este grupo dejan de ser particulares pues “su triunfo es provechoso también para muchos individuos de las demás clases que no llegan a la dominación” (Marx, 2010, p. 103). De acuerdo a esto, la servidumbre y el predominio demográfico del indio no constituyen elementos que solamente excluyen al indio de la participación económica de las ganancias, también lo excluyen de su capacidad de vivir e incluso de existir y por eso la opresión económica y material también es simbólica y ontológica.

recho de Hegel (1970), e incluso en los *Manuscritos de economía y filosofía* (2008). Para profundizar en las raíces filosóficas del pensamiento de Marx ver Balibar (1998).

4 Una tradición muy fuerte que incluso podemos rastrear desde Aristóteles nos muestra que la política tiene que ver con la participación de la cosa común entre iguales. Ahora bien, la capacidad que otorga esa “igualdad” es el *logos* o el lenguaje. Lo político o la política nace en el instante en el que hay un acuerdo sobre qué es lo común, la inteligencia y sobre la calidad de quienes participan de los asuntos comunes. Incluso en el pensamiento moderno y contemporáneo se puede rastrear este modo de concebir la política (ver Habermas 2007).

Desde esta perspectiva, el régimen gamonal que se instaura después de la independencia peruana,⁵ que deja intactos los privilegios de los grandes poseedores de tierra, prolonga la situación de opresión del indio pues no transforma la raíz de la opresión: la rotunda exclusión del indio en un régimen gamonal que le impide habitar su propio territorio de acuerdo a su *visión de mundo*. Lo anterior nos permite decir que la radicalidad de los reclamos del sujeto político indio además de moverse en el plano meramente económico, también aluden a un problema político y cultural y es de tener en cuenta que el régimen de posesión de la tierra incide en los modos simbólicos de habitar lo común en una sociedad particular. De ahí resulta que el indio, al representarse su existencia de una forma diferente a la del occidental, o más bien, a la del colonizador, exhibe una potencia que resiste a la pretensión de una sociedad gamonal tanto en el orden económico como en el orden simbólico. Ahora bien, aquello que resiste a dicho régimen no es otra que la potencia de la *comunidad* o la potencia del *ayllu* –palabra quechua para designar a la comunidad–.

El imperio incaico desarrolló un conjunto de formas de habitar el mundo, a juicio de Mariátegui, *comunistas*, pues para los incas, *ayllu* no significaba otra cosa que una economía que “brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos” (Mariátegui, 1973, p. 11). La potencia del *ayllu* conserva entonces

[...] dos grandes principios económicos y sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica o el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple del trabajo y la realización de éste con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo. (Mariátegui, 1973, p. 90)

Tenemos así que ni la ciencia sociológica, ni el empirismo de los grandes industrialistas lograron comprender la forma comunitaria de habitar el mundo del indio. Esta falta de comprensión se puede ver además en cómo en la era colonial, e incluso en la época republicana, se caracterizó al *ayllu* incaico como un modo primitivo y retardatario de concebir la economía y la vida en común. En este contexto de negación y de falta de comprensión, el *ayllu* se presenta como una potencia que se resiste

⁵ Al respecto Mariátegui nos dice que “La aristocracia latifundista de la colonia, dueña del poder conservó, luego de la independencia, intactos sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente, sobre el indio” (Mariátegui, 1973, p. 38).

a aceptar el destino servil de asumir su existencia condicionada por el latifundio. Ahora bien, ¿esto significa que el indio al ser *víctima* de un proceso de explotación y servidumbre desde la era colonial tiene siempre el privilegio de resistir con la potencia de su *ayllu* a los poderes del Occidente colonial? ¿El indio al tener cierta condición desfavorecida adquiere entonces una forma privilegiada de habitar el mundo de tal forma que encarna un sujeto político capaz de cambiar sus condiciones de existencia?

El indio no tiene un privilegio esencial, tampoco posee una identidad privilegiada que lo convierta en un sujeto político por el hecho de pertenecer a un grupo étnico. Más bien, al haber tenido cierta organización comunitaria y al haberse resistido a ceder a las ansias coloniales de servidumbre y a la continuidad de las relaciones de opresión latifundistas de la época republicana, asume una posición antagónica en lo social. De modo que el indio despliega una potencia que resiste al régimen gamonal, al asumir una condición *comunista* de existencia que elimina toda oposición entre lo individual y lo colectivo y, del mismo modo, entre la vida y el trabajo.

El indio, al igual que el proletariado de Marx, debe, según Mariátegui “elevarse a una ‘moral de productores’, muy distinta de la ‘moral de esclavos’” (Mariátegui, 1967, p. 61). La potencia del *ayllu*, muestra entonces que el ser humano puede llegar a desarrollar una vida en la que ni la presencia de otros seres humanos ni el hecho mismo de trabajar son vistos como modos contradictorios para vivir en común. Por eso, la relación armoniosa con la naturaleza, el poco desgaste fisiológico del trabajo y el compañerismo que teje el indio como productor de víveres y de mundo, muestra una forma *otra o diferente* de existencia que derroca las ansias serviles de un mundo colonial capaz de excluir la forma de vida del indio por ser presuntamente primitiva. El comunismo del *ayllu* no es entonces un estado retardatario que el progreso de Occidente colonial busca dar por terminado, sino que constituye una forma afirmativa de asumir la existencia en común de los seres humanos. De ahí que la potencia del *ayllu* se muestre como un modo no contradictorio de asumir la existencia común en la medida en que no existe una instancia vertical que le otorgue reconocimiento a la existencia de cada uno de sus integrantes. O dicho de otro modo, el indio pertenece al *ayllu* por el simple hecho de existir y de producir mundo en sus relaciones sociales.

Lo anterior demanda algunas aclaraciones. El comunismo desde esta perspectiva deja de ser un proyecto o un porvenir, para ser concebi-

do como un *movimiento real* pues, en palabras del pensador peruano, “cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la ‘comunidad’, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla y subrogarla” (Mariátegui, 1973, p. 85). Al ser negado el *ayllu* no desaparece ya que continúa existiendo latentemente y es la actitud comunitaria del indígena la que hace prevalecer tal forma de existencia. Marx y Engels en *La ideología alemana* ya habían previsto el carácter *real* del comunismo, pues

[e]l comunismo no es [...] una situación que deba establecerse, un *ideal* al que habrá que atenerse la realidad. Llamemos comunismo al movimiento real que suprime la situación actual. Las condiciones de este movimiento se infieren de la condición previa actualmente existente. (2007, p. 73)

El comunismo es entonces una forma de asumir la comunidad, la existencia socialmente expuesta que derroca todo intento de servidumbre y de individualidad. Desde esta perspectiva, lo común deja de ser una propiedad primitiva o una condición de pertenencia a un grupo que se opone a Occidente, ya que el modo en el que el indígena peruano habita su territorio y su mundo común derroca todo intento de crear una individualidad y un régimen de servidumbre. El *ayllu* es, entonces, un proceso de resistencia que pone en entredicho toda pretensión de diferenciar un mundo dividido entre colonizados y colonizadores. Ahora bien, la pervivencia del *ayllu* en las relaciones feudales de dominación que sembró la colonia europea, a juicio de Mariátegui siempre fueron evidentes, pues

[...] la convivencia de la comunidad y latifundio en el Perú están perfectamente explicadas, no sólo por las características del régimen del colonaje, sino también por la experiencia de Europa Feudal. Pero la comunidad, bajo este régimen, no podía ser verdaderamente amparada sino apenas tolerada [...] la comunidad sobrevivía, pero dentro de un régimen de servidumbre. (Mariátegui, 1973, p. 52)

Esta cita muestra que si bien la colonia sembró unas relaciones de servidumbre específicas, no por ello dejó de *pervivir* la forma comunitaria de existencia del indio. No obstante, ¿esta comprensión de lo común hace parte única y exclusivamente de las formas de existencia del indio? ¿Desde este punto de vista es preciso que el *ayllu* sea una condición de vida *propia* del indio que demostraría a la *mismidad* europea una forma radicalmente otra de existir en mundo?

Hasta el momento hemos mencionado al menos dos características de la concepción del *ayllu* incaico. Por un lado, encontramos que en esta comunidad no se produce un desgaste fisiológico excesivo a la hora de trabajar y, por el otro lado, en tal modo de trabajo se tejen lazos en común con los otros. Tenemos así que Mariátegui pone de manifiesto que la concepción incaica del *ayllu* presupone una concepción de lo común en la que cada individuo, o cada singularidad, está expuesta a la existencia común, contrario a los prejuicios según los cuales los seres humanos son individuos que luego construyen una sociedad civil. En otras palabras, lo común, desde esta perspectiva deja de ser un proyecto o un porvenir para mostrarnos que, querámoslo o no, vivimos en comunidad. De ahí que lo común o la comunidad más allá de ser una cualidad que poseemos, es una condición de existencia, y por eso, no la posee únicamente el indio. Más bien, el caso del *ayllu* constituye en una muestra ejemplar de cómo la comunidad es aquello que compartimos los seres humanos de diferentes procedencias históricas y culturales.

Para dar preponderancia a la comunidad o al *ayllu* como condición de existencia de todo ser humano, quizás sea oportuno traer el análisis genealógico que hace el filósofo italiano Roberto Esposito de la palabra *comunidad* que coincide, en gran medida, con la concepción incaica de lo común expuesta por Mariátegui en los *Siete ensayos*. Según la investigación de Esposito, en su libro titulado *Communitas: origen y destino de la comunidad* (2007), la palabra “comunidad” proviene etimológicamente de la palabra latina *communitas*. Este sustantivo y sus derivaciones en las lenguas neolatinas (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) designa aquello que no es propio, “empieza allí donde lo propio termina” (Esposito, 2007, p. 26). La radicalidad de la palabra se pone en evidencia también con otra rama de su etimología *munus*, que incluso en la lengua griega y germánica, se define a partir de la idea de “deber” o de “don”. Pero ¿cómo puede coincidir la idea de “don” y de “deber”? La respuesta que nos ofrece Esposito es clara: “Este, en suma, es el don que se da porque se *debe* dar y *no se puede no dar...* el *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe” (Esposito, 2007, p. 28).

Desde esta perspectiva, la palabra entendida como *communitas* implica el quiebre de la distinción entre *generalidad* y *particularidad*, para decirnos que la comunidad se conforma en torno a una deuda y no a una “propiedad” o “identidad”. Y esta deuda consiste en el hecho de *existir*, es decir, en el *éxtasis* que trae consigo el hecho de estar arrojado en el mundo. La comunidad, desde esta singular búsqueda de Esposito, consiste

entonces en la *exposición* y en la relación de *contagio* o *contacto* que tiene una persona con respecto a la otra, por el simple hecho de estar destinada a la existencia en común.

Este polémico y novedoso análisis coincide con la perspectiva de Mariátegui en el sentido en el que la comunidad no es equiparable a un organismo que se constituye voluntariamente por unos asociados, sino que lo común es aquello en donde la distinción entre individualidad y generalidad deja de operar porque, como ya lo vimos, el *ayllu* –así como la *communitas*– nos muestran que las relaciones humanas tienen que ver con el modo en el que el ser humano teje un conjunto de relaciones armoniosas con la naturaleza y con los otros. De acuerdo a esto, la existencia del ser humano, en vez de estar emparentada con una propiedad o por una identidad, tiene que ver con una deuda o con una expropiación que trae consigo la existencia en común. Esta condición además de ser hallada en la comprensión de una palabra latina como *communitas* o en las prácticas comunitarias de los incas, es una cualidad de existencia que se resiste a los modos serviles a los que se ven sometidos los seres humanos. Por eso, la comunidad o la condición comunitaria a la que están arrojados los seres humanos no es una mera organización social, sino un *modo de vida* que se opone y resiste a cualquier voluntad de dividir el mundo en dominadores y explotados, o entre colonizadores y colonizados. Pero ¿en qué contribuye dicha aproximación entre *munus* y *ayllu*?

En el prólogo realizado por Aníbal Quijano a los *Siete Ensayos* publicado en la edición de 1979 se pone en evidencia cómo la noción de comunidad que explora Mariátegui en la mentalidad incaica resulta relevante a la hora de pensar un “nuevo horizonte histórico”. En las palabras de Quijano:

[...] sin la insistencia mariateguiana en el lugar necesario de la “comunidad indígena” en la trayectoria de toda revolución socialista en estas tierras, en la especificidad, pues, del “socialismo indoamericano”, contra el evolucionismo positivista incrustado en el “materialismo histórico”, el nuevo imaginario revolucionario que se va construyendo en el nuevo horizonte histórico, tardaría mucho más en madurar, en hacerse perceptible como un proceso de producción democrática de una sociedad democrática [...]. (Quijano, 2007, p. cxxiii)

Tenemos entonces que “la comunidad indígena” al igual que el *munus* del que nos habla Esposito, son supuestos que nos ayudan a comprender un nuevo horizonte de interpretación de lo común, que se resistiría a las pretensiones de toda forma proyectiva y positivista de pensar la resisten-

cia o la misma comunidad. El *ayllu* o el *munus* son dos nombres de un proceso que los seres humanos comparten en la medida en que existen. Por eso, comprender el socialismo indoamericano desde la perspectiva de lo común, nos arroja a la consecuencia de que la distinción entre lo mismo y lo propio o entre lo europeo y lo indoamericano pueden dejar de ser operantes cuando se expone la condición ontológica que comparte todo ser humano de cualquier cultura y de cualquier lugar del mundo.

2. Religión: entre lo eclesiástico y lo pagano

Siguiendo con el pensamiento de Esposito, *communitas*, o incluso *ayllu*, se contradicen sutilmente con la palabra teológica y católica *ekklēsia*, en tanto la comunidad eclesiástica está mediada, desde su origen, por la comunión o por la “participación eucarística en el *Corpus Christi* representado por la Iglesia” (Esposito, 2007, p. 36). El catolicismo, como forma religiosa que dio inicio al proceso de evangelización en Indoamérica, comprendía lo común simétricamente opuesto a la comunidad del indio, ya que la aproximación eclesiástica de lo común, consistía en que la comunidad existe en términos de la “pertenencia” a una entidad que ampara a la humanidad en el cuerpo de Cristo. Ahora bien, como lo notábamos unas líneas atrás, la ausencia de un carácter proyectista y positivo al interior de la comprensión del *ayllu* y del *munus*,⁶ nos permite contrastar su oposición con comprensiones de lo común a partir de la “pertenencia” o incluso de la mera “identidad”. Desde el punto de vista de la noción eclesiástica de lo común, las personas pertenecientes a la humanidad solo adquieren tal cualidad en Cristo, es decir, “en una alteridad que sustrae nuestra subjetividad, nuestra propiedad subjetiva, para clavarla al punto ‘vacío del sujeto’ del que venimos y hacia el que nos llama” (Esposito, 2007, p. 37). De modo que las comunidades paganas ya no son concebidas como auténticas pues la verdadera comunidad es la de Cristo en tanto es él quien dona la potestad o, mejor aún, el título que confiere a los individuos para hacer parte de la comunidad cristiana. Así pues, quienes pueden integrar lo común son aquellos que reciben el don de participar en el sufrimiento y en la sangre de Cristo, un don

⁶ Es preciso dejar claro que este texto no quiere incurrir en idealizar el *munus* o el *ayllu*. No se trata de que la comunidad del indio sea pura, sino más bien que en esta comunidad la carga de horizontalidad pervive y se impone sobre la verticalidad representada en unos lazos determinados que unen a cada quien bajo unos títulos de propiedad específicos.

que proviene de un mundo eterno y atemporal que buscaría salvar a la vida material de su finitud. La comunidad eclesiástica es entonces una congregación en la que hay una separación drástica entre vida temporal y vida atemporal, lo que es lo mismo, entre cuerpo y espíritu en tanto es la eternidad la que permite instituir una comunidad de acuerdo a un proyecto concreto.

Siguiendo el rumbo de la comprensión cristiana de comunidad, se podría sostener que la misión eclesiástica que buscó evangelizar los pueblos amerindios buscaba instruirlos teniendo como fundamento el vínculo vertical existente en una comunidad religiosa. Pero este tipo de vínculo se opone al que se representaba en la misma comunidad quechua, pues, en palabras Mariátegui:

[...] por mucho que la crítica moderna no se haya puesto aún de acuerdo respecto a la mitología peruana, se dispone de suficientes elementos para saber su puesto en la evolución religiosa de la humanidad [...] *los rasgos fundamentales de la religión incaica son su colectivismo teocrático y su materialismo* [énfasis añadido]. La religión del quechua era un código moral antes que una concepción metafísica [...]. (Mariátegui, 1973, p. 182)

Según esta cita, la religión quechua pone en evidencia una extraña coincidencia entre un colectivismo teocrático y un materialismo. Si la metafísica occidental, incluso desde Platón, parte del supuesto y de la necesidad de separar alma y cuerpo, y asimismo el mundo temporal y el mundo atemporal, el materialismo del imperio incaico consistía en que lo espiritual brotaba de sus prácticas materiales. A diferencia de la comunidad eclesiástica, el *ayllu* no buscaba subordinar sus prácticas a los mandatos de algo parecido a un *Corpus Christi*, sino más bien su vida material y su religión constituyan dos nombres de un mismo proceso. La relación entre vida material y religión desplegada por los indígenas consistía en ver al mito como un proceso *inmanente*, dejando de lado toda forma trascendental de comprender la vida o el espíritu.⁷ Quizás las palabras del mismo Mariátegui permitan poner más claro la radicalidad

⁷ Un texto muy plausible del pensador Michael Löwy (2012) titulado “Comunismo y religión: la mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui” pone en evidencia que la comprensión mariateguiana de la revolución no se opone a una suerte de comprensión mítica de la existencia humana. Por eso, muy anclado a la perspectiva de Sorel (1908), Mariátegui trata de mostrar que el materialismo simple, que encierra la acción política en una historia inmanente, descuida que lo profano y lo místico se superponen y se imbrican.

de la superposición entre religión y vida material en la mentalidad y en las prácticas incaicas:

Identificada con el régimen social y político, la religión incaica no pudo sobrevivir al Estado incaico. Tenía fines temporales más que fines espirituales. Se preocupaba del reino de la tierra antes que el reino del cielo. Construía una disciplina social más que una disciplina individual. (Mariátegui, 1973, p. 183)

Esta comprensión de la relación entre política y religión o entre vida material y vida espiritual pone en entredicho la oposición entre materia y espíritu de la aproximación eclesiástica, pues la comprensión incaica de la religión derroca todo intento por separar radicalmente las formas supersticiosas de actuar y de interpretar el mundo de los modos materiales y empíricos de pensar nuestra realidad. En esos términos, Mariátegui logra mostrarnos que la concepción indígena de la religión, lejos de representar formas de vida retardatarias, incita a la metafísica occidental a su deconstrucción.

Como ya se ha dicho, no se trata de ver el problema de decidir *o bien la religión, o bien la razón, o bien la política*, sino de poner en cuestión ese “*o bien*” porque la herencia del pensamiento eclesiástico se ve reflejada, tanto en el Occidente católico como en el protestante y secular. Las relaciones humanas en el mundo secular están mediadas ya no por la palabra de Cristo, sino por la del derecho, o, en otras palabras, la comunidad política, que nace del pensamiento ilustrado y del liberalismo, mantiene cierta apuesta por pensar la vida en común oponiendo la esfera formal del derecho y la esfera material de las relaciones humanas.

El joven Marx en *La cuestión judía* muestra cómo la proclamación del estado liberal y secular conserva una distinción enajenante entre vida material y vida espiritual –oposición que suscribe el pensamiento eclesiástico–, en la medida en que la vida del ser humano se escinde entre la ficción del derecho y la materialidad de las relaciones económicas. El derecho, al proclamar una igualdad ciudadana, deja a un lado la desigualdad material de las relaciones de producción. Desde esta perspectiva cobra especial relevancia las siguientes palabras del Marx:

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la vida, una doble vida, una celestial y otra terrenal; la vida en la comunidad política en la que se considera ser colectivo y la vida de la sociedad civil en

la que actúa como hombre privado, considera a los demás como simples medios, se degrada a sí mismo al mismo papel de simple mediador y se convierte en juguete de fuerzas extrañas. (Marx, 2004, p. 19)

El liberalismo secular que cree haber encontrado los fundamentos de un poder neutral y alejado de toda religión, conserva la estructura del pensamiento eclesiástico en la que la comunidad se conforma como Iglesia. La diferencia está en el énfasis y en que la estructura se mantiene intacta: ya no se trata de oponer un mundo terrenal y un mundo celestial, sino de separar la esfera formal del derecho y la esfera material de las relaciones entre los seres humanos de carne y hueso. En este horizonte, la comunidad conformada en la Iglesia o en el Estado Moderno crea las condiciones de posibilidad para una comunidad de humanos que se definen en exclusión de formas primitivas de existencia. Para la metafísica, la incommensurabilidad entre algo propio y algo impropio o entre las opiniones y las razones, constituyen los fundamentos de la civilización siempre descalificando formas alternas de concebir la vida en común. De ahí que la coincidencia entre colectivismo teocrático y materialismo ponga en cuestión los fundamentos que hacen posible la existencia de dichos opuestos, es decir, el *ayllu* o *amauta*, son los nombres de procesos contradictorios en los que confluyen presuntos *opuestos*, en la medida en que superstición y razón se ven superpuestos, y para el indio el hecho de tener una vida anclada en el mito no excluye el empirismo que trae consigo su vida material.

Mito y razón, magia y vida empírica coinciden en la mentalidad del indígena para mostrarnos que el pretendido afán de un mundo despojado de supersticiones y de figuras paganas que podrían comprenderlo, niega cierto origen del pensamiento y del *logos* mismo en la superstición. De ahí que para Mariátegui la conquista y la colonización española hayan tenido por *misión* algo mucho más complicado que implantar su cosmovisión al indio pues “los conquistadores –escribe Mariátegui– encontraron en estas tierras pueblos, ciudades, culturas; el suelo estaba cruzado de caminos y huellas que sus pasos no podían borrar” (Mariátegui, 1973, p. 205). Las ansias de evangelización, a juicio del autor, se ven interrumpidas por las formas de vida paganas que cuestionan el dispositivo eclesiástico. Por eso, al igual que la forma comunista con la que el indio asume su existencia, la religión del *ayllu* muestra la paradoja de cierto pensamiento metafísico nacido en la ilustración que pretende sentar dicotomías en-

tre superstición y razón: la pretendida separación entre razón y mito solo es posible a través de un olvido del origen mítico de la razón.

3. Literatura y desidentificación

Retomemos la conclusión a la que llegamos en el apartado anterior: la metafísica nace cuando se produce un cierto olvido de la procedencia mítica del *logos*. No necesitamos de un arsenal de tesis provenientes de *Latinoamérica* para saberlo, pues en realidad son los occidentales que se percatan de la *procedencia mítica* de nuestro mundo civilizado. ¿En qué consiste tal origen? ¿Qué hay detrás de los supuestos que nos permiten realizar la distinción entre razón y mito o entre *logos* y *mythos*?

Si nos remontamos a textos canónicos que dieron origen a la tradición del pensamiento político en Occidente, como *El Fedón*, *El Fedro*, *La República* o *El político* de Platón, podemos poner en evidencia la forma en la que las explicaciones consignadas allí recurren a *mitos* para dar a entender el origen de los *conceptos* verdaderos. Por ejemplo, en *El político*, el Sócrates de Platón recurre a un relato mitológico (*mythos*) para dar a entender a sus interlocutores el concepto *puro* de la justicia. El relato es simple y elocuente pues consiste en que a juicio de Sócrates, en un principio, los dioses gobernaban el mundo, por eso no eran necesarias las leyes ya que el entorno proveía la asistencia a cada quien sin contingencias “no había regímenes políticos ni los hombres poseían mujeres ni hijos” (*El Político* 271e-272a). En el instante en el que los dioses abandonan a los hombres, el mundo empieza a girar en su sentido contrario: se confunden las palabras, las jerarquías y se produce un caos. Por eso, Platón es enfático al dar al filósofo el poder de *reestablecer el orden* en el mundo que ha sido abandonado por los dioses. O mejor aún, el *rey filósofo* sería la voluntad *impersonal* que lograría reestablecer el orden en la ciudad imprimiéndole la justicia a la comunidad. Por eso, según Platón, la justicia existe en el instante en el que se jerarquizan los roles en una comunidad, dando la posibilidad a un pequeño grupo de personas de *pensar y gobernar*. En esos términos, la justicia a través de ese relato mítico se vuelve un argumento razonable en tanto consiste en un imperativo específico: cada quien debe desempeñar una única tarea durante toda su vida, unos se dedicarán a trabajar y otros podrían disfrutar del tiempo libre para mandar en la ciudad y para crear conceptos.

La verdad de la justicia es entonces un relato mítico. No obstante, para llegar a hacer, debe emerger una oposición entre mito y verdad,

para dejar a un lado su procedencia mítica. La verdad llega finalmente a adquirir legitimidad cuando es capaz de dejar a un lado su origen mítico, pues, de lo contrario, no alcanzaría cierta legitimidad en el orden del habla y del saber. En otras palabras, la paradoja del origen de la verdad en Occidente consiste en que el mito hace a la vez posible e imposible a la verdad. Posible porque se requiere de un relato mítico para producir la verdad e imposible porque se debe dejar a un lado tal procedencia.

De este modo, Platón en sus diálogos hace un intento para ofrecer una legitimidad a ciertos relatos llamándolos *mentiras nobles*. En *El Fedro* se puede encontrar evidencia de dicha pretensión: en el diálogo se pone de manifiesto la necesidad de jerarquizar los modos de habla cuando Sócrates se preocupa por mostrar que existen al menos dos modos, el habla viva y el habla muerta. La primera corresponde al habla *oral* del filósofo que va dirigida a quienes *les incumbe* y la segunda hace referencia al habla de la *escritura* que va dirigida a *cualquiera*, es decir a quienes *no les incumbe* en absoluto. Como resulta evidente, para Sócrates el habla viva produce verdad, en la medida en que garantiza que las palabras vayan dirigidas a ciertas personas evitando así perturbar el orden de lo común. El habla muerta o la escritura, en cambio, no logra dirigirse a nadie, produciendo así apariencias y desorden. En palabras del Sócrates de Platón:

[...] basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quienes les debe interesar y a quienes no. (*Fedro*, 275e)

Si la oralidad o el habla viva se preocupan por mantener el orden conservando las identidades de quien instruye y de quien es instruido, el habla muerta se dirige a cualquiera perturbando dicho orden, pues la verdad debe circular en espacios restringidos para evitar contaminarse de las apariencias del habla de quienes no les incumbe en absoluto. Desde esta perspectiva, dicha oposición presupone una dicotomía entre *logos* y *mythos*, en tanto hay un modo de comunicar asociado a la verdad y una palabra errática que interrumpe la armonía del habla viva.

Así, resulta plausible sostener que la metafísica que opone lo mismo (*logos*) frente a lo otro (*mythos*), nace cuando se jerarquizan los modos de habla y se establecen unas identidades concretas. Dicho de otro modo, el prejuicio según el cual existe una oposición dicotómica entre lo mismo y lo otro solo ocurre cuando se parte del supuesto de que existe una jerarquía natural en el orden de las prácticas y de los discursos. Ahora

bien, quebrar tal modo de concebir el habla y las identidades demanda quizás una forma de concebir el lenguaje y las identidades de un modo particular. Por eso, el análisis que pone en marcha Mariátegui en su ensayo consagrado a la literatura, puede llegar a contribuir en poner en evidencia una comprensión distinta del lenguaje, de las identidades y de las fronteras de sentido que dividen lo mismo de lo otro. De ahí que la división platónica entre habla viva y habla muerta o entre *logos* y *mythos* pueda ser problematizada en el proceso de la literatura en el Perú que Mariátegui analiza en los *Siete ensayos*.

Según el punto de vista de Mariátegui, la evolución de la literatura en el Perú que encontramos desde Ricardo Palma (1833-1919) hasta César Vallejo (1892-1938) pasando por Gonzales Prada (1844-1918), pretende construir un espíritu nacional. Esta construcción está permeada por el siguiente proceso: para encontrar el sustrato de una escritura *propia*, es preciso negar la identidad impuesta por la colonización y la conquista para reivindicar una “identidad” que deshace las fronteras de sentido que hacen posible diferenciar un mismo de un otro, o entre un grupo que posee el *logos* y otro grupo que solo se comunica a través de mitos.

Teniendo en cuenta lo anterior, Mariátegui se interesa por mostrar cómo la literatura en el Perú, en un principio, tiende a narrar la historia de la colonia de una forma semejante a la comprensión platónica del habla viva, ya que en textos como los del escritor Ricardo Palma tiende a prevalecer una comprensión naturalizante de los roles que desempeña cada quien en lo común. No obstante, tales modos de narración en la literatura de autores como Gózales Prada y César Vallejo empiezan a problematizarse al crear formas novedosas de narración de la historia de la colonia. Este proceso particular de la literatura peruana permite entonces establecer una transición desde los modos en los que se interpreta al indio en una situación de subordinación, hasta el quiebre de los regímenes de sentido que hacen posible existir al indio como un sujeto marginal en la mentalidad colonial. Si el *ayllu* nos muestra una comprensión del ser-en-común que expropia las pretensiones por distinguir entre lo mismo y lo otro, y si la religión de los incas quiebra con la distinción entre mito y razón, el análisis de la literatura peruana que pone en marcha Mariátegui exhibe un modo alternativo de narrar la historia que crea un proceso de *alteración* de la identidad de una *comunidad* a través de la escritura.

El primero de los autores que Mariátegui identifica en dicho proceso es Ricardo Palma. La escritura de Palma es un caso ejemplar del relato

colonial, pues parte de la situación de exclusión del indio en la historia nacional. Después de la independencia del Perú y los fallidos intentos por construir una burguesía nacional y la continuidad de relaciones feudales en torno al gamonalismo, los textos de Palma parten del supuesto de que en el Perú “la literatura no ha brotado de la historia de los pueblos indígenas” (Mariátegui, 1973, p. 273). Por eso, y a pesar de su constante sátira a las formas de vida de la colonia, el escritor conservador ofrece los elementos de narración para una generación contrarrevolucionaria que buscaría re establecer los vínculos con el virreinato. Desde esta perspectiva, autores como Riva Agüero –perteneciente a la denominada generación futurista– reintroduciría, con los aportes de Palma, un espíritu contrarrevolucionario que idealizó y glorificó la colonia, buscando en ella las raíces de la nacionalidad. Por eso, según Palma, el Perú desciende de la conquista siendo su infancia la colonia. En palabras de Mariátegui, “la literatura peruana deviene desde ese momento acentuadamente colonialista. Se inicia un fenómeno que no ha terminado todavía y que Luis Alberto Sánchez designa con el nombre de ‘perricholismo’” (Mariátegui, 1973, p. 318). La traducción inmediata de “perrichoslimo” en términos políticos estaría definida en términos de *centralismo* y *conservadurismo*, de ahí que podamos decir que la literatura de Palma y la de la generación futurista cumplan la labor de la literatura asumiendo el poder de la tradición y excluyendo de entrada al *indio* en la narración misma de la historia del Perú.

El segundo de los autores que encontramos es Gonzales Prada (1844-1918). Este autor, marca el precedente de una etapa de transición en torno a la construcción de una nacionalidad peruana. Si la literatura, según Mariátegui, debe exponer el carácter de una comunidad indígena no conocida aún, el *cosmopolitismo* de González Prada fija los precedentes para negar la mentalidad colonial del Perú gamonal. La prosa de una de sus obras, *Páginas libres*, nos muestra una mentalidad novedosa que asume la necesidad de dejar el *ethos* colonial que asecha la producción intelectual de la literatura nacional:

Dejemos las ataderas de la infancia y busquemos en otras literaturas nuevos elementos y nuevas impulsiones. Al espíritu de naciones ultramontanas y monárquicas prefiramos el espíritu libre y democrático del siglo. Volvamos los ojos a los autores castellanos, estudiemos sus obras maestras, enriquezcamos su armoniosa lengua; pero recordemos constantemente que la dependencia intelectual de España significaría para nosotros la definida prolongación de la niñez. (González Prada, como se citó en Mariátegui, 1973, p. 292)

Mariátegui es enfático en mostrar que la vida de González Prada deja un legado en los modos de interpretar lo que quiere decir “peruano”. Por eso, más allá de su decidida militancia anarquista, González Prada exhibe un legado no solo en la *acción*, sino en el *verbo*. Desde esa perspectiva, la obra del literato peruano permite pensar la transformación de la identidad colonial peruana desde las letras, en vez de mostrar una forma de concebir la política a través de la *organización*. En el proceso de una literatura que busca crear un espíritu nacional, el cosmopolitismo constituye una etapa clave para deshacer la identidad inamovible impuesta por la lógica del dominio colonial. González Prada representa un paso siempre necesario para deshacer el orden de sentido que nos confiere una identidad esencial, en otras palabras, para confundir los órdenes de circulación de sentido y explorar *identificaciones impropias* del occidental hacia lo otro o del otro hacia el occidental.

Quien culmina el proceso de la literatura en el Perú, al menos en el análisis de Mariátegui, es Cesar Vallejo. Su poesía intenta comunicar por primera vez el sentimiento indígena. Sin embargo, esto no quiere decir que la poesía culmine su proceso cuando el indio adquiere cierto papel debido a su “exotismo”, más bien, debe entenderse que a través de la escritura se logra sentir el dolor del indio, las palabras logran transmitir su sentimiento. De ahí que Vallejo realice lo que, según Mariátegui, es la labor del literato al desestabilizar las fronteras de sentido que dividen y oponen las identidades: “el poeta habla individualmente, particulariza el lenguaje, pero piensa y ama universalmente” (Mariátegui, 1973, p. 364).

Aquello universal singularmente expuesto inaugura nuevos modos de ser en común a partir de nuevas formas de sensibilidad que desdibuja la distinción entre lo mismo y lo otro. Dicho *médium* sensible se pone de manifiesto con las siguientes líneas de la poesía de Vallejo:

Todos mis huesos son ajenos;
 Yo tal vez los robé!
 Yo vine a darme lo que acaso estuvo
 Asignado para otro
 Y pienso que si no hubiera nacido
 otro pobre tomara este café!
 Yo soy un mal ladrón... a dónde iré!
 Y en esta hora fría, en que la tierra
 trasciende a polvo humano y es tan triste,
 quisiera yo tocar todas las puertas,

y suplicar a no sé quién perdón,
y hacerle pedacitos de pan fresco
aquí, en el horno de mi corazón...!
(Vallejo, 1988, 112)

El sentimiento que evocan estas líneas de Vallejo a juicio de Mariátegui es la nostalgia. Pero, esta nostalgia no es la de la añoranza de un tiempo perdido, ni tampoco pretende evocar retrospectivamente los tiempos en los que el indio alguna vez tuvo una identidad; “su nostalgia es un protesta sentimental” (Mariátegui, 1973, p. 360) que pretende acabar con todo egocentrismo y con todo narcisismo identitario que divide a la humanidad en razas. Las siguientes palabras de Mariátegui ilustran con suma radicalidad tal protesta sentimental alimentada por un fuerte pesimismo:

Este pesimismo se presenta lleno de ternura y caridad. Y es que no lo engendra un egocentrismo, un narcicismo, desencantados y exasperados, como en casi todos los casos del ciclo romántico. Vallejo siente todo el dolor humano. Su pena no es personal. Su alma está “triste hasta la muerte” de la tristeza de todos los hombres. (Mariátegui, 1973, p. 361)

La escritura de Vallejo logra entonces eliminar las fronteras de sentido que hacen que unos seres humanos tengan que sufrir y otros no puedan verse afectados por ese sufrimiento. Vallejo en una de sus poesías reprocha a Dios el hecho de no padecer el sufrimiento de su propia creación: “Tú que estuviste siempre bien, no sientes nada de tu creación” (como se citó en Mariátegui, 1973, p. 360). Y quizá esa sea la voz de ese “sentimiento de protesta” que busca desestabilizar los modos de narrar una historia que pretende distinguir al otro sufriente del *mismo* inmune a toda solidaridad. El proceso de la literatura en el Perú que culmina con César Vallejo, al menos en el análisis de Mariátegui, no exhibe un sentimiento caritativo con el otro, sino que pretende problematizar el hecho de que exista un *otro* sufriente, pues el sufrimiento ha sido desde siempre compartido. Al igual que el *ayllu* o el *munus*, la escritura de Vallejo permite darnos cuenta de que compartimos una condición existencial que es irreprimible, pues siempre va a haber una voz o un conjunto de actos que van a manifestar que la pretendida frontera entre un mismo y otro es susceptible de ser problematizada en la búsqueda de una nueva forma de sensibilidad.

Conclusión

La condición de existencia de todo ser humano contenida en la idea de *ayllu* o de *munus*, así como la demostración de la procedencia mítica de toda razón en el caso ejemplar de la comprensión incaica de la religión, ponen de manifiesto dos casos ejemplares de cómo la frontera tajante entre una mismidad y una otredad se puede ver alterada. En estos dos casos, el indio constituye el nombre de una identidad particular que exhibe, de una forma polémica, modos diversos de interpretar la realidad que nos permiten ver que existen elementos en común que unen a las distintas culturas en su particularidad o en su diferencia. La idea de un “socialismo peruano” nos muestra que para crear un “saber propio” y unas prácticas emancipadoras, resulta necesario un proceso de reconocimiento de los modos existenciales que unen a una cultura con otra.

Como quedó especificado en la introducción, la pretensión de este ensayo consistió en detenerse más en estos puntos de encuentro teniendo en cuenta los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Atendiendo a lo anterior, el apartado dedicado a la literatura pretendió dar a conocer al lector un caso ejemplar de cómo la historia de una cultura puede llegar a ser narrada contando con que los seres humanos compartimos ciertas condiciones existenciales de vida que hacen desestabilizar los órdenes de sentido que separan una identidad de otra, pues el arte, a juicio de Mariátegui, señala el nacimiento de una nueva sensibilidad, es decir, de un nuevo modo de sentir y verse afectado por la existencia común.



Reconocimientos.

Este artículo hace parte del proyecto de Pensamiento Político Latinoamericano desarrollado por el grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco] de la Universidad Nacional de Colombia.



Christian Fajardo

Candidato a doctor en Filosofía y magíster en Filosofía de la Universidad de los Andes. Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Sus intereses de investigación giran alrededor de la Filosofía Política y de la Estética. Actualmente está llevando su investigación doctoral sobre el tipo de sentido que produce la acción po-

lítica teniendo en cuenta las perspectivas de Hannah Arendt, Merleau-Ponty, Jacques Rancière y Miguel Abensour. Entre sus publicaciones se destacan: *Sobre la crítica de Arendt al comunismo* (2013), *La deuda del materialismo histórico y el poder de las interpretaciones* (2015) y *Acción e institución: una comprensión paradójica de la acción política* (2015).

Referencias

- Balibar, E. (1998). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Esposito, R. (2007). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Quijano, A. (2007). José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (pp. IX-CXIII). Caracas: Ayacucho.
- Mariátegui, C. (1973). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana: Casa de las américa.
- Löwy, M. (2012) Comunismo y religión: la mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui. *Revista Herramientas*, (51).
- Marx, K. (1970). Crítica a la filosofía del derecho de Hegel. *Los anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca.
- Marx, K. (2007). *Manuscritos de filosofía y economía*. Madrid: Alianza Editorial
- Marx, K. (2004). *Sobre la cuestión Judía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marx, K. y Engels, F. (2010). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Losada.
- Habermas, J. (2007). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano demasiado humano*. Barcelona: Akal.
- Platón. (1988a). *El político*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1988b). *Fedro*. Madrid: Gredos.
- Sorel, G. (1990). *Réflexion sur la violence*. Seuil: Paris.
- Vallejo, C. (1988). *Poesía completa*. La Habana: Casa de las américa.

“Más poeta que monja, más monja que mujer”. Más poeta que mujer: la crítica a la cultura patriarcal en el cine feminista de María Luisa Bemberg

“Más poeta que monja, más monja que mujer”. More Poet than Woman: the Critique of Patriarchal Culture in María Luisa Bemberg’s Feminist Filmography

Nathaly Rodríguez Sánchez

Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, Ciudad de México, México

gnrodriguez@colmex.mx

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2015 · **Fecha de aprobación:** 11 de diciembre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Rodríguez, N. (2015). “Más poeta que monja, más monja que mujer”. Más poeta que mujer: la crítica a la cultura patriarcal en el cine feminista de María Luisa Bemberg. *Ciencia Política*, 10(20), 49-73.

MLA: Rodríguez, N. “Más poeta que monja, más monja que mujer’. Más poeta que mujer: la crítica a la cultura patriarcal en el cine feminista de María Luisa Bemberg”. *Ciencia Política* 10.20 (2015): 49-73.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este texto propone un acercamiento a la apuesta feminista presente en la obra cinematográfica de la directora argentina María Luisa Bemberg. Para este propósito, se reconstruye el contexto de recibimiento del, así denominado, feminismo de segunda ola en Argentina, y la cercanía que Bemberg mantuvo con aquel. En esta línea, se recorre la preocupación de la directora por develar la forma en que se ha construido el otro femenino en América Latina –en condiciones de subalternidad, debilidad y dependencia-. La reflexión crítica de Bemberg iba de la mano de un llamado al reconocimiento de las condiciones de igualdad entre lo masculino y lo femenino, una preocupación que, además, buscaba activar un proceso de auto-conciencia en las mujeres que les permitiera reconocer el lugar y los roles sociales que se les había delegado y que ellas reproducían.

Palabras clave: *activismo feminista, alteridad, cine feminista, cultura patriarcalista, otredad.*

Abstract

This piece presents an introduction to the feminist outlook contained in the work of Argentine film director Maria Luisa Bemberg. To this end, it explores the context in which second wave feminism arrived in Argentina, and Bemberg's close association with it. The text focuses on the director's interest in fleshing out the making of female otherness in Latin America –in conditions of subordination, weakness and dependency. Bemberg's criticism is delivered along a call for equality of all things male and female, and an aim to activate a process of self-awareness in women, so they would recognize the role and station that had been assigned to them, and which they reproduced.

Keywords: *feminist activism, alterity, feminist film, patriarchal culture, otherness.*

Introducción

Una militancia de decenas de mujeres que se reinició en la década de los setenta en el sur de América Latina. Una presencia femenina amenazante de mujer fuerte, diferente. La mujer que registró sus ideas con maestría entre prosa y poesía en la segunda mitad del siglo XVII, en el más importante de los virreinatos de la Monarquía Hispánica en América. Unas mujeres que declararon no ser "solo" mujeres a finales de los ochenta e inicios de los noventa en Occidente. Aquellas mujeres que decidieron separarse de sus antiguas militancias para empezar a buscarse y reconocerse mutuamente, y crear una voz propia que escapara del binarismo masculino/femenino. El activismo feminista, la libertad y las transgresiones de una mujer, y la construcción de las identidades sexuales a partir de la diversidad, son las fuerzas sociales de composición y recomposición que actúan sobre un objeto cultural, tal objeto es un filme creado en América Latina a finales de la década de los ochenta del siglo XX.

Atentos a esas fuerzas sociales, *Yo, la peor de todas* (1990) cambia su naturaleza de un filme que se reproduce en 108 minutos, para convertirse en una apuesta política consciente, creada desde una reapropiación de la diferencia de género en clave reivindicativa. Esta es una apuesta que clama por el positivo reconocimiento de la identidad femenina, que en la cultura hispanoamericana –como producto del ejercicio de la otredad– es tratada en términos de debilidad, banalidad y menor racionalidad.¹ Una apuesta política articulada desde un objeto cultural que, además, resultaba estratégica para el momento de organización y movilización feminista que atravesaba la región.

El largometraje que se estrenó en 1990, fue el penúltimo de la directora argentina María Luisa Bemberg y el quinto en su haber para esa fecha. Cinco largometrajes creados en la década de los ochenta con una alta aceptación por parte del público, sumados a la escritura de dos guiones, y a la realización de dos cortometrajes ampliamente difundidos en la

1 Una comprensión de profundo arraigo histórico en esta cultura. Si bien esta proviene de la formación del estereotipo católico de la mujer, que la vincula con la debilidad frente a las tentaciones del cuerpo y del mundo (Loreto López, 1995; Pitt-Rivers, 1968; Sánchez Herrero, 1989), pasa por las necesidades de regulación social mediante el honor en la baja Edad Media en la Monarquía Hispánica –declarada como una monarquía católica– (Mazín, 2011), y llega a consolidarse como una regla de organización social gracias al pluralismo jurídico del imperio hispánico –que entre otras fuentes de regulación permitía absorber las nociiones del derecho canónico y de los discursos pastoral y teológico– (Hespanha, 2002; Ortega, 1980).

década de los setenta, convirtieron a Bemberg en la más fructífera de las directoras argentinas del momento. Una producción exitosa que además la avaló como uno de los referentes más importantes del cine hecho por mujeres de la región en el último cuarto del siglo XX. *Yo, la peor de todas* (1990), filme basado en el ensayo de Octavio Paz: *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, es una biografía histórica de Sor Juana realizada a través de la mirada comprometida con el feminismo que persistió en la obra de Bemberg. La directora creó una interpretación ficticia de la vida de la poetisa, proponiendo una posible explicación a su repentino distanciamiento de las letras, desde una crítica a la cultura hispanoamericana que subvaloraba lo femenino.

En una secuencia central del filme, con la que se inicia el clímax de la narración, se nos muestra que los textos de la monja novohispana son sometidos al escrutinio de las autoridades eclesiásticas. Esta secuencia sintetiza el material a partir del cual se elaboran diferentes lecturas de la propuesta de Bemberg. Los papeles de Sor Juana están en el centro de una mesa redonda en la que participan seis sacerdotes investidos de cierta jerarquía en la Iglesia Católica; son sacerdotes que actúan como consejeros o guardianes de la ortodoxia de la fe. El confesor de Sor Juana también asiste a esa reunión, que se entiende como secreta, y se constituye en su único defensor. Un sonido insistente acompaña las voces de los participantes en la reunión: son los pasos afanosos del Arzobispo Aguiar y Seijas, que da vueltas en torno a la mesa como en un acto de asecho y presión sobre los lectores. Se percibe un ambiente de ansiedad que es reforzado por el emplazamiento inicial en *top shot* de la cámara. Un poema es entonces leído con cadencia por uno de los sacerdotes: "Amor, empieza por desasosiego,/ solicitud, ardores y desvelos./ Crece con riesgos, lances y recelos./ Sustentase de llantos y de ruegos" (*Yo, la peor de todas*, 1990).

El texto hace parte de la poesía de Sor Juana que se cree fue escrita para la virreina María Luisa Manrique de Lara –su fiel protectora y cercana amiga (Paz, 2004, pp. 283-303)–. Los hombres, sentados a la mesa, discuten sobre cómo interpretar estos sonetos, una discusión similar a la que han sostenido conocedores y expertos de la obra de la poetisa en siglos posteriores. ¿Son fruto de la retórica cortesana de la época que se construye con alabanzas y loas? ¿Provienen del estilo neoplatónico de Sor Juana, que permitía la sublimación en versos de las emociones y pasiones sexuales prohibidas por la norma? o, ¿son la prueba escrita que constata un amor prohibido entre la monja y la virreina? Los papeles

están sobre la mesa y con ellos empieza a conformarse un motivo para la persecución de Sor Juana, uno que aún es abstracto. El filme tiene la capacidad de despertar la indignación del espectador por la forma en que fue perseguida y arrinconada la poetisa. Mediante imágenes contrastantes, muestra un camino de degradación del espacio conventual y del carácter de la monja, primero descrita como activa y después retratada como temerosa y derrotada. La razón última de dicha persecución se abre a la interpretación del espectador. El filme se torna polisémico dependiendo de los intereses de quien lo observe.

En una recopilación realizada por Murray de los filmes y videos en los que se tratan temas gay y/o lésbicos, se describió al largometraje en los siguientes términos:

De la directora de *Camila y Miss Mary* nos llega la inusual historia de Sor Juana Inés de la Cruz, monja y poeta mexicana del siglo XVII. Desde el aislado claustro que la confinaba, los apasionados poemas filosóficos de la Hermana Juana hacían furor tanto entre ricos como entre pobres, occasionando problemas para los conventos de clausura y conduciendo a una relación íntima (aunque casi siempre a través de la reja) con una hermosa virreina (Dominique Sanda). Es una película elegante e inteligente, aunque la relación entre las mujeres nunca va más allá de miradas intensas, dejando al espectador con más ganas de ver un romance que con la sensación de haber visto uno. (Murray, 1996, p. 354; traducción propia)

Pese a la asociación de este filme con una reivindicación lésbica, que es común encontrar en varias aproximaciones a la historia del cine queer, en las entrevistas que Bemberg concedió a propósito de su obra, fue tajante al delimitar el sentido de su propuesta:

Cuando en el filme habla de su profunda aversión al matrimonio, algunos han querido ver en ella una actitud lesbiana. Pienso que no. Simplemente lo que ella le tenía aversión era a la domesticidad. Las mujeres en esa época tenían diez o más hijos y morían de parto. Como dice ella en el filme “¿Qué hubiera hecho yo con niños agarrados a mi falda, mientras estoy tratando de encontrar una rima?”. Y se adelanta 300 años a Virginia Woolf, cuando esta escribe una *Habitación Propia*. Sor Juana pide silencio y soledad para poder pensar. Algo que la mayoría de las mujeres no tienen. Contrario a lo que sucede con un hombre intelectual [...] Sor Juana era una gran poetisa y la destrozaron por una rara misoginia. (Parra, 1992, pp. 45-47)

Así las cosas, parece establecerse una nueva mesa de discusión sobre el sentido de la propuesta fílmica de Bemberg, tal como se discutió a finales del siglo XVII sobre el sentido de los poemas de Sor Juana. Por una parte, *Yo, la peor de todas*, establece una relación conceptual entre la situación de la mujer a finales de la década de los ochenta y la vida de un personaje histórico femenino transgresor.² La biografía de Sor Juana es leída por Bemberg desde la perspectiva, crítica del llamado feminismo de segunda ola. Este feminismo, que se desarrolló desde finales de la década de los sesenta y durante los setenta, se encargó de cuestionar las condiciones de domesticidad y subordinación con las que se caracterizaba a lo femenino, además de señalar la reproducción de la jerarquía de género en el espacio íntimo. Desde esta perspectiva, la narración construida por Bemberg da un trasfondo histórico a la sensación de extrañeza que aún se percibía, en particular, frente a la mujer intelectual, y, en general, frente a la mujer participante en espacios públicos. Incomodidad que podía llegar a traducirse en una censura o subvaloración de su obra. Junto con Octavio Paz, la directora comete intencionalmente el anacronismo de declarar a la poetisa como la primera feminista de América. Así, el personaje histórico es refuncionalizado para una causa reivindicativa contemporánea. Por otra parte, este filme también les permite a algunos espectadores rescatar el código de las miradas, propio de las socializaciones homoeróticas, y concebir entonces a una Sor Juana con tendencias lésbicas.

En este sentido, el largometraje permite que el espectador haga especulaciones en torno a una pregunta clave: ¿por qué se censuró a Sor Juana? ¿Acaso por la producción de versos que hablaban de un amor lésbico?, ¿o fue por su desafío a una norma de la cultura de género hispánica que impedía a las mujeres ser productoras de conocimiento y las asociaba repetidamente con el desenfreno de los cuerpos? Estamos ante un filme que motiva a cuestionar a su público sobre la cultura de género hegemónica en América Latina. Bemberg señaló las características de esa cultura mientras creaba y apostaba por una otredad femenina pensada en condiciones de igualdad y no condicionada por los papeles que desempeñara para lo masculino. Así pues, su atención se centró en cuestio-

2 La década de los ochenta fue un momento de importante incorporación de las mujeres argentinas a la vida pública. Por ejemplo, 48% de los profesionales argentinos eran mujeres durante esa década, ascendiendo del 38% de la década anterior. Así mismo, durante los ochenta aumentó el porcentaje de las mujeres que participaban en el mercado laboral, constituyendo un 27% del total de los trabajadores.

nar la relación establecida entre lo femenino y lo masculino, más que en reflexionar sobre la heteronormatividad.

Claro está, la obra puede superar los propósitos de la directora y habilitarse –como efectivamente lo hace– como objeto para la reivindicación y formación de las identidades de la heterodoxia sexual.³ En este escrito nos concentraremos en la intención de Bemberg y su apuesta por estimular la alteridad entre los géneros.

Sacar a la mujer tras bambalinas

Bemberg tiene la intención de sacar a la mujer-genio detrás de bambalinas, y llevarla hacia el espacio público en donde finalmente se reconozca su talento. En los primeros minutos de la narración de *Yo, la peor de todas* se nos habla de Sor Juana. La hemos visto escribiendo silenciosa entre sus libros; sabemos que es motivo de rencillas entre sus compañeras de convento, objeto de adulación del mundo extra-conventual y también de cierta prevención por parte de las autoridades eclesiásticas. Pero en verdad no hemos escuchado su voz, ni tampoco hemos oído una línea de su obra.

La presentación en público de la poetisa es elaborada por medio de un plano secuencia (una toma sin cortes) que inicia con una monja joven tras bambalinas, quien guía la representación de una comedia de su autoría y celebra solitariamente las ovaciones que alcanza a oír desde esa posición en la que parece casi ocultarse. Posteriormente, animada por una compañera, Sor Juana inicia una caminata para recorrer el salón en el que se encuentra dispuesto el público satisfecho. El contraste entre la sombra de las bambalinas y la luz del frente del escenario, remarca el paso que traza la creación enclaustrada de la monja hasta el reconocimiento público de su genio. La presencia de la poetisa en el espacio público es seguida por una conversación con el virrey, dando lugar a los famosos versos recitados que inician con la línea "Hombres necios que acusáis..." .

³ Weeks ha resaltado en sus estudios históricos sobre la homosexualidad, que una parte fundamental para la movilización es la de creación simbólica de comunidad, en ella se privilegian las experiencias compartidas, incluidas las de victimización. Por lo tanto, aunque apenas se insinúa un amor lésbico en *Yo, la peor de todas* (1990) –que permanece en los confines de lo platónico–, las miradas de quienes construyen subjectividades acosadas buscan en las márgenes y hacen una relectura del texto fílmico para ser incluidas (Mira, 2008).

Se presenta a Sor Juana como una mujer segura, con una posición propia sobre las razones del desarrollo intelectual de las mujeres de su época. Sobre ellas opina que están limitadas por los designios del orden social de su tiempo y por la forma en que se juzga como locas a mujeres como Santa Teresa: “por atreverse a escribir y a pensar”. Al mismo tiempo, una serie de acercamientos de la cámara nos permiten observar las diferentes reacciones de los personajes ante la posición retadora de la poetisa.

Bemberg parece representar con esta secuencia una importante intención del feminismo de su época: romper con aquellas construcciones culturales que asignan a la mujer roles pasivos y espacios domésticos. Este feminismo buscaba develar las culturas patriarcalistas, que se construyen sobre la idea de fijar una naturaleza de la mujer en el rol de la maternidad y el cuidado, referentes a la domesticidad (Pateman, 1996, p. 39). En esas culturas, con base en las supuestas condiciones intelectuales y físicas inferiores de la mujer (Alaya, 1977), se les concede a los varones papeles sociales activos, se les entrega la regulación de los cuerpos y de las acciones de las mujeres y, en especial, se les concede en exclusividad las labores de producción intelectual.

Estas reflexiones fueron el núcleo del feminismo de segunda ola. Una tendencia que Bemberg conocía a profundidad, sobre todo en sus prácticas políticas. Entender las imágenes creadas por la directora argentina, nos remite a explorar el mundo de reflexión y activismo del que hizo parte. Un mundo que como veremos estuvo comprometido en entender la forma en que se construye la otredad con lo femenino, y a partir de ese ejercicio, en develar la necesidad de deconstruirlo para reconocerse con lo masculino en términos de igualdad.

Sobre cómo socavar las construcciones de género

El momento de construcción del pensamiento feminista al que perteneció Bemberg intentó ampliar las reivindicaciones que ocuparon la labor de las denominadas feministas sufragistas. La acción de este primer feminismo surgió en Europa a mediados del siglo XIX y se extendió en América Latina en la primera mitad del siglo XX. Estas feministas fueron identificadas como mujeres de clases media y alta, cuyo acceso a ciertos niveles educativos y cuyas luchas de reivindicación eran ante todo reclamos parlamentarios y legalistas (Boxer, 2008). Buscaban reformas al matrimonio –para que no fuera más un contrato indisoluble–, exigían el acceso a la educación –en especial a nivel universitario–, y también exi-

gían el derecho a ingresar al régimen laboral en condiciones de igualdad con los varones. Finalmente solicitaban el derecho al sufragio, en tanto expresión de la condición de ciudadanía universal que se había conquistado con las revoluciones burguesas, pero que solo cubría a los varones.⁴ Sus reivindicaciones estuvieron acompañadas del desarrollo de la prensa feminista y de la formación de organizaciones de beneficencia.⁵ Sin embargo, la transformación social que proponían era reducida puesto que, como lo confirmó la historia del siglo XX, era una movilización destinada a desarticularse en la medida en que los gobiernos liberales hicieran concesiones reformistas (Evans, 1980; Pateman, 1996, pp. 31-52).

El caso argentino es paradigmático sobre la influencia de este primer feminismo en América Latina. En las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, las feministas argentinas siguieron el derrotero y formas de la primera movilización internacional feminista. Fue una causa abanderada por mujeres educadas de clases media y alta, cercanas a los linajes políticos hegemónicos (Ungo Montenegro, 2000, p. 41). En dicha época surgieron en el país grupos de feministas interesados en el mejoramiento de las condiciones de la población femenina laboralmente activa. Pero por otra parte también surgieron grupos preocupados por la ampliación del espectro político, cuyo objetivo era entregar una voz a las mujeres en el espacio público.⁶ En este contexto en 1926 fue aprobada

-
- 4 Propuestas que causaban especial molestia y desacuerdo en las bases femeninas del socialismo marxista en el periodo de entre siglos. Mujeres líderes de este socialismo, como Zetkin, ponían el acento en la condición de explotación de las mujeres, en tanto que trabajadoras, y no como mujeres que sufrían condiciones de exclusión por parte de varones (Honeycutt, 1976; Zetkin, 1976).
 - 5 Cabe mencionar que dentro de esta primera ola del feminismo las mujeres inglesas lograron en 1857 la aprobación del *Divorce Act*, que les daba la posibilidad de terminar los matrimonios disfuncionales en tanto que contratos libres y no sacramentos irrompibles. En esa misma década, las mujeres suecas lograron que se les reconociera como titulares de sus derechos civiles con la aprobación del *Majority Act*. En otros países, aunque no se lograran rápidas legislaciones igualadoras, las mujeres se manifestaron ante sus parlamentos. Por ejemplo, las mujeres suizas pidieron la revisión del código civil para expandir sus oportunidades educativas en 1874, así como las alemanas encabezadas por Dohm presentaron un proyecto para la aprobación del sufragio femenino bajo la idea de "*the rights of mankind have no sex*" (Kennedy y Tilly, 1987, p. 12; McMillan, 2000, p. 99; Offen, 2000, p. 149).
 - 6 Se conformaron organizaciones como el *Centro Universitario Argentino*, el *Centro Feminista*, la *Liga Feminista Nacional de la República Argentina*, y el *Primer Centro Feminista del Libre Pensamiento* que en consonancia con la solicitud del sufragio se organizó como el partido no oficial *Partido Feminista Nacional* que en las elecciones

la Ley 11357, que intentó modificar la situación de desigualdad impuesta por el código civil argentino de 1869. Esa ley introdujo un cambio fundamental, fue el comienzo de las reformas legales a favor de la mujer en la región: se les concedió el derecho de ejercer profesión, empleo, comercio e industria honestos, administrando y disponiendo del producido de esas profesiones.

Debido al ingreso de los gobiernos autoritarios en Argentina en la década del veinte, la movilización feminista entró en una pausa hasta mediados de la década de los cuarenta, momento en que apareció el reclamo a favor del sufragio femenino. Con la intermediación de Eva Perón, por medio de la Ley 13010 de 1947, se les concedió el voto a las mujeres argentinas. En esta misma línea y teniendo por objetivo la protección de las empleadas y el posicionamiento de la imagen de la mujer, se creó en 1949 el Partido Peronista Femenino, que fue el primer partido oficial de mujeres del que se tenga noticia. En uso del derecho al voto, las argentinas fueron a las urnas por primera vez en 1951, y eligieron veinticuatro diputadas y siete senadoras para el Congreso Nacional, cifra sin precedentes para América Latina (Calvera, 1990; Feijoa, 2002; Gargallo, 2004). Con esa historia, para mediados de siglo XX, Argentina era uno de los países de la región que presentaba mayores avances en la concesión de la participación política, una mejor protección legal para las mujeres, y, claro está, también era uno de los países de la región con mayor experiencia en la movilización feminista.

Pero a pesar de estos logros, las luchas de las feministas argentinas no parecieron rebasar los objetivos de la apertura política. En efecto se había integrado a las mujeres al sistema político, pero esto no implicó el quebrantamiento de la clave patriarcal de la organización social. En Argentina, como en otros países de la región, el derecho al sufragio para las mujeres se otorgó como una concesión de los gobiernos que buscaban legitimarse o que estaban confiados en el voto conservador de ellas. Se las entendía como ciudadanas pasivas, mujeres latinoamericanas con voto, es decir, sujetos creados bajo parámetros culturales de subordinación de género pero con derecho a votar. Ante esta insatisfacción, como parte de la renovación de las movilizaciones políticas que retaron tanto a las

de 1920, 1924 y 1926 presentó a Julieta Lanteri como única candidata. Como respuesta a los amplios mercados de prostitutas en Buenos Aires, se fundó la *Liga contra la Trata de Blancas*, cuestión que también interesó a las organizaciones socialistas. Estas últimas por medio del *Centro Socialista Femenino* apoyaron la protección al trabajo de mujeres y niños en las fábricas, aprobada por la Ley 5291 de 1907 (Calvera, 1990).

ortodoxias socialistas como a una conceptualización restringida de la democracia liberal, surgió una nueva movilización feminista en el país. Este movimiento, en el que la influencia del feminismo estadounidense fue central, tenía una vocación de rompimiento con las formas de subordinación en el espacio doméstico y estuvo marcado por el movimiento de liberación sexual (Ergas, 1993; LeGates, 1996, pp. 311-345).

Dice Bemberg sobre la organización del primer grupo feminista de este tipo en Argentina:

Todo partió de un reportaje aparecido en un importante medio con motivo del lanzamiento de mi primera película [*Crónica de una señora*]. En esa nota me declaré abiertamente feminista y preocupada por la postergación de la mujer en todas las áreas: política, científica, técnica, económica y artística. Al poco tiempo recibí varias llamadas telefónicas y cartas de mujeres que manifestaban compartir mis inquietudes. (Calvera, 1990, p. 31)

Surgió entonces la *Unión Feminista Argentina* (UFA) en 1970. En ella se retomaron las cuestiones que habían debatido y trabajado las mujeres organizadas de principios de siglo XX, pero se sumaron nuevas preocupaciones que en lugar de ir hacia lo público implicaban la mayoría de las veces cuestionar lo doméstico y lo íntimo:

UFA, ¡Ufa! La interjección elocuente respecto al hartazgo que nos producía la situación de la mujer, la nuestra. A partir de ese rezongo, de esa bronca, de esa desesperación, íbamos a construir una esperanza. La Unión Feminista Argentina había nacido. (Calvera, 1990, p. 32)

El grupo no era numeroso, contaba con cincuenta o sesenta mujeres de base, pero se convirtió en un grupo semilla, cuyo trabajo ayudó a posicionar nuevos debates en torno a la situación de la mujer en el país y a crear una nueva forma de activismo para la región. Bemberg sería partícipe activa de la UFA hasta 1973, pero seguiría siendo representante icónica de las causas feministas en Argentina hasta su muerte en 1995.

Crónica de una señora –el filme mencionado anteriormente por Bemberg–, fue realizado en 1971 por Raúl de la Torre siguiendo un guión de la directora argentina. La narración parece inspirada en la obra de la feminista estadounidense Betty Friedan. En *La mística de la Feminidad* (1963), Friedan criticaba los procesos de alienación de la mujer, y llamaba la atención sobre los estados de depresión, alcoholismo y sobre el alto número de suicidios que se reportaban entre las señoras de la clase alta.

En una escena central en el momento de cambio de actitud de Fina, la protagonista del mencionado filme, esta recurre a una librería en donde está expuesto el libro de Friedan y se habla por unos segundos sobre la importancia de dicha obra. Se demarca así la apropiación de Bemberg de una nueva forma de pensar a la mujer por fuera de las responsabilidades maternales: de cuestionar la forma en que ella ha sido pensada por y para los hombres.

Bajo la dirección de Nelly Bullago, en la UFA se leía fundamentalmente a las feministas estadounidenses, incluida Friedan (Chejter, 1996). Desde finales de los sesenta, estas mujeres de América del Norte habían empezado a narrar sus propias historias sobre la subordinación cotidiana que las sojuzgaba y proponían una de-construcción cultural del género. A ello se sumaron los aportes de De Beauvoir en *El segundo sexo*, texto en el que la filósofa trabajó la idea según la cual no existe una esencia femenina como sí una existencia femenina que es determinada por el hombre. Este último designaría a la mujer como “el otro” y la ubicaría en papeles in-esenciales: “madre de”, “mujer de”, “amante de” (Amorós, 2007).⁷

El feminismo de segunda ola ponía el acento en la construcción cultural de las mujeres, y decretaba que no existía una barrera natural que se impusiera a su condición de iguales con respecto a los varones. Se creaba así una nueva base para la emancipación, pero se entendía también que el trabajo necesario para la modificación de las estructuras excluyentes era de mayor aliento que el empleado en las luchas parlamentarias. Así mismo, eran otros los lugares de intervención y reivindicación. Bajo estas influencias las feministas latinoamericanas en la década de los setenta afirmaron que “solo las mujeres tienen derecho a definirse, rechazando toda determinación proveniente de la construcción androcéntrica de la superioridad del hombre sobre las mujeres y la naturaleza” (Gargallo, 2004, p. 88).⁸ El movimiento crítico suponía volver

⁷ La influencia de De Beauvoir sobre una generación de mujeres de mediados del siglo XX es descrito por la misma Bemberg: “Terminé creyendo lo que me decían, que era un problema de neurosis personal, que yo estaba equivocada, que la sociedad estaba perfecta. Por eso, fue, para mí, como para muchas mujeres de mi generación, el deslumbramiento al leer la obra de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*” (Trelles Plazaola, 1991, p. 109).

⁸ Además de establecer una estrecha relación entre la teoría feminista y la práctica política, estas feministas también hicieron parte de la promoción de un proyecto de reforma social amplio en la región, basado en una crítica al modelo utilitarista de la democracia liberal. Ahora bien, cabe resaltar que muchas mujeres se movilizaron

los ojos sobre sí mismas, reconocerse frente al discurso creado para ellas y construir una nueva concepción de lo femenino, desde donde pudiera interrograrse al otro masculino.

Teniendo clara esta perspectiva de pensamiento que concebía la existencia de patrones culturales interiorizados también por las mujeres, las feministas estadounidenses crearon una técnica de trabajo llamada *consciousness-raising*. Esta se basaba en el trabajo de pequeños grupos de mujeres en los que se analizaban situaciones personales. La técnica fue traducida como *concienciar* por las argentinas, ya que suponía expulsar, de sí mismas, esos rasgos de inferioridad de su propia identidad.⁹ El recuerdo que mantiene Hilda Rais, en calidad de participante, de estos primeros grupos es diciente:

Nos asomamos entonces a otras zonas que no nos garantizaban a priori las conclusiones: la menstruación, los celos, la masturbación, una relación oculta, el llanto. Y aparecieron preocupaciones evidentemente más locales: con quién vivimos y por qué, la experiencia psicoterapéutica, el maquillaje, la moda, los ingresos económicos en la relación de pareja, el tema del dinero. (Chejter, 1996, p. 22)

Los grupos de concienciación eran una especie de ventana de entrada a temas que, por cotidianos, podían ser concebidos como irrelevantes. A esa reflexión al interior del grupo se sumaba el activismo de la UFA en campañas por la legalización del aborto, la lucha contra la heteronormatividad, el apoyo a la anticoncepción, y el libre gozo de la sexualidad. Temas que fueron aún más críticos cuando, por medio del decreto 659

también en esta época como madres cabezas de familia, o como madres de desaparecidos de las dictaduras del Cono Sur. Así las cosas, los años setenta y ochenta fueron una época fundamental para la emergencia en el espacio público latinoamericano de movimientos de mujeres y de movimientos feministas (Femenías, 2009; Molyneux, 2003). Esta movilización empezó a desarticularse en la década de los noventa a raíz de los llamados procesos de "ONG-nización" de las organizaciones base, además del distanciamiento entre líderes intelectuales y mujeres populares, y la focalización de la acción en las nuevas funciones de protección que pudiera desarrollar el Estado, lo cual disminuyó la importancia que habían ganado las acciones contraculturales (Álvarez, 1997; Tarrés Barraza, 2002).

9 Con respecto a esta experiencia comentaba Bemberg: "Empecé a pensar por mí misma, a meditar con un grupo de mujeres con las cuales descubrí las mismas frustraciones y las mismas inquietudes, las mismas broncas [...] Y crecí con ese grupo. Fue una experiencia breve, pero intensa y muy útil" ("Me gustaría tener 44 películas detrás mío en vez de cuatro", 1987, p. B27).

de 1974, el gobierno argentino reguló los métodos anticonceptivos por considerarlos una amenaza en contra del interés nacional. Una reglamentación que volvía a entregar el cuerpo de las mujeres al cuidado de otros, marcando una inferioridad en la capacidad de decisión femenina.

Aquella era una conceptualización similar a la que sustentaba el rechazo del gobierno de Isabel Perón sobre el proyecto de conceder también la patria potestad a las madres. En todas estas ocasiones las activistas de la UFA se manifestaron en las calles bonaerenses. La organización también hizo una fuerte crítica a la maternidad, resaltando que la mujer terminaba enclaustrada en el servicio hacia sus esposos e hijos; cuestiones que motivaron su presencia en las calles para celebrar el día de las madres utilizando frases como “el bombón para hacernos aceptar 80 horas de trabajo no remunerado” (Felitti, 2010, p. 795). Este tipo de campañas demuestra que la UFA conocía sobre la necesidad de contar con nuevos medios para interrogar a la cultura de género hegemónica en Argentina y sumar nuevas mujeres para la movilización.¹⁰

Una producción cinematográfica para el activismo

Bemberg creó durante la década de los setenta dos cortos que están en sintonía con el tipo de preocupaciones que se mantenían al interior de la UFA, y por ello podríamos pensar que existía en su producción un motivante de deconstrucción cultural. Hipótesis que se hace más probable si pensamos que tanto la directora como la organización eran conscientes del nivel de repercusión que había tenido *Crónica de una señora* (1971). La directora argentina no tenía experiencia en el campo cinematográfico –su contacto con la formación necesaria para la dirección de actores en Estados Unidos fue a inicios de los ochenta–, por ello, sobre todo en sus cortometrajes y en sus primeros largometrajes, su apuesta conceptual se destacó sobre la técnica cinematográfica.

Los dos cortometrajes de Bemberg se concentran en demostrar cómo la publicidad y la educación reproducen roles de género. Son propuestas sencillas que, por medio del ingreso de una cámara a un espacio de consumo femenino, buscan develar cuál es el concepto que se construye de mujer. Al estar documentando una situación real, la propuesta con-

¹⁰ Objetivos resumidos en las frases que aparecían en sus volantes, tales como: “Hermana: ama de casa, estudiante, obrera, empleada, profesional. NO ESTÁS SOLA. Tus problemas no son individuales: son parte de la opresión de la mujer” (Felitti, 2010, p. 794).

ceptual corre por cuenta de los procesos de montaje, en los que Bemberg utiliza entre otros elementos: canciones de niños, lecturas de libros, revistas y catálogos que aconsejan sobre el mejor comportamiento femenino; narraciones grabadas de cuentos infantiles, y contrastes entre las acciones de las mujeres y las miradas de los hombres.

Así pues, *El mundo de la mujer* (1972) documentó la exposición "Femimundo 72, Exposición Internacional de la mujer y su mundo". La mirada de Bemberg en este caso es de denuncia sobre la cosificación de la mujer, un proceso que la convierte en un ser destinado al espacio doméstico y a la satisfacción de los patrones de belleza impuestos por los hombres. Retrata a una mujer abstracta, esto es, al grupo en general de mujeres que a través del consumo se piensan libres en tanto están realmente sometidas a un "arreglarse para otros". Abundan en el corto las imágenes sobre la venta de los que se consideran como objetos femeninos: maquillaje, milagrosas máquinas de ejercicios y electrodomésticos que facilitan las tareas de cuidado de casa.

En *Juguetes* (1978), Bemberg exploró las raíces educativas que naturalizan estos comportamientos para las mujeres desde niñas. De nuevo ingresó una cámara a un lugar de socialización cotidiana, una feria para niños, y les preguntó a estos: "¿qué vas a ser cuando seas grande?". El montaje demarca, por medio de la comparación de imágenes, las diferentes proyecciones de niñas y niños. Ellas se proyectan como enfermeras o maestras, y juegan imitando roles de madres y esposas teniendo como referente a figuras como la doncella de *La Cenicienta*. Los niños por su parte eligen profesiones de mayor estatus social tales como astrónomo y médico, y juegan con patrones de independencia y arrojo imitando a vaqueros y constructores, teniendo como ejemplo la valentía de *Los tres mosqueteros*.

Sin que aún hubiese estado en boga para 1978 la denominada perspectiva de género, estos cortometrajes cuestionan la normalización de los cuerpos. Recalcan la mirada del hombre hacia la mujer y las acciones por las que se las constituye en sujetos para el bienestar del otro. También critican una concepción de mujer relacionada con la frivolidad, debilidad y maternidad, que se reproduce por medio de la educación y la publicidad, y que crea una relación de sujeción de lo femenino por lo masculino. En estas primeras creaciones también existen algunos temas sobre los que volverá la directora en sus largometrajes: la complicidad de las otras mujeres en la subordinación femenina, la cuestión de un destino heredado que es recibido de mujer a mujer, y el papel fundamental

de la educación en la labor de deconstrucción cultural. Este material cinematográfico provoca la reflexión, pero no entrega conclusiones; una forma de trabajo que se mantiene en la obra de Bemberg.¹¹

Reconstrucciones históricas de mujeres en clave feminista

El segundo momento de movilización feminista argentina sufrió una interrupción durante el periodo dictatorial del Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983). El trabajo feminista se redujo y la UFA decidió disolverse en 1976. La censura afectó la producción cinematográfica de Bemberg. Pese a que pudo realizar su primer largometraje *Momentos* (1981), debió aplazar por varios años la realización de su segundo filme *Señora de Nadie* (1982).¹² Cabe mencionar que en estos largometrajes, Bemberg insistió en las temáticas que mantuvo en sus primeros guiones –*Crónica de una señora* (1971) y *Triángulo de Cuatro* (1975)–: las formas de subordinación que se encuentran camufladas en el amor romántico estabilizadas por medio del matrimonio. Construyó historias de ficción sobre mujeres de clases media y alta, contadas para mujeres de las mismas condiciones sociales.¹³ En estos largometrajes Bemberg critica la anulación de la mujer en el amor de pareja y muestra las dificultades que ellas tienen en los procesos de autodefinición cuando este lazo se rompe. Así, denota que la autorepresentación femenina pasa por la representación

11 Cabe mencionar que la apuesta feminista de Bemberg no es generalizada entre las pocas directoras de la región. Ella misma resaltaba continuamente que en la industria cinematográfica solo un 7% de los directores de cine eran mujeres, y habrá que añadir que en la región difícilmente se pueden ubicar otras propuestas abiertamente feministas. Solo cinco directoras tenían tres o más largometrajes de ficción hasta 1990: Bemberg, Ana Carolina Teixeira Soares, Tizuka Yamasaki, Solveig Hoogesteijn y la mexicana Marcela Fernández Violante. Aparte de Bemberg, las otras directoras se apartan en sus declaraciones de la causa feminista. Por ejemplo Teixeira Soares declaraba: “Yo no me considero menos que un director, y, por ello, no incursiono permanentemente en el *ghetto* del feminismo” (Trelles Plazaola, 1991, p. 97, 139 y 190).

12 Dijo Bemberg sobre la censura: “Me dieron tres razones: la primera, porque era un pésimo ejemplo para las madres argentinas; la segunda, es que hay un maricón ‘Yo, señora, prefiero tener un hijo con cáncer a que sea un maricón’; y la tercera, es que la dirige una mujer” (Trelles Plazaola, 1991, p. 113).

13 Dijo al respecto de su público objetivo: “Una mujer que trabaja todo el día y tiene otro nivel social no va al cine. Y si va, quizás es para ver la película que le gustaría a su marido, de tetas y tiros... Pero si tiene tiempo, si no está demasiado agobiada, si tiene con quién dejar a sus chicos, yo creo que este cine le puede interesar. Porque la mirada de una mujer, agarra a todas las mujeres” (Ventura, 1984, p. 42).

y lugar entregado a lo masculino. Plantea la necesidad de conservar la diferencia en el "nosotros" matrimonial y, aún más, la posibilidad de ser mujer sin mantener un lazo matrimonial y maternal. Bemberg pondera a la mujer para sí misma y no para el otro.

Con el regreso de la democracia en Argentina se dio paso a un sinfín de organizaciones feministas, algunas de las cuales llegaron a recibir un estatus legal (Gil Lozano, 2006, pp. 889-894). Las más importantes entre ellas fueron la *Asociación de Trabajo y Estudio de la Mujer "25 de noviembre"* (ATEM) y *Lugar de Mujer*. ATEM permitió el encuentro de varias organizaciones feministas y de feministas independientes, gracias a la organización anual de una "Jornada para el encuentro de activistas" y estableció como principio de funcionamiento la autonomía frente a toda opción política o religiosa.

Lugar de Mujer entregaba compañía, asesorías psicológicas y legales a las mujeres bonaerenses. Esta organización es hoy recordada por ser el primer espacio de autoayuda para las mujeres golpeadas de la capital (Chejter, 1996, p. 48). Bemberg fue una de las veintiuna fundadoras de *Lugar de Mujer*, lo que denota el contacto que siguió teniendo con la acción feminista durante el periodo de apertura democrática.

Durante los ochenta la directora nos presenta apuestas cinematográficas que difieren del mensaje simplificado que presentaba en los cortometrajes de los setenta y en sus primeros largometrajes. Con tres narraciones basadas en reconstrucciones históricas, su obra tiende hacia la re-funcionalización de personajes históricos femeninos desde una perspectiva comprometida con la movilización feminista y con las nuevas preocupaciones del movimiento en esa década (Feijoa, 2002). Entrega entonces una perspectiva más amplia sobre las construcciones culturales que sojuzgan a las mujeres al darles un trasfondo histórico. Podríamos decir que estos filmes presentan una perspectiva más politizada. Bemberg logra trasmitir en ellos, como mensaje de fondo, que la situación de subordinación femenina se ha mantenido gracias a estructuras validadas y reforzadas históricamente. Ya no reduce su análisis a la situación personal, le interesa denotar la incidencia de lo público-político en una relación que se piensa como íntima. Así, muestra que la esencia patriarcalista del sistema político y de la organización de clases, afecta el desenvolvimiento individual de la mujer. Por consiguiente señala que aquellas identidades comunitarias del Estado, la Nación y la clase en América Latina conservan en su interior la dualidad jerarquizante de masculino/femenino.

Su primer acercamiento con temáticas históricas denota el tipo de asuntos que Bemberg se proponía resaltar. *Camila* (1984) se basa en el expediente de Camila O’Gorman, mujer acusada de sacrilegio por mantener una relación amorosa con un sacerdote jesuita, y fusilada por dicha razón bajo las órdenes de Juan Manuel de Rosas. El filme está ambientado en la época de confrontación entre federalistas y unionistas en Argentina (1835-1852). Con una connotación política inicial, la narración es trasladada hacia la cuestión de la mujer, y sobre cómo, el Estado y la Iglesia, intervienen directamente en el manejo de los cuerpos y pasiones femeninas para que respondan a la autoridad patriarcal.¹⁴ Este problema es bien sintetizado en la secuencia final del filme, en la que los amantes fugitivos son vigilados y fusilados por la guardia estatal; en una frase mencionada por la madre de Camila: “el matrimonio es como el país, y la mejor cárcel es la que no se ve”.

El trabajo con material histórico de Bemberg continúo en *Miss Mary* (1986) cuando reseñó el tipo de crianza, basada en institutrices y prejuicios, que recibían las niñas de clase alta de la Argentina en las décadas del treinta y cuarenta. Ofrece una visión crítica de los matrimonios de clase alta –a la que ella misma pertenecía–, y de la forma en que educaban a sus hijas con miras al matrimonio. Sin importar la clase social a la que pertenecen estas mujeres, siguen siendo tratadas como inferiores. La apropiación y trabajo conceptual sobre la historia se hizo más profunda en la obra de Bemberg con la recuperación que realizó de Sor Juana en *Yo, la peor de todas* (1990). Con este largometraje cerró el ciclo de sus películas históricas y de su “producción militante”. Es entonces este último filme un punto de llegada y de maduración de sus puestas en escena. La cuestión fundamental que trasmite son los conceptos sobre los sistemas represivos que se imponen sobre la mujer, y que están basados en una concepción esencialista de lo femenino que lo ubica en una condición siempre relacional y dependiente de lo masculino.

El material que utilizó para esta última reconstrucción histórica está contenido en el ensayo de Octavio Paz (2004), pero Bemberg no parece interesada en una fidedigna ambientación de la época. Una escenografía básica con poca iluminación que insinúa el espacio de los conventos

¹⁴ Dice al respecto: “Camila es un drama de donde hice la inversión de los roles. En todos los libros de historia que leía decía: ‘Y la dulce e inocente Camila fue seducida por Ladislao’. Entonces, me dije: vamos a hacer esto un poco más interesante. Vamos a cambiar las cosas. Además, finalmente, ¿cómo se va a saber quién sedujo a quién en una historia que sucedió hace 150 años?” (Parra, 1992, pp. 43-44).

novohispanos, y una representación de los ropajes utilizados en la época –siguiendo las pinturas de Velásquez–, son material suficiente para encuadrar la historia. Las referencias hacia el pensamiento de Sor Juana, que ayudan en la creación de la verosimilitud de la narración, se hacen por medio de ciertas selecciones de sus poemas. Son tres los conceptos fundamentales de orden social que interesan a Bemberg, claro está, siempre pensados en su relación con el presente:

1. *Reconstrucción del mundo del barroco novohispano*: el contexto general en que Bemberg emplaza la narración, comprende el mundo de tajantes divisiones sociales del barroco en la Monarquía Hispánica, que hacía exigible a cada individuo el cumplimiento de roles asignados de acuerdo con su pertenencia social (Gonzalbo, 2009). La Iglesia Católica era un factor determinante en la construcción de ese orden social. El rey hispánico era un príncipe cristiano, que tenía como misión la conducción de la sociedad hacia el bien común –entendiendo a este último en términos de salvación de las almas de los súbditos–. El catolicismo, le brindaba a la autoridad temporal los referentes principales sobre lo que sería el idóneo comportamiento de los súbditos (Ortega Noriega, 1980). Las imágenes que representan el poder compartido de regulación entre el virrey y el arzobispo son abundantes en el filme, demostrando una situación de constante tensión entre ellos. Pese a la tensión, el acento de la narración está sobre la regulación que ejercen estas autoridades en conjunto sobre las mujeres, exemplificado en la forma de control ejercida sobre Sor Juana. Ella se convierte en la cristalización de la disputa entre autoridades y en la receptora de un orden que piensa a las mujeres como proclives al desenfreno y al pecado.
2. *Referencia a los antiguos espacios de liberación femenina*: el convenio no es retomado por Bemberg como aquel lugar de encierro, de mujeres dedicadas exclusivamente a los actos de adoración religiosa. Si bien se enmarca como un espacio de control de los cuerpos femeninos, con la celda de Sor Juana repleta en libros y artefactos del conocimiento, se rescata esa historia de las monjas de velo negro a las que se les exigía el conocimiento del latín para el ingreso al claustro. Mujeres que escribían diarios y cartas en abundancia y que, como en este caso, podían encontrar un lugar para dedicarse a meditaciones filosóficas y a creaciones literarias que serían imposibles en el mundo secular (Lavrin, 1995; Loreto López,

2000, p. 90). El acceso y el gozo del conocimiento que expresa Sor Juana son el punto de apoyo de la narración para convertirla en una heroína.

3. *Censura y control sobre la mujer como productora de conocimiento:* reconstruyendo el orden social del barroco novohispano y, creando un camino que entrega algunos conceptos principales sobre la subvaloración de la mujer en la cultura de género hispanoamericana, la narración está construida desde la derrota de esa mujer ensalzada. El espectador lo sabe, y espera a las respuestas que propone la directora sobre los motivos del ataque.

Bemberg inventó un viaje “extra-claustro” de la monja, a saber, un viaje que le permite encontrarse con sus antiguas añoranzas de niña. La niña Sor Juana regresa a hablar con la poetisa en un *flash back* en el que le aclara: “como no me pude vestir de hombre, me vestí de monja”. Bemberg presenta a una Sor Juana como una mujer brillante que recurrió al convento como el medio para desarrollar su pasión por el conocimiento. Esta pasión, que no cumplía con los patrones asignados a su género, convivió a su persecución y posterior extinción por los guardianes de la fe católica –que eran también los guardianes del orden de género favorable a lo masculino–. El círculo de las reflexiones iniciales de Bemberg vuelve a cerrarse: la monja brillante acaba creyendo en su propia transgresión, abandona sus amadas letras, y se declara *la peor de todas*.

Al develar en su obra algunas de las características de la cultura patriarcialista hispanoamericana, Bemberg señaló con ánimo crítico cómo se comprendía y se vivía lo femenino en la región, desde una relación de diferencia subordinada, con respecto a lo masculino. Mostrando la derrota y destrucción de Sor Juana al intentar irrumpir en el campo intelectual –considerado como masculino–, recalcó cómo la mujer y lo femenino eran entendidos desde la otredad. Una lectura que no le permitía moverse a la mujer –al menos no sin censura o agresión– en los espacios de socialización ni en las prácticas masculinas. Sor Juana no pudo “vestirse de hombre”, esto es, trasladarse metafóricamente al papel de hombre –acceder con pleno derecho al conocimiento y a la creación literaria– porque la cultura de comprensión entre los géneros a la que pertenecía no se lo permitía. Para sus censores masculinos era impensable el ejercicio de alteridad con ella, pues ante sus ojos era una mujer antes que una poetisa.

La directora argentina trabajó para resaltar prácticas poco evidentes y naturalizadas de creación y reproducción de la subordinación femenina. Buscó con cada filme llamar a un ejercicio de auto-concientización del espectador sobre la diferencia jerarquizante entre lo masculino y lo femenino que habita en la cultura de género hispanoamericana.¹⁵

Conclusión

Bemberg nos muestra a través de su obra cinematográfica el significado que toda una generación de mujeres le entregó al feminismo, esto es, como una guía de vida que se comprometía con la emancipación de la mujer de las formas de subordinación cotidianas basadas en su género. En otras palabras, como guía en la construcción de una identidad que ya no depende más para su definición de la relación con el otro masculino y que se propone estimular el ejercicio de alteridad entre los géneros. Su obra mantuvo la intención de mostrar mujeres que no respondían a las imágenes construidas por el cine hecho por hombres ni a la sumisa resignación de un rol femenino caracterizado como pasivo y doméstico.¹⁶ Por consiguiente sus narraciones pueden entenderse como parte de la deconstrucción cultural por la que apostaba el activismo feminista de su época.

El cine feminista de Bemberg apostó por la alteridad entre las identidades de género mientras perfilaba, en un lenguaje cinematográfico sencillo pero contundente, la permanencia de una infranqueable distancia cotidiana entre lo masculino y lo femenino en Hispanoamérica. En todo caso, la interpretación de la obra superó los propósitos de la directora,

15 En 1992 Bemberg haría una nueva exploración, en este caso en torno a la diferencia social, no necesariamente atada con el orden de género, a través del largometraje *De eso no se habla*. Desde la visión de Trebisacce este film indicaría la apertura en la obra de la directora “a pensar otras diferencias, otras marginaciones, otras subalternidades” (2013, p. 35).

16 El entender al cine como un artefacto cultural, que ayuda a afianzar los estereotipos de género, y que por lo tanto es un campo de combate para la crítica, fue bien descrito por Johnston -imbuida en la segunda ola del feminismo- en 1974: “Lo que la cámara capta en realidad es el mundo ‘natural’ de la ideología dominante. El cine de mujeres no puede alimentar tal idealismo; la ‘verdad’ de nuestra opresión no puede ser ‘capturada’ en el celuloide con la ‘inocencia’ de la cámara: ha de ser deconstruida/manufacturada. Hay que crear nuevos significados destruyendo el armazón del cine burgués masculino dentro de la película” (Johnston, como se citó en De Lauretis, 1992, p. 14).

abriéndose camino como un referente para la formación de identidades sexuales marginales que iniciaban el camino del reconocimiento público.



Reconocimientos

El artículo se creó en el marco del proyecto Pensamiento Político Latinoamericano del grupo de investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia.



Nathaly Rodríguez Sánchez

Politóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia e integrante del grupo de investigación en Teoría Política Contemporánea de la misma universidad, en la línea de investigación sobre feminismos, género y poder. Máster en Historia por El Colegio de México, institución en la cual cursa actualmente un doctorado en Historia. Sus áreas de interés se centran en la historia social y cultural, con especial énfasis en la historia de las mujeres, el feminismo, la construcción del género y la diversidad sexual en Hispanoamérica.

Referencias

- Alaya, F. (1977). Victorian Science and the “Genius” of Woman. *Journal of the History of the Ideas*, 38(2), 261-280.
- Álvarez, S. (1997). Articulación y transnacionalización de los feminismos latinoamericanos. *Debate Feminista*, 8(15), 146-170.
- Amorós, C. (2007). Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al androcentrismo. En I. Morant Deusa (Dir.), *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres* (pp. 335-360). Madrid: Cátedra.
- Boxer, M. (2008). Repensar la reconstrucción socialista y la posterior trayectoria internacional del concepto “feminismo burgués”. *Historia Social*, (60), 27-58.
- Calvera, L. (1990). *Mujeres y feminismo en Argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Chejter, S. (1996). Feminismo por feministas. Fragmentos para una historia del feminismo argentino 1970-1996. *Travesías*, 4(5), 3-144.
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Madrid: Cátedra.

- Ergas, Y. (1993). El sujeto mujer: el feminismo de los años sesenta-ochenta. En G. Duby y M. Perrot (Coords.), *Historia de las mujeres en Occidente, el siglo XX. Los grandes cambios del siglo y la nueva mujer* (pp. 155-181). Madrid: Taurus.
- Evans, R. (1980). *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australasia, 1840-1920*. Madrid: Siglo XXI.
- Feijoa, M. (2002). El feminismo contemporáneo en Argentina. Encuentros y desencuentros en un escenario turbulento. En A. Panfichi (Coord.), *Sociedad Civil, esfera pública y democratización en América Latina. Andes y Cono Sur* (pp. 177-210). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Felitti, K. (2010). Sexualidad y reproducción en la agenda feminista de la segunda ola en la Argentina (1979-1986). *Estudios Sociológicos*, 28(84), 791-812.
- Femenías, M. (2009). Género y feminismo en América Latina. *Debate Feminista*, 20(40), 42-75.
- Friedan, B. (1963). *The Feminine Mystique*. New York: Vail-Ballou Press.
- Gargallo, F. (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. Bogotá D.C: Desde Abajo.
- Gil Lozano, F. (2006). Las experiencias de la "segunda ola" del feminismo en Argentina y Uruguay. En I. Morant Deusa (Dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen VI. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI* (pp. 881-902). Madrid: Cátedra.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2009). Los peligros del mundo. Honor familiar y reconocimiento femenino. En C. Agostini. (Coord.), *Los miedos en la historia* (pp. 269-290). México D.F.: El Colegio de México, UNAM.
- Hespanha, A. (2002). *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*. Madrid: Tecnos.
- Honeycutt, K. (1976). Clara Zetkin: A Socialist Approach to the Problem of Woman's Oppression. *Feminist Studies*, 3(3-4), 131-144.
- Kennedy, M. y Tilly, C. (1987). Socialism, Feminism and the Stillbirth of Socialist Feminism in Europe, 1890-1920. *Science and Society*, 51(1), 6-42.
- Lavrin, A. (1995). De su puño y letra: epístolas conventuales. En M. Ramos Medina (Coord.), *Memoria del Segundo Congreso Internacional: el monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios* (pp. 43-62). México D.F.: Condumex.
- LeGates, M. (1996). *Making Waves. A History of Feminism in Western Society*. Toronto: Copp Clark.
- Loreto López, R. (1995). La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII. En M. Ramos Medina (Coord.), *Memoria del Segundo Congreso Internacional: el monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios* (pp. 541-555). México D.F.: Condumex.

- Loreto López, R. (2000). *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México D.F.: El Colegio de México.
- McMillan, J. (2000). *France and Women 1789-1914. Gender, Society and Politics*. London: Routledge.
- Mazín, O. (2011). La nobleza ibérica y su impacto en la América española, tendencias historiográficas recientes. En B. Hausberger y M. Hering Torres (Coords.), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico* (pp. 63-76). México D.F.: El Colegio de México.
- Me gustaría tener 44 películas detrás mío en vez de cuatro. (Julio 16, 1987). *Diario El Mercurio*, p. B87.
- Mira, A. (2008). *Miradas insumisas. Gays y lesbianas en el cine*. Madrid: Egales.
- Molyneux, M. (2003). *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Murray, R. (1996). *Images in the Dark. An Encyclopedia of Gay and Lesbian Film and Video*. New York: Plume.
- Parra, M. L. (1992). María Luisa Bemberg. La vida es generosa con los valientes. *Kinetoscopio*, (13), 39-47.
- Offen, K. (2000). *European Feminisms 1700- 1950: a Political History*. Stanford: Stanford University Press.
- Ortega Noriega, S. (1980). El discurso del nuevo testamento sobre el matrimonio, la familia y comportamientos sexuales. En S. Alberro (Ed.), *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI: el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición* (pp. 74-104). México D.F.: INAH.
- Pateman, C. (1996). Críticas Feministas a la dicotomía público/privado. En C. Castells (Ed.), *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 31-52). Barcelona: Paidós.
- Paz, O. (2004). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pitt-Rivers, J. (1968). Honor y Categoría Social. En J. G. Peristiany (Ed.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 21-72). Barcelona: Nueva Colección Labor.
- Sánchez Herrero, J. (1989). ¿Una religiosidad femenina en la edad media hispana? En Á. Muñoz Fernández (Coord.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa* (pp. 151-166). Madrid: Instituto de la Mujer.
- Tarrés Barraza, M. (2002). Para un debate sobre la política y el género en América Latina. *Debate Feminista*, 13(26), 119-139.
- Trelles Plazaola, L. (1991). *Cine y mujer en América Latina*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.

- Trebisacce, C. (2013). Historias feministas desde la lente de María Luisa Bemberg.
Nomadías, (18), 19-41.
- Ungo Montenegro, U. (2000). *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*. Panamá: Instituto de la Mujer Universidad de Panamá.
- Ventura, A. (1984) Crónica de la Señora de nadie. *Superhumor*, (43), 42.
- Zetkin, C. (1976). *La cuestión femenina y la lucha contra el reformismo*. Barcelona:
Anagrama.

Filmografía

- Ayala, F. (Dir.), Bemberg, M. L. (Guionista). (1975). *Triángulo de cuatro* [Largometraje]. Argentina: Aries Cinematográfica.
- Bemberg, M. L. (Dir.). (1972). *El mundo de la mujer* [Cortometraje]. Argentina:
Tamames-Zemborain.
- Bemberg, M. L. (Dir.). (1978). *Juguetes* [Cortometraje]. Argentina:
Tamames-Zemborain.
- Bemberg, M. L. (Dir.). (1981). *Momentos* [Largometraje]. Argentina: GEA.
- Bemberg, M. L. (Dir.). (1982). *Señora de nadie* [Largometraje]. Argentina: GEA.
- Bemberg, M. L. (Dir.). (1984). *Camila* [Largometraje]. Argentina: GEA, Impala.
- Bemberg, M. L. (Dir.). (1986). *Miss Mary* [Largometraje]. Argentina: GEA, New World Pictures.
- Bemberg, M. L. (Dir.). (1990). *Yo, la peor de todas* [Largometraje]. Argentina: GEA
Cinematográfica.
- De la Torre, R. (Dir.), Bemberg, M. L. (Guionista). (1971). *Crónica de una señora*
[Largometraje]. Argentina: Raúl de la Torre Producciones.

El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría

The Concept of Identity in the Baroque Modernity of Bolívar Echeverría

Andrés F. Parra

Universidad de Bonn, Bonn, Alemania

afparraa@gmail.com

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2015 · **Fecha de aprobación:** 14 de diciembre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Parra, A. (2015). El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría. *Ciencia Política*, 10(20), 75-106.

MLA: Parra, A. "El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 75-106.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este texto explora la relación entre la Modernidad Barroca de Bolívar Echeverría y el problema de la identidad latinoamericana. Como hipótesis fundamental se quiere mostrar que la noción de barroco no solo no se compromete con la afirmación de una identidad sustancial latinoamericana como problema político de primer orden, sino que disuelve los presupuestos teóricos que permiten arribar a tal preocupación. En este sentido, la filosofía de Echeverría puede ser leída como una teoría de la civilización que muestra que la identidad barroca, y en este caso latinoamericana, es una identidad paradójica que disuelve las fronteras entre lo propio y lo extraño. El carácter paradójico de la identidad latinoamericana no constituye un hecho lamentable que haya que superar, sino que el barroco es la condición de posibilidad de cualquier proyecto de emancipación en el continente.

Palabras claves: *Bolívar Echeverría, acumulación capitalista, Barroco, civilización, identidad latinoamericana, modernidad.*

Abstract

This text explores the relationship between the baroque Modernity of Bolívar Echeverría and the problem of Latin-American identity. As key hypothesis it is to be showed that the concept of baroque not only is not involved with the assertion of a substantial Latin-American identity, but also disbands the assumptions which allow to arrive to this concern. In this respect the philosophy of Echeverría can be read as a theory of civilization that shows that the baroque identity, that is, the Latin-American identity, is a paradoxical identity which disbands the border between the same and the strange. The paradoxical nature of the Latin-American identity does not constitute a regrettable fact, which should be overcome, but the baroque is the condition of possibility of any emancipation project around the continent.

Keywords: *Bolívar Echeverría, Capitalist Accumulation, Baroque, Civilization, Latin-American identity, Modernity.*

Introducción

En este trabajo *no* pretendo hacer una reseña exhaustiva y global de la obra de Bolívar Echeverría. Mi propósito es, en este orden de ideas, más limitado. Pero por ello también mucho más específico. Pretendo examinar de forma relativamente detallada la relación entre lo propio y lo extraño en el concepto de identidad en general y de identidad latinoamericana en particular desde los presupuestos de Echeverría. Esta idea va más allá de la corroboración usual, según la cual toda identidad, que construye un *nosotros*, tiene que construir de igual modo un *otro* o alguien que no pertenece a la comunidad fundada. Mi hipótesis fundamental será, en este orden de ideas, que en Echeverría existen dos sentidos y dos significados de lo otro (que distinguiré con los términos de “alteridad” y “otredad”), que tienen un rol diferenciado y específico en el propio concepto de identidad, que aparece implícito en algunas de las obras del autor. Elegiré como obra fundamental de Bolívar Echeverría un conjunto de ensayos reunidos bajo el título de la *Modernidad de lo Barroco*. Soy consciente de que estos ensayos no constituyen una obra sistemática y que la selección de los mismos para el libro puede deberse a razones editoriales más que filosóficas. Sin embargo, a pesar de su dispersión, este libro ofrece exposiciones y argumentaciones clarificadoras que ligan los conceptos fundamentales del filósofo ecuatoriano con el problema de los dos sentidos y significados de lo otro.

Defenderé la pertinencia hermenéutica de mi hipótesis con el argumento de que solo bajo esta distinción de los dos sentidos de lo otro puede entenderse de forma radical y precisa el abordaje que el autor hace del concepto de la identidad. Así pues, una de las especificidades de este concepto de identidad consiste en que esta no puede reducirse a una cosmovisión o a un conjunto de realidades compartidas por los individuos. La identidad, por el contrario, tiene una condición *evanescente* (como lo indica el título de un ensayo del filósofo ecuatoriano). Esto significa que la identidad siempre está ligada al riesgo y a algo completamente extraño, que aparece siempre inaprehensible e infranqueable y es, por eso mismo, el combustible más propio de cualquier identidad. En lo que sigue mostraré cómo hay una renuncia en el pensamiento de Echeverría a la búsqueda de *cuál* es la identidad de América Latina; y también cómo esta renuncia no proviene de darle la espalda al problema de la identidad, sino de su reflexión profunda desde un punto de vista analítico y conceptual.

Este ensayo tiene tres partes. En la primera, hago una reconstrucción sucinta del concepto de “*ethos*” en el pensador ecuatoriano. En la segunda presento el núcleo fundamental de mi interpretación específica de Echeverría, a saber, cómo y en qué sentido pueden leerse dos sentidos de lo otro en su concepto de *ethos*. Y en la tercera parte, finalmente, observo cómo esos dos sentidos de lo otro tienen juego y lugar en la “Modernidad Barroca”, que es el concepto que Echeverría usa para caracterizar la modernidad latinoamericana.

1. *Ethos, civilización y modernidad*

Ethos es el nombre que da Echeverría al proceso de construcción de la familiaridad y la cotidianidad del mundo en el que somos capaces de movernos todos los días. En este sentido, el *ethos* es un concepto que pretende aprehender, captar y mostrar no solo la vida social en su conjunto, sino sobre todo el sentido y la forma de su despliegue cotidiano. *Ethos* resulta ser sinónimo de la vida social que se despliega de su proceso de constitución y reproducción.

Sin embargo, la elección del término griego que denota “costumbre” o “hábito” no es accidental, pues el filósofo ecuatoriano insiste frecuentemente en que la ambigüedad semántica del término no es, en este caso, un límite de la palabra para poder mostrar una realidad, sino que constituye su claridad más radical que ilumina la esencia de la propia vida social. Esta claridad consiste en que el significado de *ethos* no es objetivo ni subjetivo: atendiendo a una precomprensión de la palabra, es legítimo decir que su significado no es naturaleza en sentido biológico ni son los procesos químicos ni tampoco las reacciones entre los átomos que dan lugar a la “materia” como objeto de la ciencia; y como *costumbre*, *ethos* no es capricho subjetivo ni un acto arbitrario de la propia voluntad. El *ethos* muestra su potencialidad fenomenológica cuando da cuenta de que la vida social no es un efecto ciego de las fuerzas naturales, ni una acción de la conciencia: las costumbres no son naturales ni tampoco conscientes y, por ello, la vida social no es ni subjetiva (un mero producto de la conciencia y la voluntad) ni objetiva (meramente natural).

En este orden de ideas, la vida social es un horizonte de familiaridad que construimos en nuestro trato con el mundo y que nunca puede reducirse a una mera continuidad de las fuerzas naturales, un mundo en el que estamos, sin embargo, sumergidos de forma automática y no consciente, lo que hace que tampoco sea reductible al sujeto de la moder-

nidad, es decir, como *cogito* dotado de arbitrio. Al respecto, Echeverría señala que el concepto de *ethos*:

Conjunta el concepto de uso, costumbre o comportamiento automático –una presencia del mundo en nosotros que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso– con el concepto de carácter, personalidad individual o modo de ser –una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera-. (2000, p. 37)

La coincidencia entre la presencia del mundo en nosotros y la presencia de nosotros en el mundo solo puede ser entendida como un proceso relacional. Nuestro comportamiento en el mundo es automático, actuante y fluido porque hay una presencia de él en nosotros. Por lo tanto, el mundo no aparece como un conjunto de objetos teóricos que tienen que ser descifrados con ocasión de su uso y trato cotidiano, sino que todo uso y trato presupone una familiaridad que se escapa a nuestro capricho y voluntad. El estatus de lo familiar se encuentra, precisamente, en que el mundo actúa sobre nosotros e impone una suerte de regularidad en el desarrollo de nuestras vidas: si el mundo no actuara sobre nosotros imponiendo una regularidad y todo dependiera simplemente de nuestra voluntad, no existiría familiaridad alguna y no habría un mundo. Esta idea, sin embargo, no implica una posición determinista. Ni siquiera una posición determinista “débil”. Es aquí donde el *ethos* como noción relacional juega un rol de crucial importancia. La presencia del mundo en nosotros es un producto y una actividad *social*, es resultado de las prácticas en las que la realidad puede elevarse al sentido y al significado y gana el estatus de una realidad efectiva humana. Así, la presencia del mundo en nosotros es impensable y no puede concebirse por fuera de la presencia de nosotros en el mundo, ni siquiera en la forma de una distinción analítica.

Cuando consideramos la presencia del mundo en nosotros, es decir, su familiaridad y el hecho de que nos movemos en él de forma espontánea y automática, inmediatamente viene al pensamiento la actividad social y cultural que configura y da lugar a esa familiaridad, o sea, la presencia de nosotros en el mundo. Dicho de otro modo, la singularidad de una cultura, que distingue a una sociedad de ser un producto pasivo de las condiciones naturales, geográficas y climáticas, no es otra cosa que la presencia de un mundo significativo y atravesado por el sentido que se ha vuelto familiar, cotidiano y automático para quienes lo habitan; no en el sentido de que ocupan un espacio vacío, sino que viven inmersos

en redes de familiaridad. La presencia del mundo en nosotros es únicamente *su relación* con la presencia de nosotros en el mundo. La noción de *ethos*, así, muestra este proceso de ida y vuelta, que es la esencia móvil de la vida social como tal.

La consideración anterior permite entender el propósito que Echeverría le adjudica al concepto de *ethos*: servir de puente entre la “crítica de la economía política” y la “crítica de la cultura”. Este objetivo central y primordial no consiste, sin embargo, en simplemente trazar interrelaciones o en encontrar puntos medios entre la economía y la cultura como si fueran dos regiones separadas de la vida social. Esta cuestión decisiva es distinta en este sentido: la economía política de las sociedades está enraizada en las redes significativas de la familiaridad del mundo, mientras que la cultura debe significar y dar sentido a prácticas esenciales de la economía política. Lo que subyace en el fondo del puente entre economía política y cultura, propio del concepto de *ethos*, es la posibilidad de concebir la idea de la civilización desde un punto de vista filosófico.

Para entender a cabalidad la conexión entre *ethos* y civilización –y cómo está en juego en ella el tránsito de doble vía entre economía política y cultura– hay que considerar al *ethos* como una práctica civilizadora, en el sentido de que toda presencia familiar del mundo tiene como objetivo hacer civilizado lo que no es civilizado y hacer vivible lo que no es vivible. La asimilación teórica entre *ethos* y civilización va más allá de la evidencia trivial de que, por ejemplo, la cultura griega –el “*ethos griego*”– es la “civilización griega”. Como práctica civilizatoria que quiere convertir lo que no es familiar en familiar, el *ethos* es también el despliegue irreductible de una contradicción que atraviesa la vida humana: al crear una familiaridad con el mundo, la cultura conduce la vida de los individuos (que es una vida animal) a una forma de vida humana, brindándole modos de expresión cualificada pero, al mismo tiempo, reprimiéndola.

Esta vida de los individuos aparece siempre como un hecho que debe ser integrado en un “mundo de la vida”. Así, la unidad que adquiere el mundo de la vida como mundo de la cultura y de la economía política tiene su raíz en el *ethos* como práctica civilizatoria que convierte lo animal en humano. Si la familiaridad mundana debe llevar a la vida desde un estado puramente animal hacia una forma humana y cualificada, esta familiaridad es necesariamente un mundo de la economía política: convierte las funciones vitales animales, como la satisfacción de las necesidades, en una práctica cultural de la producción de las subsistencias y formas históricas del consumo. Por ello, el mundo de la economía po-

lítica es también, inmediatamente, un mundo cultural: “la reproducción de la vida humana es un proceso en el que la sociedad cuando trabaja, es decir, cuando da al mismo tiempo a las materias primas la forma de producto, cifra un mensaje” (Echeverría, 2000, p. 133). La cultura y la economía política encuentran, de esta forma, su unidad originaria en el hecho de que todo *ethos* es una configuración cultural de la vida.

Sin embargo, no es nueva la conclusión de que la cultura es solo una *vida* cultural existente y que, por ello, no puede abstraerse del trabajo, la producción y las necesidades en su realidad efectiva. Pero el uso que hace Echeverría de ella sí parece ser novedoso en lo que concierne a la caracterización histórica de una “civilización capitalista”. En este punto, Echeverría se enfrenta tanto a las tesis del marxismo ortodoxo como a las del sociólogo alemán Max Weber, consignadas en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Las concepciones ortodoxas del marxismo no pueden aprehender la noción de *ethos* y, por lo tanto, no captan la interacción entre economía política y cultura, al hacer de esta última un efecto pasivo de la producción industrial y la organización de la división del trabajo. Pero frente a la visión “ortodoxa” Weber parece dar un paso al frente: se acerca a la descripción de un *ethos* moderno, cuando traza la relación entre la “ética protestante” y el proceso de revolución de las fuerzas productivas. El mundo capitalista tiene una presencia familiar en nosotros cuando la familiaridad que hemos construido para vivir en él tiene que ver con el ahorro, el consumo y la ética del trabajo. Pero, a su vez, nosotros tenemos presencia en el mundo cuando la ética protestante es una construcción cultural, humana, que acontece únicamente en el seno de la actividad vital desplegada en un marco capitalista de relaciones sociales.

No obstante, según Echeverría, la perspectiva weberiana es solo un “intento insatisfactorio”, principalmente porque no es capaz de recoger el movimiento de doble vía que teje el carácter relacional de la noción de *ethos*. Weber no recoge dicho movimiento porque sella indefectiblemente el capitalismo con el horizonte cultural de la ética protestante y, en consecuencia, ignora que pueden existir otras redes de familiaridad que se entrelazan con la economía política capitalista. El sociólogo alemán tiende a confundir la vida cultural en el capitalismo con la vida cultural para el capitalismo, porque ve una correspondencia estática entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante; no ve un proceso móvil de construcción de sentido y de significación de las prácticas económicas capitalistas desde entramados culturales y herencias históricas diversas:

El encuentro del espíritu del capitalismo, visto como la pura demanda de un comportamiento humano estructuralmente ambicioso, racionalizador y progresista, con la ética protestante, vista como pura oferta de una técnica de comportamiento individual en torno a una autorrepresión productivista y una autosatisfacción sublimada, es claramente una condición necesaria de la organización de la vida civilizada en torno a la acumulación del capital. Pero no cabe duda que el espíritu del capitalismo rebasa su propia presencia en la sola figura de esa demanda, así como es evidente que vivir en y con el capitalismo puede ser algo más que vivir por y para él. (Echeverría, 2000, p. 36)

El espíritu del capitalismo rebasa su propia presencia porque, precisamente, no es una presencia: los comportamientos racionalizadores no tienen una presencia necesaria en todas las sociedades capitalistas, porque este tipo de conductas son solo una forma de asumir y significar las prácticas económicas de la acumulación en un entramado de redes mundanas. Para criticar a Weber, Echeverría se remite permanentemente a la idea según la cual todo *ethos* y toda familiaridad solo pueden llegar a ser entendidos como la familiarización de lo que no es familiar y la construcción de sentido de lo que no tiene sentido: la realidad capitalista de la acumulación no puede aparecer como “espíritu”, es decir, como una realidad intelectual uniformemente dada donde se hallan las relaciones capitalistas de la producción, sino que, por el contrario, toda realidad intelectual, espiritual y cultural de la modernidad capitalista es el resultado de una familiarización con el “hecho capitalista”, que por su propia naturaleza no es familiar. En resumidas cuentas, la crítica de Echeverría a Weber es que este asimila acríticamente la acumulación con la ética protestante porque no capta el carácter no familiar del “hecho capitalista”, es decir, de la acumulación como práctica social que en sí misma carece de sentido.

¿Por qué Echeverría le otorga a la acumulación capitalista el estatus de algo radicalmente extraño, es decir, de lo que no tiene sentido y debe ser familiarizado? El autor parece cultivar su respuesta en Marx: la acumulación capitalista es la contradicción de la acumulación capitalista, y es esta contradicción la que debe ser significada e integrada en el mundo de la vida. Echeverría interpreta esta contradicción como la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio. En su propio trabajo “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” (1995a), Echeverría sostiene que esta contradicción debe interpretarse como la subordinación (subsunción)

del mismo proceso de socialización de los individuos (no solo del tiempo de trabajo de los obreros) al proceso de producción de valor capitalista:

La hipótesis que intenta explicar las características de la vida económica moderna mediante la definición de su estructura como un hecho dual y contradictorio; como el resultado de la unificación forzada, aunque históricamente necesaria, mediante la cual un proceso formal de producción de plusvalor y acumulación de capital (es decir, el estrato de existencia abstracto de esa vida económica como “formación [*Bildung*] de valor”) subsume o subordina a un proceso real de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social (es decir, al estrato de existencia concreto de esa vida económica como formación [*Bildung*] de riqueza). (Echeverría, 1995a, p. 142)

Cuando la vida social (el trabajo, el disfrute de los valores de uso y el proceso de socialización) necesita convertirse en riqueza y valorizarse, se vuelve valor de cambio y puede así ser sacrificada en pos de un valor de cambio superior. Todo esto se hace bajo la lógica de un concepto de eficiencia, que se basa en hacer intercambiable la propia vida con cualquier otra mercancía. Lo que es extraño, contradictorio y debe ser integrado es el hecho de vivir una vida que se niega permanentemente a sí misma, pues es tratada como valor de cambio y mercancía. En este orden de ideas, Echeverría señala que “la realidad capitalista es un hecho histórico inevitable, del que no es posible escapar y que por tanto debe ser integrado en la construcción espontánea del mundo de la vida” (Echeverría, 2000, p. 38).

Esta precisión me permite tomar distancia de algunas lecturas dominantes del pensador ecuatoriano, que intentan ver en sus planteamientos una suerte de primacía de Latinoamérica como lugar de resistencia frente al capitalismo. Por ejemplo, Isaac García Venegas en su libro *Pensar la libertad, Bolívar Echeverría y el ethos barroco* (2000), ha planteado que el ethos barroco, la forma en la que las sociedades latinoamericanas han asimilado la contradicción y el carácter invivible del hecho capitalista, es el único que haría sufrible el sufrimiento capitalista y, por lo tanto, tendría una dimensión privilegiada de la resistencia (García Venegas, 2000, pp. 11-32).

Como lo ha dicho García Venegas frente a otros intérpretes que objetan a Echeverría una reflexión ausente sobre el cambio social o el socialismo –entre ellos Stefan Gandler (2007)–, pueda sostenerse que el ethos barroco permite pensar en una modernidad no capitalista para América Latina.

Sin embargo, la razón que permite hablar de esta posibilidad política no radica en que las sociedades latinoamericanas hagan sufrible el sufrimiento capitalista, mientras otras no. Sobre este punto volveré más adelante.

Así pues, existe un “hecho capitalista”, que es integrado en todas las culturas. Pero esto no significa que para Echeverría el capital determine la historia, las prácticas sociales y culturales de los individuos, sino que la construcción espontánea de la familiaridad del mundo de la vida debe apuntar tanto a la integración de la contradicción capitalista como a la de la vida animal de los individuos en un horizonte significativo. Como debe ser integrado y significado culturalmente, el hecho capitalista no determina la cultura, pero sí constituye algo a lo que toda cultura y todo *ethos* moderno deben enfrentarse. Esta integración tiene para Echeverría cuatro modalidades. La modernidad es, por lo tanto, un fenómeno cuádruple porque pueden identificarse, al menos, cuatro “*ethe*” que buscan integrar la ley del valor abstracto dentro de la vida concreta del valor de uso. En la descripción de estas cuatro formas culturales de la integración de la contradicción capitalista del mundo de la vida, Echeverría usa categorías estéticas como el romanticismo, el realismo, el clasicismo y el barroco.

El primer *ethos* que analiza el autor es el *ethos* “realista”. La familiaridad del mundo realista está atravesada por los cánones de la eficiencia y la productividad. En ese punto, el sentido propio de la vida es vivir para el capital. La contradicción de la acumulación capitalista, de una vida que se realiza en su negación como valor de cambio, es asumida como un reto que exige virtud, disciplina y tesón. El adjetivo “realista” proviene, así, de una familiaridad del mundo que integra lineal y explícitamente la contradicción capitalista como condición del desarrollo de cualquier vida que merece ser vivida. Al integrar plenamente el hecho capitalista y el mundo de la vida hasta llegar a confundirlos, este *ethos* se convierte en una “identificación militante” que hace de la acumulación capitalista la definición esencial de lo que es bueno y deseable para las sociedades.

Por consiguiente, el horizonte de sentido “realista” del mundo de la vida se constituye a través de la integración plena del hecho capitalista como realidad ineludible y como norma fundamental de toda virtud. Este doble carácter del hecho capitalista –como realidad y como norma– se traduce en la doble imposibilidad de un mundo alternativo: este no solo es imposible en sentido fáctico, sino que es indeseable, pues en este caso supondría la llegada del mal por vía de la abolición de las condiciones sociales que permiten a los individuos el desarrollo de su virtud, como

la competencia, el trabajo duro y la acumulación de riqueza. En consecuencia, este *ethos* se llama realista porque su estrategia de significación del hecho capitalista consiste en ponerlo en el pedestal de lo que se considera la realidad dura y objetiva que, al mismo tiempo, debe ser indefectiblemente imitada y asumida por todos. Al definir este *ethos* realista, Echeverría plantea:

Una primera manera de convertir en inmediato y espontáneo el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital [...] A este *ethos* elemental lo podemos llamar realista por su carácter afirmativo no solo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o “realmente existente”, sino, sobre todo, de la imposibilidad de un mundo alternativo. (Echeverría, 2000, p. 38)

El segundo *ethos* es el *ethos* romántico. Al igual que el *ethos* realista, el romántico identifica la vida concreta y la ley del valor, pero invirtiendo el orden de los términos de la subsunción. El *ethos* realista dice que la vida de los individuos y de la colectividad debe ser solo un ejemplo de tesón, esfuerzo, disciplina y virtud económicas, es decir, una vida que vive por y para la acumulación capitalista. Para el *ethos* romántico, que aspira de igual forma al desarrollo económico, la vida de los individuos no debe ser un ejemplo de la virtud implícita de la acumulación capitalista y su contradicción, sino que la acumulación capitalista es el ejemplo de la vida de un pueblo y su desarrollo histórico como nación. El capital hace parte, así, de las grandes iniciativas que son capaces de conducir a un conglomerado de individuos desarticulados a la búsqueda y consecución de un destino común a través del esfuerzo –en este caso, productivo– de la nación.

Como el *ethos* realista, el romántico también asigna una significación al hecho capitalista, cuyo sentido no es otro que el de justificarlo asimilándolo al desarrollo de la vida. El asunto es que lo justifica como parte de las hazañas heroicas que dan sentido pleno y efectivo a la vida de un pueblo. En este *ethos*, “la ‘forma natural’ de la vida, en la figura concreta de un pueblo autoidentificado (un *Volk*), rige como el sujeto que subsume, mientras el capital –que sería figura pasajera, negativa pero necesaria del primero– es la potencia subsumida” (Echeverría, 2008a, p. 7). Asimismo, en una ponencia presentada en el año 2008 en la Universidad de Essen (2008b), Echeverría explica que el *ethos* romántico asimila al pueblo co-

mo una “forma natural de la comunidad [*Naturform der Gemeinschaft*]” (p. 13), que antecede y orienta la acumulación capitalista. Por ello, la subsunción de la vida al capital es, en el fondo, la subsunción al destino histórico y cultural de la comunidad pensada como un dato natural.

El tercer *ethos* es el clásico y a diferencia del realista o romántico, este no hace compatible la vida y el capital, aunque de todas formas tiende a justificar el hecho capitalista a través de la figura del sacrificio como nexo que liga la vida inevitable y trágicamente con la ley del valor. Si tanto el realista como el romántico querían acabar con la contradicción entre capital y vida asimilando plenamente el uno al otro, el *ethos* clásico tiene como punto de partida la irreductibilidad de la experiencia de la contradicción: esta existe y no puede negarse. Pero, aunque no pueda negarse, es inevitable: el hecho capitalista es terrible, pero a su vez necesario.

El *ethos* clásico alienta permanentemente la afirmación nostálgica de una vida concreta y humana que se ha perdido en las leyes de la acumulación del capital, pero que no puede ser recuperada y solo puede apelarse a su realización sacrificial en un sentido trágico. Pero este *ethos* no solo es un dispositivo de denuncia, es, al mismo tiempo, un dispositivo de integración del hecho capitalista en el mundo de la vida: solo se puede pensar nostálgicamente y añorar la vida concreta a través de su tensión permanente, inevitable y sacrificial con la ley del valor capitalista. Si bien la ley supone una perpetua destrucción de la vida humana, es también la condición para añorarla con melancolía, pues por fuera del hecho capitalista, la vida no podría ser añorada. La recensión clásica de la subsunción capitalista permite afirmar al mismo tiempo su incompatibilidad irreductible con la vida y su manifiesta e inevitable necesidad para el mundo social. El *ethos* clásico hace familiar el hecho capitalista como sacrificio.

Por último, Echeverría saca a la luz las líneas fundamentales que tejen el *ethos* barroco. Entre barroco y clasicismo hay una fuerte convergencia: no hay compatibilidad entre vida y capital. Sin embargo, hay también una fuerte distancia que los separa porque el *ethos* barroco no asume la significación de la vida concreta a través de la nostalgia y la integración del hecho capitalista en el mundo por medio del horizonte de sentido del sacrificio. Esta especificidad del *ethos* barroco inaugura un original problema de reflexión, en el que lo barroco no es objeto de certeza ni una definición acabada, sino que es el terreno fértil para la formulación de una pregunta: si el *ethos* barroco se separa del romántico y el realista porque no asimila y no iguala vida y capital pero también del clásico en

tanto no celebra la figura del sacrificio como pivote de la reproducción cultural de la familiaridad con el mundo, la pregunta que surge inmediatamente es ¿cómo el barroco integra el hecho capitalista en el mundo de la vida y sus estructuras significativas de familiaridad? La respuesta a este interrogante exige reconstruir e interpretar las relaciones entre la identidad y dos nociones de lo otro presentes en el pensamiento de Bolívar Echeverría. Al hacerlo, se puede ganar el horizonte conceptual que permite abordar la cuestión crucial de la identidad latinoamericana y su irreductibilidad a una cosmovisión o valores compartidos.

2. Ethos, identidad y los dos sentidos de lo otro

Incluso, desde este punto de vista, la modernidad “europea” se revela como una torpe abstracción, pues en el “viejo continente” subsisten varios tipos de modernidad al mismo tiempo, por lo menos la realista y la romántica. No obstante, para este caso, las reflexiones de Echeverría parecerían ir más allá: “no hay que olvidar, sin embargo, que, aparte de ella [la visión de Europa como modernidad capitalista], ha habido y hay otras Europas ‘perdedoras’, minoritarias, clandestinas o incluso inconscientes, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno” (2008b, p. 14). Así pues, antes que ser un proyecto inacabado –como en Habermas– la modernidad es un campo conflictivo, atravesado por múltiples formas de integrar la contradicción capitalista en el mundo de la vida. Así lo establece Echeverría en su “segunda tesis” de “Modernidad y Capitalismo...”:

Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionabilidad que se inclina ante el mundo “realmente existente”, no solo como ante el mejor (dada su realidad) sino como ante el único mundo posible, y confiar en otra, menos “realista” y oficiosa, que no esté reñida con la libertad. Mostrar que lo que es no tiene más “derecho a ser” que lo que no fue pero pudo ser; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo –más adecuado a las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia– no se han agotado todavía. (1995a, p. 143)

La destrucción de la relación aparentemente inmediata entre Europa y la modernidad tiene la consecuencia de que América Latina no podrá ya ser concebida como una realidad premoderna que debe ser conducida a los linderos de la modernidad para llegar a ser como sus padres europeos. Dado que América Latina ofrece su propia familiaridad respecto al hecho

capitalista –que en Echeverría será, como mostraré en detalle más adelante, el *ethos* barroco–, la modernidad no es un proceso lineal, sino que será la convivencia simultánea y horizontal entre sus distintas modalidades. No obstante, este planteamiento, que puede aparecer como una ventaja y una virtud, puede convertirse en uno de los nodos más problemáticos de la filosofía de Echeverría: no es claro por qué existen únicamente cuatro *ethos*, o dicho de otra manera, por qué solo hay cuatro formas de asumir y familiarizar la contradicción capitalista en el planeta tierra.

Aunque el autor no se compromete del todo a dar detalles geográficos acerca de cada *ethos*, algunos de sus escritos dan a entender que el realismo es propio de las culturas anglosajonas, el romanticismo es cercano al ideal del nacionalismo pangermánico, el clasicismo, que se identifica “por excelencia” con la obra *Los Miserables* de Víctor Hugo, asociaría a algunos países europeos del sur, y el barroco corresponde a América Latina. Si esto es así, ¿qué sucede, por ejemplo, con el continente asiático o africano? ¿Cómo deben caracterizarse y clasificarse los países de Europa del este? La respuesta de intérpretes como Stefan Gandler ha sido acusar a Echeverría de estar poseído por una suerte de espíritu weberiano: los *ethes* serían únicamente tipos ideales que nunca existirían propiamente en la realidad compleja (Gandler, 2007, pp. 456-467).

Frente a esa posible objeción –y frente a la lectura de Gandler– podría señalarse que la obra de Echeverría no pretende hacer una descripción exhaustiva de todas las civilizaciones que han construido su familiaridad en la inserción del hecho capitalista en el mundo de la vida. Por eso, es inadecuado hablar de “tipos ideales”: su diagnóstico cuádruple de la modernidad es esencialmente abierto y no pretende dar por terminado el trabajo. Más bien, su marco conceptual podría ser un suelo fértil para que otras culturas que aparecen como “subordinadas” o “premodernas” rompan, a su propio modo, con el mito de una modernidad asociada exclusivamente a Europa. Echeverría ha señalado que:

Cabe añadir, por lo demás, que ninguna de estas cuatro estrategias civilizatorias elementales que ofrece la modernidad capitalista puede darse efectivamente de manera aislada y menos aún exclusiva. Cada una aparece siempre combinada con las otras, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas construcciones del mundo histórico de la época moderna. (Echeverría, 2000, p. 40)

Sin embargo, lo que posibilita la ruptura con la asociación infundada entre Europa y modernidad tiene consecuencias a la hora de abordar la

cuestión de la identidad en general y la identidad latinoamericana en particular. La implicación de la relación entre la noción de *ethos* y la identidad es que esta no puede concebirse a través de la imagen de una autorreferencia cerrada. No es autorreferencia porque, pensada desde el *ethos*, la identidad pasa siempre por la definición de lo que es otro: debe necesariamente referirse a otro para poder referirse a sí misma, nunca al contrario. Por ello, la identidad no es un dato, ni una condición originaria de las culturas y las formas sociales de vida, es el *resultado* de una relación con lo que es radicalmente extraño, que busca integrarlo y darle sentido en un marco de significados. En trabajos como *Identidad Evanescente*, el propio Echeverría señala explícitamente este punto:

La identidad solo ha sido verdaderamente tal o ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a la otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido justamente el arriesgarse. (Echeverría, 1995b, p. 60)

Esto implica, por ejemplo, que la “identidad latinoamericana” no aparece amenazada por el capitalismo, sino que es un resultado de la construcción de un mundo de la vida específico, en el que el hecho capitalista ha sido más o menos integrado. De aquí que la reflexión de García Veneegas (2000), que aparece al final de su libro y que parece trazar una suerte de oposición entre la pluralidad de las identidades indígenas y el ascenso del neoliberalismo en América Latina, deba ser por lo menos sometida a discusión, pues él parece ignorar el núcleo de la reflexión de Echeverría: que lo otro, lo que no tiene sentido -y no lo propio y lo familiar- es lo que tiene primacía en el concepto de identidad, pues toda identidad se constituye a sí misma en su propio riesgo. Veamos.

La identidad surge cuando lo no familiar es traído al ámbito del sentido de lo familiar, cuando lo extraño es definido e integrado en una perspectiva que lo hace parecer propio. Lo que es distinto, extraño y ajeno no es, así, posterior a la definición de la identidad, sino que aparece siempre como su condición y punto de partida íntimo. La identidad antes que una simple autorepresentación que construye y excluye un otro desde lo propio, es fundamentalmente lo contrario: una representación de lo otro, de las fuerzas naturales, del mundo físico, de la potencia animal y radicalmente insociable de lo humano, del capital, etc., a través de la cual se abre un entramado de familiaridad en el que los individuos

pueden representarse, tener cosmovisiones, referentes, simpatía y aver-
siones con otros seres humanos, etc. En otras palabras, no es que lo otro
y lo extraño se dibuje y se defina sobre lo propio, sino que la familiaridad
significativa, que es la condición básica de cualquier “identidad” grupal,
es un trazado realizado sobre el lienzo de lo que es extraño y ajeno, con
el fin de otorgarle sentido: identidad no es representarse a sí mismo, sino
representar lo que es diferente y ajeno.

En ese orden de ideas, los referentes, cosmovisiones, representacio-
nes y símbolos que son capaces de cerrar a los grupos sobre sí mismos
y hacer que se opongan otros si es el caso, es decir, lo que comúnmente
llamamos “identidad”, no existe sin la construcción de un entramado
familiar que da sentido a lo que no tiene sentido. La construcción de la
identidad busca llevar el sinsentido al ámbito del sentido. Toda identi-
dad parte de la extrañeza, de su intento por aprehenderla y reconocer-
la en lo propio; lo otro es, entonces, el combustible de la identidad. En
Echeverría, lo otro tiene primacía, porque toda identidad se construye
en la definición e incorporación de lo extraño.

Si Marco Aurelio García Barrios (2012) le ha dado primacía a la metá-
fora del cultivo para entender la noción de cultura e identidad en Eche-
verría, en tanto la cultura sería el “cultivo de la identidad” (p. 37), debe
agregarse que todo cultivo se da en el trato de una tierra que, en primera
instancia, no está surcada ni reconocería la mano del hombre. Así pues,
el terreno en donde se cultiva la identidad es lo extraño, lo hostil y lo
que no tiene sentido. Cultivo sería no solo sinónimo de cuidado y dispo-
sición permanente, sino también de incorporar lo que no tiene sentido
al sentido y del proceso de sobre-escritura que se halla implícito en ese
mismo movimiento. Por lo tanto, esta idea permite distinguir dos sen-
tidos de lo otro en las reflexiones de Echeverría. Hay un otro radical,
que persiste en el nivel de lo que no tiene sentido y es absolutamente
extraño a lo familiar. A pesar de que este otro es extraño, es necesario
para construir un marco de familiaridad mundana. Llamaré “otredad” a
este primer sentido de lo otro. Hay, entonces, una relación indisociable e
irreductible entre identidad y otredad, en el sentido de que la última es
la condición y el combustible de la primera.

Pero hay un segundo sentido de lo que significa lo otro. Una vez que
un marco de familiaridad se asienta de forma relativamente estable en
una cultura y en una forma de vida social, existen coordenadas simbó-
licas y materiales que definen lo que es propio y extraño. En este caso,
lo otro es construido por la identidad, ya que surge como contraste de

lo que es propio. Quiero denominar “alteridad” a este segundo sentido. Se trata de un sentido de lo otro que siempre es pensado, caracterizado o imaginado desde el telón de fondo de lo propio: el otro definido desde el horizonte de una identidad específica. Para poner de manifiesto la distinción en una frase: la otredad es el combustible de la identidad y la alteridad es el resultado de una definición identitaria.

Soy consciente de que proponer esta distinción en la obra de Echeverría puede resultar artificioso. Sin embargo, puedo decir dos cosas al respecto. La primera, es que esta distinción no corresponde al modelo de la *distinguo* aristotélica y medieval, es decir, al hábito del pensamiento que fuerza distinciones y separaciones donde reina una relación y su despliegue efectivo. Los dos sentidos de lo otro no corresponden a esferas o regiones separadas de la vida social, sino que su existencia es dinámica, móvil y relacional. Se trata, por ende, de una triada circular de conceptos que siempre aparecen y viven el uno junto al otro, y no una separación de contenidos. La otredad, el otro radical, solo existe en el seno de la vida social como algo que debe ser integrado y familiarizado permanentemente. La identidad es este proceso de familiarización e integración de la otredad que definiendo coordenadas de lo que es propio y cercano, define, al mismo tiempo, lo que es distinto y extraño. Los tres conceptos aparecen siempre juntos en un movimiento y son solo concreciones específicas de una relación que los alberga. Esta relación es la vida en movimiento que, como *ethos*, define conceptualmente el sentido del devenir de las culturas.

La segunda, es que apelar a los conceptos de otredad y alteridad, en el sentido mencionado, resulta útil para abordar el problema de la identidad latinoamericana y mostrar por qué para Echeverría la identidad no debe asimilarse a una cosmovisión, a un significante o a una serie de valores o sentidos compartidos por los habitantes del “continente”. De este modo, en lo que viene quiero mostrar la pertinencia de mi interpretación para relacionar el pensamiento de Echeverría con la cuestión de la identidad latinoamericana. Procedo a analizar cómo pueden verse y entenderse la otredad y la alteridad en los *ethos* realista, romántico y clásico para, posteriormente, concentrarme de forma relativamente exhaustiva en el *ethos* barroco que define la identidad latinoamericana (como proceso y no como cosmovisión).

La integración del hecho capitalista que tiene lugar en el *ethos* realista asume la ley del valor como lo que es más propio de la vida; en su significación realista, vida y capital coinciden plenamente. La familiaridad

construida en el *ethos* realista asimila vida y capital en el horizonte del comportamiento racionalizador y maximizador como sentido orientador de las prácticas sociales. De aquí que lo improductivo, lo irracional y lo ineficaz sean definidos como lo extraño y lo ajeno frente a lo supuestamente real e inevitable, que define las coordenadas íntimas de la identidad realista. En el *ethos* realista, lo que he llamado la otredad (o sea, el otro en un sentido radical que para todos los casos se trata del hecho capitalista) se convierte en el referente de sentido que articula toda identidad. Así, los comportamientos que no incorporan la ley del valor como su máxima rectora y su sentido ulterior son la alteridad de este *ethos*.

La forma en que se definen identidad y alteridad en este contexto está atada a un horizonte temporal, que es la concepción capitalista del tiempo. Se trata, por lo tanto, de “traducir las demandas de la productividad capitalista –concentradas en la exigencia de sacrificar el ahora del valor de uso en provecho del mañana de la valorización del valor mercantil– al plano de la técnica de autodisciplinamiento individual” (Echeverría, 2000, p. 41). De esta forma, la alteridad, es decir, el otro definido desde la perspectiva realista, se traslada al propio individuo, a sus necesidades concretas y a sus aspiraciones no mercantilizadas que no generan valor de cambio, pero, principalmente, a la forma en que el individuo experimenta el tiempo y puede llegar a pensarlo y manejarlo desde la trama de la eficiencia: la alteridad es la parte “improductiva” de uno mismo que siempre debe ser disciplinada en pos de un placer y una aspiración superior, cuya superioridad debe ser medida en términos del valor de cambio.

La peculiar y obstinada preferencia por el “futuro” por encima del tiempo “presente”, propia de la mentalidad realista en la que una vida de sufrimiento para la riqueza es la única vida tenida como posible y deseable, no es otra cosa que el reflejo de la subsunción del valor de uso en el valor de cambio como objetivo sagrado de la existencia humana individual y colectiva. Individual, en la imagen de la persona capaz de ver modestamente en sus penurias un despliegue deseado de eficiencia pura; colectiva, en el deseo de una sociedad capaz de sacrificar incluso el ejercicio de sus derechos mínimos y sociales para mantener ciegamente la producción incesante de ganancias, incluso por encima de la producción de bienestar efectivo para sus ciudadanos. El *ethos* realista no solo define una alteridad, tratándose en este caso del entramado vital, singular e individual del valor de uso, sino que también puntualiza la forma en que esta alteridad debe ser tratada: la disciplina como auto-represión.

En el caso romántico, lo otro en un sentido radical se integra en el mundo de la vida pero no se asume en la plenitud de sus vicisitudes y características estrictamente económicas y racionalizadoras. La familiaridad romántica con el mundo da sentido a las prácticas sociales de la acumulación capitalista a través de las grandes hazañas del pueblo y de la nación. El horizonte romántico ve precisamente en el individualismo del *ethos* realista, un comportamiento extraño y distinto a sus significaciones: desde ese punto de vista, el realismo es entendido como el culto desmedido a las acciones individuales que ignora su trasfondo colectivo inherente y que desconoce también la magnificencia de la vida del pueblo y de la nación a la que debe apuntar toda acción individual, de modo que reduce el tejido colectivo a la acción vulgar del mercachifle inglés.

El realismo es la alteridad para el romanticismo: ese individualismo torpe y exacerbado es una flagrante amenaza que destruye la naturalidad de las comunidades culturales y su expresión espontánea en el espíritu de la empresa como espíritu de un pueblo. Cuando el *ethos* romántico conjunta vida y capital en el horizonte de la vida del pueblo como entramado superior, el propio capital queda integrado en la vida pero a través de una nueva semántica, cuyas líneas no son los óptimos económicos del comportamiento racionalizador individual, sino una nueva auto-representación: la perfección y la excelencia de un proyecto colectivo de la nación. La identidad romántica es la comunidad entendida como una forma natural que posee en sí misma una esencia cultural que debe desplegarse en una “aventura”. En sus lindes, la alteridad no es necesariamente la acumulación capitalista sino el *ethos* que no es capaz de entender el orden adecuado de la subsunción de los términos, ni el sentido ulterior que tiene la acumulación, según el cual “el infierno capitalista no dejaría de ser un momento del milagro que es en sí misma la Creación” (Echeverría, 2000, p. 39). La alteridad definida por el romántico se refiere a las comunidades que sacrifican la cultura nacional y la identidad del pueblo por motivos económicos, que sin ninguna orientación nacional, resultan ser profundamente obscenos y superfluos.

En el terreno del clasicismo, la distinción entre la otredad y la alteridad opera de forma distinta. El cambio decisivo está en que en la modalidad clásica la integración del hecho capitalista no asimila la ley del valor capitalista a la vida como tal. Vimos que para el *ethos* realista y romántico la acumulación capitalista define la identidad como auto-represión individual o como destino histórico de la nación y la comunidad

natural, ahora, en el *ethos* clásico, el hecho capitalista permanece en un peculiar estatus de alteridad¹ y no coincide con la identidad del horizonte cultural que lo abraza y lo significa. En este *ethos*, el hecho capitalista es significado como lo otro pero a través de su aceptación *resignada y sacrificial*. Esta peculiaridad de la alteridad clásica está indefectiblemente ligada con una noción de la identidad atravesada por la nostalgia. Lo propio en el clasicismo es una vitalidad perdida, lo que hace que el horizonte de la identidad sea la añoranza nostálgica de esa vida y la estructura sacrificial que la anuda con el capital.

Así, la identidad, la familiaridad del mundo clásico es una estructura sacrificial que relaciona capital y vida. Es la idea de sacrificio la que determina que la acumulación es una alteridad, o sea, algo distinto y diferente a la vida que está siendo sacrificada; pero también determina que la vida solo puede entenderse y asumirse como una vida en constante y permanente sacrificio, por lo que identidad es sinónimo de añoranza y nostalgia de una vida que no era sacrificada al valor de cambio. Sin sacrificio no hay nostalgia posible, y la nostalgia es aquí el pivote de la resignación.

Pero esta resignación, que es el sello distintivo de la identidad clásica, no es del todo un terreno fértil para una integración plena del hecho capitalista en la familiaridad del mundo de la vida. Aunque ningún *ethos* puede lograr exitosamente una integración plena de la acumulación en las redes de la familiaridad mundana, el *ethos* clásico presenta la peculiaridad de oponer la vida permanentemente a sí misma, como resultado paradójico de haber dotado de sentido al hecho capitalista por medio de la imagen del sacrificio. La razón de aquella oposición está en que el clasicismo afirma a la vida tanto como valor de uso y como valor de cambio bajo la figura de una condena: en tanto valor de uso, la vida está condenada a vivir sacrificialmente como valor de cambio. El clasicismo asume la contradicción de la acumulación capitalista como tal, porque la vida no es compatible con su forma de ser capitalista, pero también la asume como condena irremediable. Esto implica que a diferencia del realismo y el *ethos* romántico, el clasicismo es una *identidad paradójica*: la vida es

¹ Califico de especial y peculiar el estatus de alteridad que tiene el hecho capitalista en el *ethos* romántico porque si bien la acumulación es vista, entendida e incluso calificada como algo extraño, el espíritu clásico es el espíritu de la resignación: aquí, el hecho capitalista es definido como diferente a la vida concreta del valor de uso, pero no se trata de algo que deba combatirse.

a la vez parte de lo propio (del valor de uso) y parte de la alteridad (del valor de cambio y la acumulación capitalista).

La paradoja del mundo clásico permite entender el lugar que tiene el *ethos* barroco en la reflexión de Echeverría. Esta misma paradoja está presente en el barroco, pero a diferencia del clásico, este no asimila la paradoja como condena, sino que la asume abiertamente como “reverberación de las formas”. En la forma en que el barroco asume la paradoja del clasicismo encontraremos los ejes fundamentales de la reflexión de Echeverría sobre la cuestión de la identidad latinoamericana, como se verá a continuación.

3. Barroco y América Latina

La expresión “reverberación de las formas”, usada frecuentemente por Echeverría, no es del todo ilegítima para hablar del barroco, pero podría crear muchas prevenciones a la hora de hablar de América Latina. La arquitectura barroca, por ejemplo, reverbera las formas cuando en sus construcciones suelen existir ventanas dentro de otras ventanas y hay presencia de formas ovaladas, esféricas, cuadradas, arqueadas y rectangulares en el fragmento de una misma fachada. En el barroco la forma, y su exageración son un fin en sí mismo en el entramado de la sobrerepresentación. Pero barroco ha sido también la designación despectiva para referirse a América Latina, proferida desde el *ethos* realista, en donde barroco es el estilo de vida de personas improductivas y mediocres que solo les queda el modesto consuelo de vivir de las apariencias y de la tropicalización de las maneras y costumbres. Así, frente a lo anterior, lo que interesa a Echeverría es encontrar una “dramaticidad propia” del barroco que implica romper con el estereotipo que le da una definición negativa y peyorativa como ausencia de realismo. De forma constante, el filósofo ecuatoriano se previene de una interpretación inauténtica del concepto de barroco:

Sustantivar la singularidad de los latinoamericanos, folclorizándolos alegremente como “barrocos”, “realistas mágicos”, etcétera, es invitarlos a asumir, y además con cierto dudoso orgullo, los viejos calificativos que el discurso proveniente de las otras modalidades del *ethos* moderno ha empleado desde siempre para relegar al *ethos* barroco al no-mundo de la pre-modernidad y para cubrir así el trabajo de integración, deformación y refuncionalización de sus peculiaridades con el que estas modalidades se han impuesto sobre el barroco. (Echeverría, 2000, p. 48)

Para tomar distancia de la noción inauténtica del barroco, Echeverría reflexiona ampliamente sobre la relación entre identidad, otredad y alteridad en el *ethos* barroco, basándose en las experiencias del mestizaje de los siglos XVII y XVIII en América Latina. Así, el juego y la reverberación de las formas característico del Barroco no responde a la improductividad de las latitudes tropicales, que cambia la realidad (el hecho capitalista asumido en la figura del comportamiento racionalizador) por la mera apariencia elaborada festivamente por los seres mediocres que no se adaptan al ritmo regular del trabajo y la producción. El barroco, según Echeverría, es una respuesta al arte clásico y, por consiguiente, también al *ethos* clásico. En términos generales, el barroco parte de un diagnóstico del agotamiento del marco clásico. Uno de sus principales cometidos y objetivos es el de potenciar el sentido de lo clásico, que consiste en afirmar la vitalidad.

Sin embargo, al pretender potenciar el sentido clásico, el barroco aporta una especificidad dramática irreductible al canon clásico y su carácter sacrificial, por lo que no se trata simplemente de su extensión pasiva. Y esta especificidad barroca es, según Echeverría, “vertiginosa”: el canon clásico al querer ser revivido por el barroco queda sometido a una permanente reverberación de las formas, a su juego infinito. La forma deja de ser canon para abrazar la constelación del vértigo. De este modo, lo que queda en el barroco no es ni siquiera un canon clásico renovado y revitalizado, sino el vacío de la forma por la forma que produce vértigo:

Su trabajo [el del barroco] no es ya solo con el canon y mediante él, sino a través y sobre él; un trabajo que solo es capaz de despertar la dramaticidad clásica en la medida en que él mismo, en un segundo nivel, le pone una dramaticidad propia. El arte barroco encuentra así lo que buscaba: la necesidad del canon tradicional, pero confundida con la suya, contingente, que él pone de su parte y que incluso es tal vez la única que existe realmente. Puede decirse que el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no está llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío. (Echeverría, 2000, p. 46)

El tránsito del clásico al barroco puede entenderse en América Latina, si consideramos que el proyecto español de civilización en la colonia puede ser definido como un *ethos* clásico que buscaba integrar un naciente hecho capitalista al horizonte de sentido de la fe cristiana. A diferencia del *ethos* realista, el clásico español no asimiló con plenitud

la acumulación en una nueva ética religiosa (protestante) del trabajo, que propendía a la maximización productiva como espacio terrenal de la salvación celestial. Esta integración es clásica y no realista porque, en efecto, siempre mantuvo la incompatibilidad entre la fe y los nuevos acontecimientos históricos que deshacían el sentido medieval, cristiano y teocéntrico de la vida social.

La actitud, quizá políticamente reaccionaria, que ve en la modernidad solo el ascenso de ese paganismo economicista que destruye los preceptos cristianos de la vida social, es también en el fondo la afirmación de la incompatibilidad entre vida y capital. Las coincidencias críticas que el marxismo y el pensamiento conservador tienen en este punto no son gratuitas y han sido ya resaltadas. Pero más allá del manto antiliberal que hasta cierto punto cobija al pensamiento crítico y al pensamiento conservador, la tensión entre el hecho capitalista naciente y la vida humana basada en la fe estaba presente en el marco de significaciones de algunos de los españoles que llegaban al *nuevo mundo*.

En efecto, la llegada a un nuevo mundo hizo que ellos tomaran bastante en serio la idea de novedad y utopía que representaba América en su proyecto de modernidad católica, es decir, de la integración de la acumulación en un marco donde los preceptos cristianos tuvieran su merecida primacía. El viejo mundo era caduco, corrupto y sus estructuras oxidadas no permitirían jamás realizar el cometido de una integración del capitalismo naciente en la fe cristiana, sin que esta renunciara a su propio carácter y se abriera al mundo del comercio y al sentido económico de la existencia humana, como había sucedido con la fe protestante. América era, sin duda, la oportunidad de un nuevo comienzo, “utópico” e “histérico” al mismo tiempo (Echeverría, 2000, p. 50), en donde la naturaleza virgen (incluida la de los habitantes “naturales” precolombinos) podía ser maleada y alterada con métodos crueles o benignos para tener una oportunidad de comenzar de ceros. La evangelización en su concepción jesuita que tuvo un fuerte protagonismo en el siglo XVI fue el conjunto de operaciones y prácticas sociales que intentaron y tuvieron la intención de construir esta utopía, de dar lugar a un nuevo mundo en el nuevo mundo: una modernidad revitalizadora de la fe.

Sin embargo, a medida que avanzaba la colonización, el proyecto civilizatorio que anudaba el nuevo mundo con una modernidad subordinada a la fe católica va perdiendo fuerza y rumbo. El desarrollo de la colonia no trajo consigo que España se embarcara en una nueva modernidad posible, sino que profundizó la distinción entre metrópoli y periferia.

Como parte de la periferia, los españoles americanos iban a tener un lazo debilitado con su madre patria. Lo que unía a España con sus colonias en el nuevo continente, era esa realidad económica, que se desenvolvía en una zona gris entre el comercio y el saqueo, y no un proyecto común de rehabilitación de la fe. Pero si el proyecto y la cosmovisión de una fe católica omnipresente capaz de subsumir el capitalismo naciente iban perdiendo fuerza, no era diferente para las referencias significativas originarias de las culturas indígenas o afro que carecían de vigor a medida que las nuevas prácticas sociales no servían de sustento a su concepción del mundo: los indígenas y los esclavos negros dependían ahora de las nuevas instituciones religiosas para mantenerse con vida.

En este escenario hay, entonces, una relativa predominancia del marco cultural español, aunque el proyecto matriz de su *ethos* estaba ya desgastado y perdía vigencia, ya que el comercio daba forma a las relaciones entre España y América. Esta situación peculiar fue el caldo de cultivo para el nacimiento de un nuevo drama que reemplaza el viejo propósito de una modernidad consecuente con la fe y que imposibilita la afirmación del horizonte de sentido de la vida indígena en su forma pura: se trata del drama del “mestizaje civilizatorio y cultural” (Echeverría, 2000, p. 51).

Cuando Echeverría se refiere al “mestizaje” no toma partida por el modelo ingenuo (multicultural) en el que las razas crean una nueva raza combinando sus rasgos físicos y culturales, o dan cabida a un espacio de convivencia pacífica de la pluralidad de las diferencias. El mestizaje no tiene su correspondencia en una metáfora cromática de la combinación de los colores que da lugar al arcoíris de un ser latinoamericano que representa una unidad en la diversidad ni a un nuevo color predominante que los alberga a todos. Toda práctica de mestizaje conlleva la integración forzada y violenta de un código de civilización en otro dominante. Antes que estar cerca del arcoíris, el mestizaje colinda ambiguamente con el *apartheid*. Pero tampoco se trata de pensar en un monstruo devorador con maldad inconmensurable. Detrás de toda práctica colonizadora y violenta sucede algo con el código de sentido dominante que pretende subsumir a los otros: el código se altera esencialmente en su intento de subsunción y de integración de lo que le aparece como diferente. Ni la idea de un intercambio pacífico ni la de un monstruo impositivo que no deja nada vivo tras la conquista corresponden al mestizaje. Echeverría excluye ambas opciones abstractas y simplificadas. La pertinencia analítica de la noción de barroco está en que no perfila un acceso al problema de la identidad latinoamericana a través de una hermandad de los mes-

tizos que se concreta en su integración cultural o política de la “Patria Grande”, ni la de un eurocentrismo avasallador que supone un carácter europeo petrificado y homogéneo que se impuso mágica e integralmente sin ninguna modificación ni alteración en el curso de cinco siglos.

Luis Arizmendi, en su aporte al libro *Bolívar Echeverría: trascendencia para América Latina* (2014), muestra con claridad esta topología del Barroco con respecto al problema indígena: los indígenas han resistido, pues han intentado conservarse hasta el siglo XXI, pero su resistencia es también cómplice con el capital (pp. 68-70). Como ya lo señaló Armando Bartra (2014), el barroco no es en sí mismo un *ethos* revolucionario y no debe adjudicársele esa pretensión a Echeverría (p. 210). Lo que busca Echeverría no es hacer de América Latina la alternativa al capitalismo, sino brindar herramientas para pensar esa alternativa en el contexto latinoamericano. Así caracteriza el propio Echeverría la topología del *ethos* barroco con estas palabras:

Inadecuado y desgastado, el esquema civilizatorio europeo era de todos modos el único que sobrevivía en la organización de la vida cotidiana. El otro, el que fue vencido por él en la dimensión productivista de la existencia social, pese a no haber sido aniquilado ni sustituido, no estaba ya en condiciones de disputarle esa supremacía; debió no solo aceptarlo como única garantía de la una vida social civilizada, sino ir en su ayuda, confundiéndose con él y reconstituyéndolo, con el fin de mantener su vigencia amenazada. (Echeverría, 2000, p. 53)

Así, la relación entre los códigos de civilización estaba antecedida por un problema irreductible: ni los códigos dominantes de civilización (españoles) ni los dominados (indígenas o negros) podían apelar a formas puras de su concreción cultural. Los conquistadores tenían un lazo débil con España, por lo que el proyecto de crear una nueva civilización española perdía cada vez más sentido; los conquistados y esclavizados buscaban sobrevivir y esta supervivencia implicaba para ellos abandonar también el proyecto de una recuperación pura y transparente de sus códigos culturales.

Lo irreducible de la situación histórica del siglo XVII es que hay una evanescencia fundamental de las condiciones ontológicas que permiten la construcción de dualismos y, por lo tanto, se hace difícil tomar una decisión que marque el límite claro entre la identidad y la alteridad: “en la vida cotidiana del siglo XVII, el siglo de la transición suspendida, el acto de elegir resulta especialmente problemático” (Echeverría, 2000,

p. 174) porque los universos de sentido de los polos que conviven en el *apartheid* colonial no son capaces, por sí mismos, de brindar una familiaridad mundana en la situación inédita de la colonización americana. En otros términos: el dualismo entre el proyecto clásico de una modernidad atada a la fe y un proyecto subalterno de imponer las formas de vida precolombinas a toda la sociedad no era viable para ninguna de las partes, ya que ambas se vieron forzadas a renunciar a las formas puras de sus concepciones del mundo. Ello no significa, en este sentido, que Latinoamérica sea el producto de un consenso razonable entre partes que abandonan sus posturas extremas. El punto es que en el siglo XVII la guerra y el conflicto entre horizontes de sentido que conviven en el *apartheid* no se da en el marco de una oposición pura entre un sí y un no, entre un nosotros y un ustedes, o para decirlo de forma más precisa, entre identidad y alteridad. El intercambio violento entre los códigos de civilización se apoya en un juego de reverberación de las formas que rompe las fronteras de los dualismos transformando el sí en no y la identidad en alteridad.

Las prácticas del sincretismo religioso que hicieron algunos grupos indígenas para sobrevivir son una muestra del juego barroco. Los indígenas no opusieron sus deidades de forma pura al horizonte de la fe cristiana. Tampoco entraron en razón y comprendieron las bondades del evangelio y la salvación. Lo que hicieron fue jugar con las formas del rito cristiano para transformar sus propios códigos culturales en códigos aceptados por la visión dominante española. Interpretadas –no sin resistencias– como un éxito en la integración de los pueblos “naturales” en el mundo español, los conquistadores aceptaron estas transformaciones del rito cristiano a manos de los indígenas y los esclavos. Los conquistadores también entran al juego de las formas. El drama del mestizaje es, por tanto, un drama barroco.

En su definición elemental –y también más compleja– el comportamiento barroco consiste en “rebelarse y someterse al mismo tiempo” (Echeverría, 2000, p. 57). El comportamiento barroco es rebelde, es resistencia, porque altera esencialmente el código dominante clásico: al separar la forma del canon y jugar con ella, descentra su referente original y lo vuelve laxo. Pero también es un comportamiento de sometimiento, ya que no busca la destrucción total del código dominante. No hay sometimiento porque no hay integración plena y la pretensión de integrar los pueblos naturales en el proyecto de la modernidad católica desarrolla un nuevo drama irreductible a su acepción clasicista. Tampoco hay pura

rebeldía porque no hay antagonismo. Frente a la dualidad de rebeldía y sometimiento aparece siempre el juego, cuya especificidad consiste en deshacer las fronteras.

Como entramado de fronteras difuminadas mediante el juego, el barroco resulta ser una “opción de elección por el tercero excluido” (Echeverría, 2000, p. 60), pues representa en sí mismo la inestabilidad de un mundo que no puede trazar una clara frontera entre identidad y alteridad. La clave barroca consiste en trascender el conflicto entre polos de civilización en el juego de las formas, sin eliminarlo, porque este juego no es otra cosa que el campo lúdico y estético de la realización del conflicto. El juego no elimina el conflicto porque no es consenso, pero no es la expresión brutalmente fáctica del conflicto como pura violencia física. El juego y el barroco están más allá tanto del consenso como la violencia, el barroco es una modalidad de la realización del conflicto, que lo suspende y lo trasciende (no lo elimina) como juego de formas, en donde la identidad no puede afirmarse sin ser sustancialmente perturbada en su mismidad por la alteridad.

Si el barroco aparece como un juego que suspende las oposiciones, la alteridad y su relación con la identidad no será el encuentro entre campos contrarios que ya están definidos de antemano. No porque exista una gran identidad capaz de albergar las disputas y disolver de ese modo la diferencia entre identidad y alteridad haciendo de todo lo que existe un caso más de un régimen identitario de sentido. Hay conflicto entre polos, si se quiere, entre identidades y referentes de sentido, pero el escenario en el que se realiza posee una dramaticidad irreductible en donde la identidad se convierte en la alteridad y viceversa, a través del juego de las formas. Lo otro –en el sentido de la alteridad– es “desrealizado y trascendido” (Echeverría, 2000, p. 118) no para ser idéntico a la identidad sino para ser descentrado de su referente original y revestido con una nueva semántica que transforma y descentra también al polo identitario.

Al enfrentarse en una escena barroca, los horizontes de sentido se enfrentan en la *apariencia* de no oponerse los unos a los otros, de un permanente tránsito en el que lo propio, al jugar con el otro reducido a su forma, parece transitar y saltar entre el nosotros y el ustedes. Pero “apariencia” no tiene una connotación despectiva en Echeverría. No se trata de una apariencia que oculta el conflicto que pretende realizar. La apariencia –la “estetización”– que proviene del corazón del *ethos* barroco y que se afirma como su peculiaridad más propia, es el significado que se le asigna al conflicto. La estetización no oculta el conflicto sino que

permite su integración particular en el mundo de la vida. Se trata de la forma en la que el barroco construye un mundo con sentido, un mundo vivible. El mestizaje es una estrategia estética de integración de la alteridad –y también del hecho capitalista como otredad– en los múltiples mundos de la vida que conforman la realidad latinoamericana. Esta integración, al consistir en un vacío juego de las formas, evapora la fuerza de los horizontes de sentido que permite hacer una oposición entre lo propio y lo ajeno, entre identidad y alteridad.

Para el caso del *ethos* barroco, Echeverría traza de forma decisiva una similitud entre la relación identidad alteridad con la relación identidad otredad. La relación latinoamericana con el hecho capitalista es estética: el hecho capitalista en el mundo barroco está integrado conflictivamente, pero a través de la apariencia de una ausencia de oposición entre capital y vida. La potencia de la estetización consiste en que ella en sí misma es una realización y una afirmación del conflicto entre la ley del valor y la vida concreta del valor de uso. El juego de las formas no oculta ni esconde el conflicto, sino que es un modo de su realización efectiva, en la que tanto los códigos civilizatorios del hecho capitalista intentan imponerse, como los códigos de la vida concreta que buscan también ejercer acciones de resistencia. La supervivencia de ambos códigos pasa por su teatralización frente al otro, por reducirlo a sus formas y jugar con ellas para simular la apariencia de una integración y forzar una transformación esencial en el horizonte de sentido ajeno, con el fin de que acepte ese juego de formas como una integración total, exitosa y efectiva.

En consecuencia, en los lindes del *ethos* barroco, los dos sentidos de lo otro –la otredad y la alteridad– son asumidos de forma teatral, son reducidos a sus formas, para crear un escenario dramático en el que no hay ninguna oposición entre códigos de sentido en apariencia. Pero el teatro barroco sigue siendo en sí mismo la realización del conflicto y no su supresión como vida suficiente y racional (realismo), como hazaña heroica de la nación (romanticismo) o como sacrificio inexpugnable (clasicismo).

Es en este sentido en el que el *ethos* barroco, como noción, no se compromete con la afirmación sustancial de una identidad latinoamericana. Lo que parece ser una identidad latinoamericana mestiza o multicultural es el teatro barroco del juego de las formas. Pero este no es un escenario en donde las partes y los actores tienen roles predeterminados y asignados por un único libreto, que sería una esencia latinoamericana. Es, más bien, un teatro heterogéneo y esencialmente paradójico en donde conviven libretos contrarios en una misma obra: cada actor, antes que

un papel definido por un libreto, tiene su propio libreto de la obra e interpretando su propio papel parece también estar interpretando el papel asignado por el libreto del otro actor. Este teatro reverbera las formas: produce un eco de las mismas en el código del otro. No hay identidad sustancial, sino identidades duplicadas o triplicadas, en todo caso, reverberadas: en el teatro en el que se encuentran los múltiples libretos, la obra esencial es que cada uno *parece* estar jugando el rol asignado por el libreto del otro, a condición de que el otro *juegue* (en el sentido de juego de las formas) el rol asignado por el libreto propio.

Más aún, el perfil específico del drama barroco no solo no se compromete con una identidad sustancial latinoamericana, sino que la disuelve. Compartir una realidad social y un *modus operandi* en la construcción de las identidades, que vendría a ser el barroco, no significa que exista una única autorepresentación de América Latina capaz de dotar de un espacio común a los individuos y culturas que la conforman. El drama barroco del mestizaje, si disuelve una identidad latinoamericana, deshace también el problema de la existencia de la alteridad, del otro no-latinoamericano a lo que se debe contraponer la identidad propia. En el barroco, la alteridad, solo existe y es significada en el juego de las formas, lo que involucra que ese otro no está puesto en el pedestal de una oposición con la identidad propia, sino en el ámbito abierto del juego permanente de las formas. Lo mismo sucede con la otredad, lo radicalmente otro, es decir, el hecho capitalista: no se integra ni se afirma como diferente, sino que queda “trascendido” en la teatralidad barroca.

El planteamiento de que el barroco impide la construcción de dualismos por medio de la estetización y el desvanecimiento de las condiciones ontológicas que permiten afirmarlos y reproducirlos, rebate la idea de que hay algo propio y algo distinto en sentido estricto. Tanto lo propio como lo distinto tienen existencia efectiva dentro del juego teatral y heterogéneo de sus formas que supera su oposición en apariencia. El barroco desustancializa la oposición entre identidad y alteridad, entre identidad y otredad para acoger una figura de la teatralidad diversa, que no debe ser comprendida como una coexistencia y convivencia multicultural, sino como ese mestizaje violento, cercano al *apartheid*, en el que los códigos civilizatorios heterogéneos que están en disputa se asimilan los unos a los otros en un juego de apariencias que no destruye el conflicto sino que lo potencia y lo reproduce.

La emergencia de una modernidad no capitalista es una de las potencialidades que Echeverría encuentra en el *ethos* barroco: la integración

del hecho capitalista en el mundo de la vida no está zanjada por una sola figura, sino que al ser reelaborada permanentemente como reverberación de las formas, se trata siempre de una integración incompleta que potencia y reedita el conflicto entre capital y vida. La inexistencia de una identidad sustancial latinoamericana se conjuga, en estos términos, con el posible proyecto político de una modernidad alternativa, no capitalista.

El tránsito entre el momento de la “teatralización” del capital y la superación, entre el conflicto del capital y la vida que define el contenido de una modernidad no capitalista, se encuentra en relativo suspenso en la obra de Echeverría. Sin embargo, su mérito consiste en haber abierto el problema y la pregunta y no en dar recetas de soluciones “revolucionarias”. El aporte de Echeverría es el de construir una teoría latinoamericana de la contingencia del capital para torcer e interrumpir la idea dominante según la cual América Latina debe apuntar a construir un *ethos* realista para realizar sus potencias como sociedad. No obstante, eso pasa por suponer implícitamente –como lo hace Echeverría– que los otros *ethos* terminaron con el conflicto entre el capital y la vida en la constitución de su propio horizonte significativo, no en el sentido de que este conflicto haya sido terminado, sino en el sentido de que no es visto, entendido y comprendido como un conflicto. Pero ello supone ignorar una indicación fundamental del propio Marx, que en cierta medida ignoró Weber y lo hace también Echeverría: el conflicto capitalista no es solo entre el capital y la vida, sino también el del capital consigo mismo. Ambos conflictos son facetas y momentos de un solo conflicto: el capital tiene un conflicto con la vida porque tiene uno consigo mismo.

La ética protestante y el *ethos* realista no pueden ser vistos como marcos que integren el hecho capitalista en el mundo de la vida, porque el “hecho capitalista” escapa incluso a la racionalidad económica de los individuos que se compagina con su propio sufrimiento. Si lo que permite aumentar y realizar las ganancias termina siendo un obstáculo para el mismo proyecto de producir ganancias, la contradicción de la acumulación capitalista no puede ser aprehendida por la racionalidad de ningún sistema, pues los propios presupuestos de esa misma racionalidad pueden convertirse en un obstáculo de la acumulación. El que el país del *ethos* protestante y realista del ahorro y del esfuerzo individual tenga en la actualidad unos niveles de deuda pública y privada exorbitantes es la secuela de que el ahorro y la ascetismo económico pueden trabar la producción de las ganancias que pasa por el consumo de las mercancías que

es capaz de volver a convertirlas en capital, en dinero disponible para la inversión. Es la secuela de que el capital es, en última instancia, una traba para sí mismo.

Echeverría parece tomar casi de forma transparente el presupuesto weberiano según el cual el capitalismo exitoso está siempre acompañado por un comportamiento racionalizador. Este supuesto es problemático sobre todo cuando el capitalismo está acompañado siempre de sus propias contradicciones, lo que excluye un esquema de racionalidad unívoca que sea concomitante a su reproducción en la realidad social de los seres humanos. La contingencia del capital se encuentra, antes que en la modalidad de su integración en el mundo de la vida, en el capital mismo y en la forma en que la acumulación capitalista se desarrolla como una práctica social en el amplio sentido del término. Todo esto lleva a Echeverría a no darse cuenta de que el *ethos* realista, romántico o clásico también está envuelto por la contingencia y esa no sería, entonces, una especificidad de lo barroco.

Pero esto ha de ser un problema que debe animar la reapropiación de su obra y sus conceptos fundamentales. Nunca un motivo para abandonarla o desecharla del todo.



Reconocimientos

Este artículo hace parte del proyecto de Pensamiento Político Latinoamericano desarrollado por el grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco] de la Universidad Nacional de Colombia.



Andrés Parra

Miembro del grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco]. Candidato a doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente realiza un segundo doctorado en filosofía en la Universidad Bonn.

Referencias

- Arizmendi, L. (2014). *Bolívar Echeverría: Trascendencia para América Latina*. *Bolívar Echeverría: Trascendencia para América Latina* (pp. 27-77). Quito: Editorial IAEN.

- Bartra, A. (2014). Subversión grotesta de un ethos barroco. *Bolívar Echeverría: Trascendencia para América Latina* (203-223). Quito: Editorial IAEN.
- Echeverría, B. (2000). *La Modernidad de lo Barroco*. México D.F.: Era.
- Echeverría, B. (1995a). Modernidad y Capitalismo (15 tesis). *Las ilusiones de la Modernidad* (pp. 133-197). México D.F.: Las ilusiones del equilibrista; UNAM.
- Echeverría, B. (1995b). La Identidad evanescente. *Las ilusiones de la Modernidad* (pp. 55-75). México D.F.: Las ilusiones del equilibrista; UNAM.
- Echeverría, B. (2008a). *La Modernidad “Americana” (Claves para su comprensión)*. Recuperado de <http://www.bolivare.UNAM.mx/ensayos/La%20modernidad%20americana.pdf>.
- Echeverría, B. (2008b). *Schlüssel zum Verständnis der amerikanischen Moderne*. Recuperado de <http://www.bolivare.UNAM.mx/ensayos/La%20modernidad%20americana.pdf>.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en América Latina: Adolfo Sánchez Vásquez y Bolívar Echeverría*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- García Venegas, I. (2000). *Pensar la libertad, Bolívar Echeverría y el ethos barroco*. México D.F.: Dirección general de publicaciones; UNAM.

Identidad y otredad en la teoría descolonial de Aníbal Quijano

Identity and Otherness in the Descolonial Theory of Aníbal Quijano

Sebastián Espinosa

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

siespinosam@unal.edu.co

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2015 · *Fecha de aprobación:* 21 de diciembre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Espinosa, S. (2015). Identidad y otredad en la teoría descolonial de Aníbal Quijano. *Ciencia Política*, 10(20), 107-130.

MLA: Espinosa, S. "Identidad y otredad en la teoría descolonial de Aníbal Quijano". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 107-130.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

El objetivo de este texto es analizar en la obra de Aníbal Quijano, desde sus textos de 1990 hasta la actualidad, la construcción de las identidades y otredades latinoamericanas a partir de los conceptos: *colonialidad* y *colonialidad del poder*. En la primera sección del texto se establece la entrada a la dinámica identidad-otredad en la teoría descolonial del autor. En la segunda sección, se señalan algunos problemas conceptuales en tal dinámica desarrollando la cuestión de la raza y el sexo.

Palabras claves: *colonialidad, identidad, otredad, raza, sexo.*

Abstract

The objective of this text is to analyze in the work of Aníbal Quijano, since 1990 until now, the construction of latin-american identities and othernesses, through the concepts *coloniality* and *coloniality of power*. In the first section of this text, it is established the entrance to the dynamics identity-otherness in the “decolonial” theory of the author. In the second section, there are pointed out some conceptual problems in such dynamics developing the question of race and sex.

Keywords: *coloniality, identity, otherness, race, sex.*

1. La teoría descolonial de Aníbal Quijano

La obra de Aníbal Quijano,¹ entre libros, artículos, entrevistas y conferencias, se remonta a la década de los sesenta, momento en que el autor empieza a publicar en distintas revistas universitarias. La mayoría de su producción académica se encuentra dentro de lo que se ha considerado como “ensayismo latinoamericano”, género cuya particularidad marca un cierto carácter en la “forma” a lo largo de la obra del autor, sobre todo en su carácter fragmentario. Más de 180 publicaciones del tipo “ensayo” se encuentran en su obra, desde 1963 hasta la actualidad, que abarcan crítica literaria, análisis sociológico, análisis económico y político, y reflexiones sobre aspectos prácticos sobre la realidad social Latinoamericana.

De manera general puede postularse que la trayectoria teórica de este autor ha atravesado por dos grandes momentos. En el primero, Quijano hizo parte de los investigadores y precursores de la llamada “teoría de la dependencia”, en un periodo que abarca el inicio de la década de los sesenta y mediados de la década de los setenta. Se desempeñó como investigador de la División de Asuntos Sociales de la Comisión Económica para América Latina (Cepal) entre 1965 y 1971, durante su estancia en Chile. En un segundo momento, desde finales de la década de los ochenta hasta la actualidad, sus preocupaciones teóricas se extienden y diversifican, pues analizan procesos sociales que parecen romper la frontera del análisis ortodoxo del marxismo de los setenta, que reducía la mayoría de los fenómenos sociales al análisis de las relaciones materiales de producción. Así, desde los noventa, el análisis de la modernidad como proceso complejo que oculta su dimensión constitutiva de *colonialidad*, marcaría la tendencia bajo la cual su forma de describir la realidad latinoamericana empieza siempre con el esquema general de análisis de la *colonialidad*.²

1 Aníbal Quijano nació en Yungay, Perú, en 1930 y se desempeña actualmente como el coordinador de la cátedra “América Latina y la Colonialidad del Poder” en la Universidad Ricardo Palma en Lima, además de estar vinculado como profesor invitado de la Universidad de Binghamton, en Nueva York. En cuanto a su formación académica, Quijano es doctor en Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, cuenta con un Máster de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en la Universidad de Chile y la distinción de Doctor Honoris Causa de la Universidad Central de Venezuela.

2 No obstante, a la anterior clasificación se deben señalar algunas complicaciones a la hora de plantear períodos específicos en la obra de Quijano, o establecer criterios que

Quijano es conocido como uno de los principales teóricos del pensamiento descolonial;³ desde finales de los ochenta empieza a ubicar en su reflexión la interacción que existe entre la formación de las relaciones de producción capitalistas y la formación de las identidades de sujetos sometidos a relaciones raciales. En otras palabras, empieza a observar el marco racial bajo el cual se estructuran las contradicciones capital/trabajo y viceversa. De esta manera complementa, desde una perspectiva latinoamericana, el conjunto de teorías de análisis cultural, que empieza con los estudios sobre el denominado *orientalismo* de autores y autoras asiáticos y de Medio Oriente como Said, Spivak y Bhabha.⁴

Se observará que la teoría descolonial, para Quijano, constituye una reflexión alrededor de los conceptos de *colonialidad* y *colonialidad del poder*, síntesis de las relaciones políticas, económicas y culturales en Latinoamérica. Estos dos aportes teóricos, en la construcción de las teorías poscoloniales latinoamericanas, son, en este texto, la entrada a distintos debates en torno a la identidad y la otredad en Latinoamérica. Es necesario, por lo tanto, caracterizar tales conceptos para observar la importancia que tiene su obra en el pensamiento político latinoamericano en torno a las preguntas por las identidades y otredades.

Para esto, los textos a analizar en el presente escrito corresponden a la época posterior a 1990, esto es, el segundo momento teórico de Quijano señalado atrás. Se observara, en este orden de ideas, que las

distingan momentos diferenciados en su producción académica. Por ejemplo, su preocupación por el problema indígena es notoria mucho tiempo antes de los noventa; esto se puede observar en sus trabajos sobre Mariátegui o sobre lo “Cholo” en el Perú (Quijano, 1964, 1974b).

- 3 Frente al uso de la palabra “descolonial” existen distintas posturas teóricas entre las cuales se sugiere el uso de “decolonial” e incluso “poscolonial”. Como punto de partida podría señalarse que la reflexión latinoamericana en torno a las teorías poscoloniales podrían ubicarse como la opción descolonial o giro decolonial. En este texto se utilizará la palabra “descolonial”, pues mantiene la diferenciación con respecto a la totalidad de los estudios poscoloniales; además, es usada por Quijano en gran parte de sus textos desde 1992. No obstante, la acepción a este conjunto de teorías cambia o se diferencia según el autor o autora que se observe. Por ejemplo, desde perspectivas como la de Castro-Gómez es recurrente la acepción: “giro decolonial”.
- 4 La recepción latinoamericana de estas teorías, en tanto propuestas de análisis cultural, puede constituir uno de los inicios de las teorías descoloniales en Latinoamérica; contando además con los importantes antecedentes de autores como Fanon, quien ya había observado la imbricación entre raza y trabajo en la construcción de la modernidad, así como el importante trabajo de Robinson (1983), colega de Quijano, en sus investigaciones sobre marxismo negro.

relaciones de colonialidad, junto a la *colonialidad del poder*, constituyen formas específicas de relacionamiento social a partir de la cual las identidades y otredades latinoamericanas se han formado. Luego, se mostrará que las identidades y otredades se expresan en una dinámica desde la que Quijano construye una imagen triangular de la identidad latinoamericana. Y, para finalizar, se mostrarán algunos problemas de conceptualización en la categoría misma de *colonialidad*, a partir de la reflexión en torno a la raza y al sexo.

Identidad y otredad en la teoría descolonial

La reflexión en torno a la identidad y a la otredad en Latinoamérica, desde la perspectiva de la teoría descolonial de Quijano, surge a partir del análisis de los conceptos *colonialidad* y *colonialidad del poder*. Por un lado, la *colonialidad* constituye la imbricación de los procesos económicos y políticos del capitalismo con los procesos de subjetivación y clasificación de los grupos sociales (lugar fundamental de la creación de lo blanco, lo negro y lo indígena). Por otro lado, “la *colonialidad del poder*”, es la expresión concreta de las relaciones de colonialidad, pues establece las formas de imposición de subjetividades en la totalidad de los ámbitos de la existencia social, esto es, en el trabajo, el sexo, la subjetividad y la autoridad colectiva (Quijano, 2001b, p. 11).

Para observar cómo operan ambos conceptos, Quijano desarrolla una crítica inicial a la forma como, desde el marxismo, se conciben los procesos que dan lugar a la modernidad, para mostrar cómo el concepto de raza, define, determina y estructura las identidades en el mundo latinoamericano.

El llamado “punto ciego del marxismo” constituye el lugar de partida de Quijano: la descripción que hicieron algunos marxismos⁵ sobre las sociedades no-europeas que fueron colonizadas tiene como referencia central a las sociedades europeas, luego, tanto el proceso de colonialismo, y por tanto el proceso de *colonialidad*, constituyen, desde esta perspectiva, un fenómeno que no forma de suyo la modernidad, pues es previo al capitalismo. Cuestión que implica que el racismo o el empleo del concepto

5 Sobre todo el marxismo de los años cincuenta en Latinoamérica influenciado por la Tercera Internacional comunista. Sin dejar a un lado la misma interpretación de Marx del fenómeno. “Desde la perspectiva de Marx el colonialismo [...] [es] un efecto colateral de la expansión europea por el mundo y, en este sentido, forma parte de un tránsito necesario hacia el advenimiento mundial del comunismo” (Castro-Gómez, 2005, p. 17).

de raza para clasificar a los grupos sociales no resultara fundamental a la hora de describir una sociedad capitalista para los marxistas.

Quijano, sin embargo, señala que la categoría de *colonialidad* difiere de *colonialismo*, pues toda la estructura política y económica que permite a distintos países mantener colonias de su nación mediante la administración directa e indirecta de los recursos y del trabajo (*colonialismo*), se propicia no solo por el control de las relaciones sociales de producción, sino por el control de las formas de ser, de pensar y de representar el mundo de los grupos sociales de toda América (Quijano, 1992a). Tal forma de control de las subjetividades es denominada por Quijano *colonialidad*, refiriéndose centralmente a un control de los distintos grupos sociales en torno a la idea de raza en su relación con las formas de trabajo (Quijano, 1999a, p. 8). En este sentido, el proceso de la modernidad es constituido, de suyo, por el conjunto de relaciones de *colonialidad*, es decir, por la articulación de las relaciones sociales a través de la idea de capital y de raza.

[...] si se observan las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente miembros de las “razas”, de las “etnias” o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas. (Quijano, 1992a, p. 438)

De esta forma, la raza, en las reflexiones de Quijano desde 1992, no constituirá un reflejo de las relaciones sociales de producción, sino que será, junto a tales relaciones de producción, los determinantes en la creación de la actual forma de dominación y explotación. En otras palabras, en el periodo anterior a la formación del capitalismo desde el siglo XVII, la contradicción que daría forma a las distintas sociedades latinoamericanas no es solo la contradicción capital/trabajo y el conjunto de relaciones de producción que generan la explotación de los sujetos, sino, además, la contradicción europeo/no-europeo. Luego, aquello que constituye lo específico de la *colonialidad de poder* es que las tensiones en las relaciones de poder entre europeos y no-europeos van a ser fundamentales en el control y la producción de la vida social de la mayoría de los grupos sociales.

Quijano caracteriza este gran periodo de tiempo, la modernidad, bajo la noción de *modernidad/colonialidad* definida por la *descolonización sin descolonialidad*. Esto es, el final de la presencia formal de instituciones

coloniales, pero la permanencia de relaciones de colonialidad, ahora interiorizadas a lo largo de la geografía del nuevo mundo. Ahora bien, si la modernidad no constituye únicamente el proceso de la formación del sujeto moderno europeo, sino “la fusión de las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo, creando un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo una hegemonía eurocentrada” (Quijano, 2000, p. 286), la diferenciación europeos/no-europeos se expresará luego en la imagen piramidal de lo blanco, lo negro y lo indígena, dando lugar a la característica general de la identidad y otredad en Latinoamérica.

Quijano va a mostrar en la construcción de las identidades y otredades que, además de la interacción entre los procesos históricos de formación del capitalismo con los procesos de formación racial de grupos sociales, van a actuar los recursos y productos del eurocentrismo.⁶ La perspectiva de conocimiento europea no solo se vuelve dominante, sino que sin esta y su interiorización hubiera sido imposible el establecimiento de instituciones propias del capitalismo y la referencia europea en la construcción de las identidades latinoamericanas.

En este texto, identidad y otredad son momentos diferentes de un mismo movimiento, por tal razón se hablará de una dinámica identidad-otredad. Lo cual implica que cada concepto tiene su especificidad: con la otredad, por ejemplo, se mostrarán las formas de imposición de códigos y valores de un grupo a otro, a partir de la construcción imaginaria de ese “otro” y en conjunción con la construcción “de lo propio”. Sin embargo, desde el análisis que puede hacerse de la propuesta descolonial de Quijano, identidad y otredad únicamente se entienden en conjunción en el marco general de las relaciones de colonialidad. Ahora bien, ¿cómo opera la dinámica identidad-otredad en la modernidad/colonialidad?

Forma y problemas de la dinámica identidad-otredad

En el proceso histórico de dominación y control de la vida social y, en general, de los horizontes de sentido de los pueblos americanos, los grupos sociales se organizaron en función de lo europeo. Quijano expresa

6 La dominación por medios no exclusivamente coercitivos, eurocentrismo, se ejerce centralmente sobre los imaginarios y formas de relacionamiento con los otros, y, en este sentido, la colonialidad del poder constituye el mecanismo bajo el cual en las relaciones sociales surge el “nosotros” y el “otro”, operando como una dinámica (identidad-otredad) en tanto resultado de la clasificación del “otro” y formación del “nosotros”.

en su análisis de *la colonialidad del poder* las formas como se unifica la identidad europea –creación del “sujeto moderno”– en tanto que surgen los “otros” extraños y diferentes: negros e indígenas. De igual manera, el anterior movimiento genera la unificación de la diversidad de las identidades latinoamericanas en torno a la referencia eurocéntrica y blanca del, desde aquel momento, viejo mundo.

En este proceso, en el que no es posible lo blanco sin lo negro y lo indígena, así como no es posible lo negro y lo indígena sin la referencia blanca, Quijano muestra que la *colonialidad* no existe sin la modernidad y que lo eurocéntrico no existe sin la periferia. En el proceso de racialización de las identidades, en su relación con la explotación y dominación de los grupos sociales, identidad y otredad se entrecruzan y se constituyen mutuamente; el mundo blanco y eurocéntrico crea al “otro”, en la medida en que le impone unas formas específicas de conocer y habitar el mundo, pero al tiempo el mundo que es creado, lo negro y lo indígena reproducen una imagen de lo blanco a la cual aspiran y con el tiempo empiezan a separarse; esta es la forma general de la dinámica identidad–otredad.

Ahora bien, aunque Quijano explica esta operación de la identidad–otredad en el esquema general de dominación de la *colonialidad del poder*, adolece de mostrar las referencias que ese otro negado, la negra o el indígena, tiene sobre sí mismo, y, de entrada, en tal situación hay una limitación en su teoría descolonial en dos sentidos. En primer lugar, la creación de la identidad a partir de la referencia blanca y eurocéntrica es predominante, pues las identidades se construyen por los dispositivos de dominación o “desde arriba”, sin embargo, los sujetos y grupos sociales negros e indígenas también han construido sus formas de habitar el mundo y de entenderlo sin necesidad de ligarlas únicamente a la referencia europea. Esto es evidente en los procesos de resistencia negra e indígena en los cuales las cosmovisiones de estos aún no desaparecen.

En segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, la *colonialidad* como categoría de análisis parece pasar inadvertida al análisis histórico e historiográfico de los procesos sociales, pues mantiene y reproduce un sesgo universalista. La *colonialidad* se constituye como la única explicación y fenómeno fundamental para la interpretación y para la acción de los sujetos oprimidos, dominados y explotados. Quijano, aunque no niega la existencia de otras epistemologías y toda una diversidad de propuestas de interpretación históricas, deshistoriza siglos enteros, caracterizando procesos sociales de largo alcance bajo una misma categoría –la

colonialidad– que no puede describir la totalidad de los procesos históricos que ocurren en Latinoamérica. La *colonialidad*, en suma, se establece como un marco de análisis bajo el cual es posible observar la continuidad entre la época de la “conquista” y la actualidad, pero precisamente se expresa como una categoría metafísica en la medida en que presenta dicotomías (europeo/no-europeo) que parecen mantenerse iguales en el tiempo.

Estas dos limitaciones pueden desplegarse en el análisis del concepto de raza y sexo que construye Quijano, pues se puede develar por un lado, la forma deshistorizada de analizar el problema de las relaciones raciales de colonialidad y, por otro lado, el problema de excluir la propia referencia de sujetos y grupos sociales que han tenido agencia en el proceso de construcción de sus identidades. Para observar esto, en la siguiente sección, conforme a la presentación elaborada atrás de la *colonialidad* y la *colonialidad de poder*, se analizan detalladamente dos momentos de la dinámica identidad-otredad y se muestran los problemas de esta dinámica a partir del análisis de las categorías de raza y sexo.

2. Dinámica identidad-otredad en la imagen triangular de lo blanco, lo negro y lo indígena

La dinámica identidad-otredad consta, puede establecerse, de dos momentos centrales en el análisis de Quijano: por un lado, como consecuencia de la forma de operar de la *colonialidad del poder*, la interacción entre la identidad padecida y la identidad deseada por parte de los grupos sociales clasificados en función de la raza; por otro lado, el des-encuentro entre nación e identidades, esto es, la forma como se expresa la exclusión e inclusión de lo “negro” y lo “indígena” en los Estados Nacionales latinoamericanos. En el primer momento las identidades son otorgadas o establecidas por la dominación y la clasificación social. En el segundo momento, aunque persiste la dominación y control de las subjetividades desde la referencia eurocéntrica, la construcción de las identidades ocurre en el marco del proceso de creación de los Estados Nacionales, una tensión que forja de cierta manera la relación entre la nacionalidad y los grupos que la componen.

El proceso de clasificación social

De la diversidad de grupos sociales e identidades históricas a lo largo de Latinoamérica, Quijano afirma que los colonizadores van a establecer,

a partir de la dominación y explotación, las nuevas identidades de las poblaciones colonizadas, limitando los grupos sociales a la división social del trabajo en función de una división racial de toda la sociedad. En este sentido, la dominación colonial implicó el despojo y la represión de las identidades originales de los pueblos que habitaban América:

[L]os mayas, aztecas, aymaras, incas, son definidos como “indios”. La población de origen africano congos, bancongos, yorubas, ashantis: son [definidos como] “negros”. Y de igual forma los colonizadores ibéricos, británicos, españoles, desde el siglo XVIII pasan a ser los blancos. (Quijano, 1999b, p. 102)

Este triángulo constituye el esquema general de la división racial en Latinoamérica y es el esquema general para analizar la construcción de la identidad de los distintos grupos sociales, pues conforme a tal clasificación se organizan la mayoría de las sociedades latinoamericanas. Las relaciones económicas y políticas tienen como eje de desarrollo la formación de identidades raciales, así como las identidades raciales se desarrollan y se estructuran en torno a las relaciones económicas y políticas.

Específicamente, puede interpretarse que las identidades de los pueblos latinoamericanos tienen para Quijano dos momentos centrales. Por un lado, una *identidad padecida* que el “otro” europeo impone, y que con el tiempo y uso de dispositivos de control de la subjetividad pasa a constituir, por otro lado, una *identidad deseada* o a la cual se aspira. Estas dos dimensiones de la identidad conforman, así mismo, dos formas de la *colonialidad del poder* y muestran los dos movimientos que operan en el inicio de la configuración histórica de las identidades en Latinoamérica.

Observemos esto en palabras de Quijano detalladamente. Las identidades se constituyen bajo dos dimensiones o formas de la *colonialidad del poder*, primero mediante:

[La] colonización del imaginario de los dominados. Es decir, [la colonialidad del poder] actúa en la interioridad de ese imaginario. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. (Quijano, 1992a, p. 438)

Luego, las identidades se establecen bajo el despojo de lo propio y la adopción de lo externo en los distintos niveles de la subjetividad; que para Quijano son: el imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento (Quijano, 2001a, p. 835). Además, lo que constituirá la identidad que el “otro” impone, y su transformación en simulación de lo ajeno y la vergüenza de lo propio, tiene una dimensión bajo la cual los sujetos re-organizan todo imaginario e idea que se impone según su experiencia vivida, este es el caso de algunas expresiones artísticas, por ejemplo.

[En] poco tiempo los dominados aprendieron, primero, a dar significado y sentido nuevos a los símbolos e imágenes ajenos y después a transformarlos y subvertirlos por la inclusión de los suyos propios a toda imagen, rito o patrón expresivo impuesto por los dominadores. No era posible practicar los patrones impuestos sin subvertirlos, ni apropiárselos sin reorganizarlos. (Quijano, 1999b, p. 105)

De esta manera, si bien en el primer momento podemos ver la creación de otredades: el nuevo y el viejo mundo, lo civilizado y lo salvaje, lo europeo y lo no-europeo, que también pueden llamarse identidades negativas, en un segundo momento vemos el surgimiento de dicotomías más complejas en las que los no-europeos se organizan en distintos grupos. Pero no solo en función del trabajo: servidumbre-indios, esclavitud-negros y dominio-blancos, sino además, en función de la aspiración al poder. La identidad deja de ser un yugo, un sufrimiento, y se convierte en el conjunto de características que se deben “blanquear” para aspirar al poder.

La cultura europea se convirtió en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión el instrumento principal de todo poder es la seducción, la europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial. (Quijano, 1992a, p. 439)

Desde esta última forma en la creación de las identidades, Quijano va a elaborar algunas reflexiones en torno a lo que constituye uno de los problemas centrales de nuestra historia política, lo que él llama el “nudo Arguediano”, esto es: la construcción de un conjunto de Estados Nacionales, que excluyen a la mayoría de la población y que progresivamente los va incluyendo bajo distintas formas de expresiones culturales.

Uno de los rasgos centrales de la formación de las identidades latinoamericanas, en síntesis, se encuentra en la interacción entre la identidad que se padece y la identidad a la que se aspira. En otras palabras, uno de los rasgos centrales en la formación de las identidades en nuestras sociedades ha sido el doble movimiento de exclusión e inclusión de lo “negro” y lo “indígena” por parte de lo “blanco”. Quijano observa que tanto la inclusión como la exclusión de lo “negro” y lo “indígena” han constituido la base sobre la cual se han formado los Estados Nacionales en Latinoamérica; en suma, *la colonialidad del poder* ha propiciado, en tanto forma de relación, la hegemonía del eurocentrismo en casi la totalidad de las formas sociales de nuestros pueblos, incluyendo las formas de organización.

Des-encuentro entre nación e identidad

Desarrollando una consecuencia de lo anterior, una de las tesis que se encuentra implícita junto con los dos movimientos expresados atrás conlleva, como punto central, a que las identidades se modifican y se trasforman a medida que el espacio se modifica. En proporción al surgimiento de lo “negro”, lo “indígena” y lo “blanco”, emerge América, África, Oriente y Europa. Esta observación no es novedosa en la obra de Quijano, sino que es retomada de su análisis sobre la urbanización de la sociedad peruana (Quijano, 1968a, 1968b). Y resulta importante mencionarla en la medida en que la construcción de los distintos Estados-Nación en Latinoamérica impone lo que Quijano denomina como una nueva forma de control de la autoridad colectiva, de la cual se deriva la re-organización, ya sea en términos de despojo o inclusión de los “otros” en un territorio, a partir de tal momento, nacional.

Como se explicaba atrás, Quijano observa que la nacionalidad que crean los nuevos Estados, al construirse en referencia a lo europeo, no representa el conjunto de las identidades de la mayoría de la población; en sentido contrario, en un primer momento les es totalmente extraña (Quijano, 2005, p. 35) y en un segundo momento, la aspiración al poder va a resultar fundamental para describir la formación de las identidades en una nacionalidad concreta. Resulta interesante, aunque Quijano no lo profundiza, que las otredades no solo se forjan en la dicotomía europeo/no-europeo, sino que se complejiza en un punto tal que cada grupo, que hace parte de la “nación”, construye una forma específica del ver al otro. Sin embargo, con claras intenciones políticas, la diferenciación entre distintos grupos indígenas y distintos grupos negros (así como entre

indígenas y negros) no resulta importante para Quijano, pues predomina el ánimo de concretar y explicitar el factor hegemónico y de explotación que impone lo “blanco” eurocéntrico sobre el resto de grupos sociales:

[...] es necesario reconocer que tanto los que hoy se autoidentifican como “indígenas” en vez de “indios”, como aquellos otros que admiten ahora identificarlos como “indígenas”, “nativos”, “aborígenes” u “originaarios”, son exactamente lo mismo. Todos caben bajo los mismos calificativos identificatorios. En cambio, los unos y los otros no son lo mismo, de ninguna manera, si se trata de su relación con los blancos y con lo europeo. (Quijano, 2005, p. 31)

El patrón de poder, incluso hoy en día, da sentido a las identidades propiciadas a lo largo del proceso colonial. Sin embargo, que sea relevante señalar el *des-encuentro* entre nación e identidades, en el doble movimiento de inclusión y exclusión, conlleva todo un conjunto de reflexiones en torno a la formación del “otro”, incluso al interior de los Estados y grupos sociales latinoamericanas ya racializados. Es en este sentido que aparece una reflexión que realiza Quijano en torno a lo mestizo, como otra forma en que se expresa y ocurre la formación de las identidades en varios países de Latinoamérica, a partir de la referencia nacional.

En el proceso histórico descrito, los “mestizos” que logran mejorar su “condición” de indígenas o negros si el factor de mezcla predominante fue el blanco, se debaten entre la aspiración al poder en tanto ya no son negros o indígenas y su trágico destino de culpa por no ser blancos. Los “mestizos” van a forjar toda una serie de sentimientos de nacionalidad en la simulación de las tradiciones democráticas europeas. En este sentido, ya bien entrado el siglo XX, van a producir formalmente un nuevo cambio en las identidades indígenas al reconocerlas como una de sus raíces, a saber, mediante el estudio e inclusión de lo indígena como símbolo de orgullo nacional y de elementos de identificación en oposición a lo europeo.⁷ Aquí opera un doble movimiento: primero, el orgullo por lo “verdaderamente propio”, es decir lo indígena, y segundo, la discrimi-

7 En comparación con esta inclusión de lo indígena, lo negro nunca parece llegar a la escena de lo público más que en la forma del antiguo debate abolicionista de la esclavitud. Lo que Quijano explica es que tanto las ciencias como lo que constituiría las relaciones raciales de la política, procuran y logran hacer sociológica y políticamente invisibles a los negros (Quijano, 2005, p. 647). Cuestión que no pasa con los indígenas, para quienes la educación y todo el sistema de creencias religiosas europeas habían ocupado un lugar central en la formación sus identidades.

nación oculta en tal inclusión que se expresa en la discriminación y el racismo con los otros, aparentemente iguales en la cotidianidad. Como observa Quijano, a finales del siglo XIX, en el abanico de posibilidades de las élites estaba la decisión de poner en práctica el exterminio de lo indio. Pero si este no había sido posible del todo, la europeización se hacía más viable, como ocurre en Argentina, Uruguay y Chile, o como última opción, el llamado *asimilacionismo* cultural y político que ocurre sobre todo en partes de México, Centroamérica y en los países Andinos.

En suma, la formación de distintas otredades al interior de un grupo racializado –negros o indígenas– en donde opera una discriminación hacia el interior, hacia el “otro igual”, hace parte del movimiento y formación de identidades más complejas que las señaladas en las categorías generales de lo negro, lo blanco y lo indígena. Quijano, como se observa atrás, no muestra las consecuencias de esto, y sin embargo, el análisis de lo mestizo constituye una forma de matizar el esquema general de la raza en Latinoamérica.

Problemas conceptuales en la dinámica identidad–otredad, raza y sexo

Como se ha observado, la dinámica identidad–otredad expresa la construcción de identidades a partir del sometimiento de los “otros” –movimiento en la creación de las otredades–, así como la resistencia de tales “otros” y su apropiación de las normas y formas de ser impuestas. Todo eso en el marco de la dominación colonial y la creación de los Estados Nación europeos en su adaptación latinoamericana. Para observar críticamente estas ideas se propondrá un acercamiento a la noción de raza y de sexo que Quijano sostiene, pues estas categorías permitirán aproximarse a algunos problemas de conceptualización de la dinámica identidad–otredad.

En primer lugar, si la construcción de las identidades se ha configurado a partir de la referencia blanca y eurocéntrica mientras los dispositivos de dominación que operan en la *colonialidad del poder* han sido “desde arriba”, los sujetos y grupos sociales negros e indígenas también han construido formas de habitar el mundo no únicamente ligadas a la referencia europea, como se estableció. Sin embargo, en el esquema general de la *colonialidad*, Quijano no muestra las referencias no-europeas que también han operado en la configuración de las identidades latinoamericanas.

Muestra de esto es que la categoría *colonialidad*, aunque explica la otra cara de la modernidad, la de los sujetos modernos racializados y

dominados, reproduce una visión universal de la historia latinoamericana pues constituye la explicación general de procesos sociales y políticos de más de 400 años. En otras palabras, ya se ha mencionado que la *colonialidad* para Quijano constituye el fenómeno fundamental para explicar la acción de la totalidad de los sujetos oprimidos y explotados en Latinoamérica; y aunque como esquema general la imagen triangular de la identidad latinoamericana es consecuencia de las relaciones de colonialidad, con la observación de la noción de raza (junto con las implicaciones que tiene para Quijano), se hace necesario abrir preguntas alrededor de la caracterización de grandes períodos bajo una misma imagen identitaria. Es decir, preguntarse en qué sentido lo negro, lo blanco y lo indígena pueden constituir la única referencia específica para un conjunto de grupos heterogéneos. Este resulta ser un cuestionamiento desde la experiencia más concreta de los distintos grupos sociales latinoamericanos; como se observará a continuación en el análisis alrededor de la categoría de género.

También se verá que los procesos históricos concretos de los distintos grupos sociales se definen y se re-definen constantemente, así como las identidades o la visión de lo “otro” no ocurren estáticamente. De ahí la importancia de no establecer como universal el concepto de *colonialidad* tanto para el análisis histórico como para el análisis del momento actual, pues, la *colonialidad* en tanto categoría analítica y fenómeno fundamental para la comprensión de las sociedades latinoamericanas, también se encuentra sujeta a transformaciones, cambios y variantes internas como externas.

Tal concepto analítico –la *colonialidad*– resulta valioso para una comprensión de los procesos de formación de la identidad política del sujeto actual en sus luchas o resistencias. Esta idea es relevante no solo por sus cualidades explicativas, sino porque forja maneras en que los nuevos movimientos sociales utilizan la interpretación descolonial de sus procesos de resistencia para reivindicar su lugar como sujetos diferenciados, permitiendo organizar un conjunto de ideas y planteamientos para la organización política. Sin embargo, la *colonialidad* como categoría de análisis no puede pasar inadvertida al análisis historiográfico de los procesos sociales. Quijano, pese a que no niega la existencia de otras epistemologías y toda una diversidad de propuestas de interpretación histórica, en algunas ocasiones deshistoriza procesos sociales en virtud del alcance explicativo global, borrando del mapa político la agenda construida por distintos movimientos sociales a lo largo de la región andina.

En segundo lugar, si se señala la necesidad de matizar la aparente universalidad del concepto de *colonialidad*, el estatus general del canon establecido por Quijano en su teoría descolonial también debe ser cuestionado. Como mostraba Fanon (1973) en su reflexión existencial sobre la dimensión de la *experiencia vivida* del negro, en todo el proceso de colonialidad y colonización, la negación de otras formas de pensar y otras formas de conocer implica y lleva consigo la negación de otras formas de ser y de habitar el mundo. El negro no era para Fanon (1973) solo un sujeto explotado y dominado, sino un no-sujeto, un no ser, pues era despojado de su posibilidad de interlocutar y pensar.

De forma análoga, si el punto de la reflexión de la *colonialidad* no gira alrededor del diálogo con los sujetos dominados o negados, la propuesta descolonial pierde su posibilidad política. La reflexión alrededor del sexo y el género mostrará la necesidad de este diálogo en tanto la construcción de otredades no puede estar restringido al marco de categorías que se establece, sino que cobra sentido en las contradicciones de la realidad social. Si estos diálogos no se establecen, postular lo descolonial como eje de lucha, como lo hace Walsh (2008, p. 135) a partir de la propuesta de Quijano, no resulta nada evidente y sí muy problemático, ya que de la experiencia de una teoría descolonizadora no surge una verdadera apuesta por la construcción de las diversidades latinoamericanas. El problema que se abre no es únicamente formal, no es la falta de referencias a los otros sino la aparente invisibilización de “otros” saberes y posiciones que existen en la realidad social, pero que no se tienen en cuenta en la conceptualización de Quijano.

Raza

Raza y sexo, para este análisis, son dos categorías que estudiamos de forma unida al observar que Quijano no concibe la misma dinámica histórica y social con la que caracteriza el concepto de raza para comprender el concepto de género, dejando a un lado este último asunto al observar que el sexo –categoría que Quijano trabaja– constituye una explicación biológica que determina conductas y formas de acción en lo humano. Para formular algunos cuestionamientos vamos a observar el planteamiento de algunas teorías sobre la conceptualización histórica del concepto de raza y algunos aportes de las teorías feministas.

Para Quijano, el criterio básico de clasificación social desde 1492 se encuentra en la idea de raza. Como se ha observado, la raza constituye un instrumento de dominación social que en virtud de un discurso ba-

sado en la apariencia física ha constituido una de las formas de explotación económica y dominación simbólicas más eficaces en toda la historia, pues ha ordenado las jerarquías de lo europeo y lo no-europeo en términos de mayor perfección y humanidad por parte de unos, y menor humanidad y, por tanto, imperfección en otros.

La idea de raza, en este sentido, constituye una construcción social, como comúnmente se acepta, que es, además, anterior a la idea de color que no contaba originalmente una connotación racial. Quijano observa que “la primera raza”, históricamente, son los indios y no hay documentación alguna que indique la asociación de la categoría “indio” con la de “color”.

[...] “color” no se construye sino un siglo después, entre los britano-americanos durante el XVII, con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del Norte y en las Antillas británicas. Y obviamente, allí “white” (“blanco”) es una construcción de identidad de los dominadores, contrapuesta a “black” (“negro” o “nigger”), identidad de los dominados, cuando la clasificación “racial” está ya claramente consolidada y “naturalizada” para todos los colonizadores y, quizás, incluso entre una parte de los colonizados. (Quijano, 1999a, p. 5)

El primer eje de construcción de la identidad o de las identidades latinoamericanas es la raza, pues divide el espectro social en “blancos”, “negros” e “indios”, evidentemente con su justificación en las relaciones sociales de producción y en la ubicación espacial y territorial de las colonias y luego naciones que empiezan a construirse. Sin embargo, frente a estos planteamientos esquemáticos que cuadran en ese marco de categorías de la *colonialidad*, la descripción del concepto de raza es elaborado, como otras categorías, de forma genérica y sin grandes transformaciones en su historia o formación. De observarse concretamente su elaboración, recuerda Cusicanqui (2010), no se encuentra el más mínimo intento de análisis etnográfico e historiográfico que sustente la mayoría de los planteamientos frente a tal idea de raza.

Quijano observa que la raza constituye, en tanto forma de relación social, a las relaciones económicas y políticas, sin embargo, en sus textos sobre el concepto de raza (Quijano, 1992b, 1999a) deja a un lado la explicación histórica de este proceso, pues en función de explicitar el carácter general del proceso de construcción del actual patrón de poder, no se detiene en los particulares a la hora de abordar el desarrollo concreto de la experiencia del ser negro o indígena. A este respecto, Marisol de la Cadena ha denominado *anterioridades de la raza* a “los procesos de

sedimentación y de larga duración que preceden a las conceptualizaciones de raza propiamente dicha" (Arias y Restrepo, 2010, p. 53). Mostrando en primer lugar, la cantidad de elementos y horizontes implícitos en la emergencia de un fenómeno como la raza para la descripción de las distintas temporalidades y espacios en que aparece.

De igual forma puede encontrarse en el trabajo de Wade (1993), una completa problematización del análisis de la raza que ofrece Quijano, no en el sentido de una interpretación opuesta, sino en la manera como el fenómeno es historizado y analizado espacial y territorialmente, en sentido más específico. Wade señala, a diferencia de Quijano, que las categorías raciales están sujetas a cambio en, por lo menos, dos sentidos históricos: por un lado, como el resultado de las percepciones de la dicotomía naturaleza/cultura, esto es, la biologización de algunas categorías sociales. Y, por otro lado, como resultado de las disputas por la identidad dentro de los mismos grupos racializados, pues en todas las características en lo referente a la raza están transpuestas a la disputa de quién es o quién no es negro o indígena (Wade, 1993, p. 38). Quijano, pese a señalar el fundamento histórico del racismo en tanto configuración de ideas, prácticas, imágenes y valores en virtud de supuestas desigualdades biológicas (Quijano, 1992b, p. 759), no señala la historicidad concreta del término y parece volver universal el proceso de construcción racial en Latinoamérica, aunque como se mostró atrás, Quijano profundiza en su análisis de las disputas por la identidad en el marco de la construcción del Estado Nación.

Se ha observado que a partir de la referencia europea se ha construido al tiempo al negro y al indio, estableciendo un valor positivo a lo propio y negativo a lo "otro". Sin embargo, en la construcción de estos esquemas de identificación y otredad, la cuestión que podría ser relevante para abrir preguntas es si todos los procesos de identificación y reconocimiento de lo "otro" ocurren bajo la misma figura o bajo las mismas categorías y universo simbólico. Quijano señala esencialmente que todos los procesos de identificación están determinados únicamente en el eurocentrismo, sin embargo, existen en la construcción de los procesos de racialización referencias históricas concretas que pueden llegar a desbordar el eurocentrismo.

Y aunque Quijano rechaza del eurocentrismo, en tanto paradigma, la metafísica que impone en las relaciones sociales, a saber, el dualismo entre sujeto-objeto y la visión de la realidad social como ámbitos separados (Quijano, 1992a, p. 441), advierte que existen dos perspectivas que observar en el mundo: la perspectiva eurocéntrica y la perspectiva

no-eurocéntrica. En este sentido, la experiencia e historia de todo grupo social no-eurocéntrico, los negros y los indígenas, tienen como única referencia la identidad otorgada por los dominadores o su apropiación de esta. Los marcos de sentido, las mitologías y cosmovisiones heterogéneas de los sujetos dominados resultan accesorios o complementarios.

En suma, a la dinámica identidad-otredad que se ha descrito a lo largo del texto, le hace falta referenciar la agencia que tienen los mismos grupos dominados en la construcción de los “otros” y de ellos mismos, a partir de construcciones sociales que se combinan o se distancian del eurocentrismo. La noción de raza de Quijano hace evidente, pese a configurar las relaciones modernas/coloniales, la ausencia de las referencias que tienen o no de esta categoría los distintos grupos sociales en Latinoamérica.

Sexo y género

Para Quijano las cuestiones de género no constituyen un problema transversal unido a la categoría de raza desde la formación del actual patrón de poder moderno/colonial. Puede observarse que en los análisis de la colonialidad del poder, y el eje central que ocupa la raza en este, el género no es una cuestión que se analiza; y aunque esté de acuerdo con las reivindicaciones de género, entiende el problema del sexo como una conducta dada por la naturaleza y no por el mundo social, es decir, acepta de entrada la existencia de hombres y mujeres por principio diferenciados por la biología. A este respecto, Lugones (2008) muestra que Quijano comprende el fenómeno de la raza, de la autoridad colectiva y de la dominación de la subjetividad sin observar la contradicción patriarcal y heterosexual que atraviesa todos los ámbitos de la existencia social. El análisis de Lugones, por tanto, va a procurar develar las distintas disputas que subyacen a lo que Quijano denomina “las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos” (Quijano, 2001b).

En primer lugar, Quijano compara el concepto de raza y color con el concepto de género y sexo (1999a). Observa que así como “color” constituye un eufemismo para decir “raza”, pues ambos son construcciones sociales, “sexo” no constituye una construcción social como sí lo es “género”. Para el autor el sexo implica un comportamiento biológico diferenciado; el sexo no es una construcción social, según Quijano, pues implica un comportamiento que ya está determinado por la naturaleza. En este sentido, cae en un determinismo biológico que lo lleva a naturalizar la idea de un lugar de la mujer y otro del hombre, en el cual el observador

siempre es hombre, procurando este, únicamente, resolver el conflicto por el control del sexo, sus productos y sus recursos.

Observa Lugones que si el capitalismo ha constituido, desde la perspectiva de Quijano, “todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo y explotación, esclavitud, servidumbre, la pequeña producción mercantil, bajo la hegemonía de la relación capital/salario” (Lugones, 2008, p. 80) el control de las relaciones sociales de producción desde la lógica del trabajo asalariado ha recaído fundamentalmente en el sujeto europeo o blanco, mientras que las otras formas de producción como la esclavitud y la servidumbre han recaído en los negros y en los indígenas. Siendo esto evidente para Quijano, se pregunta Lugones, ¿por qué tal autor no entiende que un principio igual opera en la configuración de la dicotomía mujer/hombre? (2008, p. 78).

Las feministas de color [se han] movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría “mujer” y bajo las categorías raciales “Black”. (Lugones, 2008, p. 81)

Para pensar la identidad, así como la otredad, no basta observar las categorías genéricas de raza y sexo como lo hace Quijano, en tanto ámbitos de dominación en la vida social, sino que hace falta observar las intersecciones entre ambas categorías, es decir, mostrar aquello que se oculta tras la imagen del “indio”, el “negro” y el “blanco”, en la conflictividad de las relaciones de poder por el control, la dominación y la explotación de los distintos ámbitos de la vida social. De manera tal que emergen identidades antes ocultas tras la imagen del indio, el negro y el blanco, pues existen distintas intersecciones que enriquecen la comprensión del otro y muestran su diversidad. De tenerse esto en cuenta, surgen las identidades de “la negra”, “la blanca”, “la india”, así como “la negra pobre”, “el blanco pobre”, etcétera.

Mendoza (2010), en sintonía con Lugones, observa que Quijano se equivoca al asumir que género y sexualidad son elementos estructuradores de todas las sociedades, pues al aceptarlo confirma las ideas patriarciales, heterosexistas y eurocentradas alrededor de los roles entre mujeres y hombres. Lugones (2008) argumenta ante esto, basándose en Oyéwùmí (1997), que así como la idea de raza fue impuesta, la idea de género también lo fue, transformando más que la organización de la reproducción, la subordinación de las “hembras” en todos los aspectos.

Quijano no observa que el sexo también ha sido un conjunto de referencias sociales y de clasificaciones introducidas por occidente como herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica (Mendoza, 2010, p. 25-26). De esta forma, no observa que las mujeres comienzan a definirse en relación al hombre en la construcción de sí mismas y de los otros. Considerar que género es un concepto anterior a la sociedad y a la historia, como lo asume Quijano en su representación biológica del sexo (Quijano, 1999a, p. 6) tiene el efecto de naturalizar las relaciones de género y la heterosexualidad. Las mujeres no solo fueron racializadas, sino también fueron recreadas como mujeres de acuerdo a las imposiciones eurocéntricas. La consecuencia que no tiene en cuenta Quijano es que la mezcla de las ideas de raza y género, han sido fundamentales en la configuración de la “ciudadanía libre” que se consolidó en Europa y en la construcción misma del capitalismo.

En la dinámica identidad–otredad, finalmente, la posición binaria: hombre–mujer no es puesta en duda, pues las intersecciones entre raza y género no son tenidas en cuenta en la construcción de los “otros” y las “otras”. Por el contrario, la construcción de la identidad de “las mujeres” como categoría que implica roles y horizontes de sentido, es naturalizada y el ruido que produce en la historia de los pueblos colonizados es nuevamente accesorio y se bifurca del problema central de la imposición eurocéntrica y blanca.

3. Conclusión

En primer lugar, las tensiones en la construcción del conocimiento y su lugar de enunciación constituyen preocupaciones transversales para analizar la obra reciente de Quijano. A este respecto, autores como Castro-Gómez mencionan el problema de la creación de nuevos cánones de la teoría cultural, que mantiene la jerarquía académica entre algunos centros de pensamiento hegemónicos y otras periferias de recepción⁸

⁸ Comúnmente se observa que los centros de pensamiento de las teorías de la colonialidad vienen de universidades, si no europeas, estadounidenses, que contratan profesores asiáticos, africanos o latinoamericanos procedentes de las élites de sus distintos países. Santiago Castro-Gómez presentando tal crítica anota además: “son académicos que necesitan presentarse como intelectuales poscoloniales y demostrar un sofisticado manejo de las teorías francesas de vanguardia para poder ser aceptados en el competitivo medio académico del primer mundo” (Castro-Gómez, 2005, p. 31).

(Castro-Gómez, 2007, p. 30). Además, se observa la persistencia de críticas como las de Cusicanqui en cuanto a la reproducción del “colonialismo interno” (concepto de Casanova), en el sentido en que se siguen excluyendo las construcciones y los saberes prácticos y teóricos de sujetos que producen pensamiento crítico desde experiencias coloniales diferentes a los teóricos poscoloniales.

Pese a que la existencia de otras epistemologías, no necesariamente de académicos ni intelectuales, es evidente en los desarrollos de los movimientos sociales mismos, en el concepto general de *colonialidad* los marcos de sentido y formas diversas de habitar el mundo de los sujetos latinoamericanos no tienen suficiente espacio y resultan complementarios en la lógica de confrontación europeo/no-europeo. En este sentido, las referencias de construcción de las identidades y otredades en Latinoamérica se generalizan en la mediación del eurocentrismo, pero las cosmovisiones y las distintas lógicas en la construcción de lo propio no se mencionan o, por lo menos, no son tan evidentes en el análisis.

De igual manera, si bien la reflexión de Quijano profundiza la relación identidad/otredad-raza, debe establecerse un conjunto de reflexiones prácticas en cuanto a las relaciones identidad/otredad-género, que propicien un diálogo en torno a la diversidad y heterogeneidad de las construcciones identitarias que permitan evidenciar los distintos momentos cómo se construyen los “otro” y las “otras”. Las críticas que se hacen a la visión naturalizante de “sexo” permiten ver que a las identidades racializadas las conforman también identidades herteronormativas y patriarcales; luego, establecer que las intersecciones entre clase, género y raza también enriquecerían la apuesta teórica descolonial de Aníbal Quijano.

En segundo lugar, la evidencia del carácter racista en la construcción de las identidades latinoamericanas y el movimiento que expresa la *colonialidad del poder* de inclusión y exclusión de distintos grupos sociales, hace tangible la permanencia de un patrón de poder que domina y explota a nivel global. Sin embargo, la crítica al concepto de raza de Quijano muestra la necesidad de conceptualizar las múltiples concepciones e historias alrededor de tal concepto. La raza no puede ser entendida o proyectarse bajo la descripción de un fenómeno uniforme, universal e idéntico en el tiempo, pues la imagen triangular de la identidad en Latinoamérica es únicamente un esquema para la comprensión ya que la realidad lo desborda en las múltiples intersecciones entre grupos heterogéneos que se mezclan y se diferencian a partir de procesos diferentes. De igual forma, la dicotomía europeo/no-europeo no se ha mantenido igual en el tiem-

po y, por tanto, estas relaciones no pueden ser caracterizadas aún bajo la dinámica de la contradicción viejo/nuevo mundo si se observa la heterogeneidad compleja de grupos que existen y conforman las sociedades latinoamericanas.



Reconocimientos

Este artículo hace parte del proyecto de Pensamiento Político Latinoamericano desarrollado por el grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco] de la Universidad Nacional de Colombia. Agradezco a Santiago, a Leopoldo y a Edwin por su valiosa colaboración; y, fundamentalmente, a Gabriela por su ayuda en la orientación de los problemas de este texto.



Sebastián Espinosa

Estudiante de Filosofía de la Universidad Javeriana y Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del grupo de investigación Teopoco. Exfutbolista.

Referencias

- Arias, J. y Restrepo, E. (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación*, 2(3), 45-54.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cusicanqui, S. (2010). *Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fanon, F. (1973). *Piel Negra, Mascaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxax.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). Buenos Aires: En la Frontera.
- Oyéwùmí, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Quijano, A. (1964). *La Emergencia del Grupo Cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*. Ponencia presentada para las memorias del VII Congreso Latinoamericano de Sociología, Bogotá.
- Quijano, A. (1968a). La urbanización de la sociedad en América Latina. *Boletín Económico de América Latina*, 13(2), 211-229. Recuperado de http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/10063/S6800524_es.pdf?sequence=1
- Quijano, A. (1968b). Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica. *Revista Mexicana de Sociología*, 30(3), 525-570.
- Quijano, A. (1992a). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En H. Bonilla (Ed.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las américas*. Bogotá: Tercer mundo editores.
- Quijano, A. (1992b). "Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas. En R. Forques (Coord.), *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta.
- Quijano, A. (1999a). ¡Que tal Raza! *Ecuador Debate*, (48), 141-152. Recuperado de <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5724/1/RFLACSO-ED48-09-Quijano.pdf>
- Quijano, A. (1999b). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola y C. Millán de Benavidez (Eds.), *Pensar en los intersticios teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 117-131). Bogotá: Instituto Pensar.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp. 201-246). Caracas: ediciones Faces, UCU.
- Quijano, A. (2001a). El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. *Revista crítica de ciencias sociais*, (61), 63-77.
- Quijano, A. (2001b). Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Utopías, nuestra bandera: vista de debate político*, (188), 97-123.
- Quijano, A. (2005). El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. *Revista Tareas*, (119), 31-62.
- Robinson, C. (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. London: Zed Books.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-espistémicas de refundar el Estado. *Revista Tabula Raza*, (9), 131-152.
- Wade, P. (1993). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: ediciones Uniandes.

Flora Tristán: una viajera de su tiempo

Flora Tristán: a traveler of her times

Nataly Guzmán Useche

Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia

guzmanu.nataly@urosario.edu.co

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2015 · **Fecha de aprobación:** 06 de enero de 2016

Cómo citar este artículo:

APA: Guzmán, N. (2015). Flora Tristán: una viajera de su tiempo. *Ciencia Política*, 10(20), 131-149.

MLA: Guzmán, N. "Flora Tristán: una viajera de su tiempo". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 131-149.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

La participación de Flora Tristán en el campo político está necesariamente relacionada con su historia de vida. Los dos temas centrales que aborda en su obra son las mujeres y el proletariado, inquietudes que corresponden a su realidad y, por tanto, al resultado de esa historia personal que se jugó en la lucha por la afirmación de unas identidades liberadas y en oposición a los roles que establecen limitaciones desde la alteridad. La desventura de ser mujer sin libertades y la posición de (ex)burguesa trabajadora, le permitieron establecer una teoría política de la liberación. En ese sentido, el objetivo de este artículo es presentar el pensamiento de Flora Tristán bajo tres perspectivas. En primer lugar, la formación de un método de trabajo desde las prácticas y los viajes. En segundo lugar, la configuración de sus dos principales sujetos políticos: los obreros y obreras y las mujeres. Finalmente, establecer la relación de esta construcción política, anclada a un programa ético del amor universal.

Palabras clave: *Flora Tristán, feminismo moderno, movimiento obrero, Pensamiento latinoamericano, socialismo utópico.*

Abstract

The participation of Flora Tristán in the political field is necessarily connected to her life story. Women and proletarian life, the two main subjects treated in her work, are directly related to several concerns about her own reality, and therefore, the outcome of a personal story, dealing in a struggle for affirmation of liberated identities opposed to restrictive roles from within the alterity. The misfortune of being a woman without liberties in an (ex)-bourgeois worker position allows her to establish a political theory of liberation. In that sense, the objective of this article is to present the thoughts and ideas of Flora Tristán under three perspectives. On the first place, the formation of a work methodology derived from praxis and travel. In second place, the configuration of her two main political subjects: the male and the female workers, and the woman. Finally, to establish the relation of this political construction, anchored to an ethical program of the universal love.

Keywords: *Flora Tristán, Modern feminism, Labor movement, Latin American thought, Utopian socialism.*

*Sigue, sigue adelante y no regreses,
fiel hasta el fin del camino y tu vida,
no eches de menos un destino más fácil,
tus pies sobre la tierra antes no hollada,
tus ojos frente a lo antes nunca visto.*

Luis Cernuda

Reclamo derechos para la mujer porque estoy convencida de que todas las desgracias del mundo provienen de este olvido y desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer.

*A los hombres y a las mujeres
¡Hermanos, unámonos! ¡Hermanas, unámonos!*

Flora Tristán

1. La etnógrafa

El peregrino es principalmente un viajero que recorre tierras distantes y desconocidas, que asume como única realidad las acciones que fabrica en el presente, entre el alejamiento de su lugar de origen y el acercamiento a un destino cambiante. Los peregrinos construyen sus experiencias entre el andar y el ver a través de las relaciones y las prácticas con otros. No cabe duda que cuando Flora Tristán se encarga de documentar su experiencia de viaje entre Francia y Perú, pretende representar los encuentros con esos otros, siempre diferentes y distantes, pero al mismo tiempo cercanos y necesarios. *Las peregrinaciones de una paria* (2003), primera gran obra publicada por Tristán, contiene las nacientes referencias de un pensamiento social marcado por los afectos, las dinámicas de tránsitos y movilizaciones, así como por los prejuicios y los contextos.

Una parte fundamental para comprender el pensamiento político en Tristán, se encuentra en esa práctica de peregrinación. Este artículo pretende sostener que en su obra se inaugura una línea de estudio etnográfico bajo la cual se construye una relación estrecha entre práctica y teoría. En el camino por solucionar sus dilemas personales, y encontrar su lugar, Tristán se adentra en las vivencias de otros mundos posibles formulando un relativismo cultural (Delhom, 2015, p. 277) que le permite en doble vía, resolver su posición histórica –caracterizada por ella mis-

ma como “la vida de una paria”– y formular un discurso ético político que se sostiene en el amor universal como consigna, el cual supera las posiciones imperantes del socialismo utópico de la época, principalmente porque propone la formación de la unidad internacional de las y los obreros desprotegidos. Este indistinguible trayecto entre la vida personal de Tristán y su compromiso con el proceso de emancipación obrera, le permite establecer las bases del desarrollo teórico sobre la clase, al que se vinculan ondas posiciones sobre el papel de la mujer.

Construyendo el método: encuentros y diálogos

Un tema central que ha ocupado los estudios antropológicos es la pregunta por la diversidad y por los encuentros culturales. Desde el punto de vista de la experiencia con los otros, la historia en sí misma es el conjunto de esos encuentros y desencuentros. Sin embargo, un encuentro por sí solo no revela nada, es un momento en el espacio y el tiempo donde la diferencia no es capaz de reconocerse en esa confrontación. Un encuentro no implica una pregunta ni busca descubrir ese otro que se le presenta, así como tampoco permite asumir una posición de diálogo.

En principio, Flora Tristán está ubicada en este escenario, su historia de vida la arroja a una travesía trasatlántica que comienza en París y que tiene por destino Perú, donde satisfaría sus precarias condiciones de existencia. Tristán, francesa de nacimiento, se enfrentó al rechazo sistemático de las sociedades que debían darle un lugar. Como hija de un militar y abogado peruano, asumió la necesidad de buscar el reconocimiento de los honores de casta que le permitieran mejorar las condiciones de vida en las que se mantenía, fruto de la persecución de una sociedad francesa que la juzgó al abandonar a su marido (André Chazal) y huir con sus hijos de la realidad de mujer sometida que se negó a sostener. En estas circunstancias, emprendió su primera peregrinación, que comenzó entre las ciudades de su país de nacimiento y terminó en Arequipa.

El resultado de este viaje es la preparación de su método de trabajo. La experiencia que se inaugura con la huida de su condición de mujer esclava, tal como ella se consideraba respecto de su marido, le permite formar un carácter de constante cuestionamiento sobre los otros y sobre las diferencias materiales. En este sentido, la pregunta por el encuentro deja de ser un momento ingenuo para convertirse en el primer rastro de la etnógrafo (Rodas, 2008, p. 167). Con Tristán queda claro que la verdadera pregunta por los otros no se resuelve en esas distintas formas en las que estos aparecen sin más, la pregunta cobra sentido con las condicio-

nes de existencia material (sin obviar las condiciones de principio en su comprensión del discurso jurídico). Entonces, el carácter investigativo de Tristán se funda desde la práctica, en la cual no pervive un preconcepto sobre su objeto de estudio, sino que su objeto de estudio (las mujeres y la clase obrera) emerge desde el rechazo y la negación que padeció en su historia personal.

El camino que emprende la autora huyendo de su relación mujer-esclava, mujer-no ciudadana, mujer-pobre, la lleva a ejercer un carácter de investigadora de su propia realidad. En este sentido, responde a la primera de las dos caras de la etnografía: la interna, que implica el acercamiento y la vivencia. Esto le permitirá prepararse en el acto de la observación para responder más adelante, a la cara externa de la etnografía, que se expresa en la grafía como momento de alejamiento (Quiroz, 2008).

En principio, Tristán vive en la pregunta constante de un otro que la restringe, y que la ubica en una situación especial para comprender sus propias prácticas sociales. Así, este primer momento de vivencia interna queda expresado claramente en *Peregrinaciones* cuando afirma que,

Durante aquellos seis años de aislamiento aprendí todo lo que está condenada a sufrir la mujer separada de su marido en medio de una sociedad que, por la más absurda de las contradicciones, ha conservado viejos prejuicios contra las mujeres que se hallan en esa posición tras haber abolido el divorcio y hecho casi imposible la separación de cuerpos [...] No es, en esta sociedad que se vanagloria de su civilización, sino una desdichada paria a la que se cree hacer un favor cuando no se la insulta. (Como se citó en Bloch-Dano, 2003, p. 54)

Esta es una de las múltiples frases que dejan ver las primeras reflexiones políticas de Tristán en lo que se refiere a la liberación de las mujeres. Posteriormente, al enfrentarse a la vivencia íntima de la opresión, logrará acercarse a su segundo tema de reflexión: las y los obreros. Tras la huida de su condición de mujer esclava de un marido perseguidor, y envuelta en las carencias de la vida cotidiana, termina empleándose durante largos años como “subalterna en el servicio doméstico”, un oficio que Tristán consideró poco digno, pero que le abrió la puerta para conocer las jornadas laborales de la clase de los/as trabajadores, aquella que a sus ojos fuera la clase más vulnerable. Estos dos episodios, hacen palpable que solamente a través de sus propias experiencias de movilidad, aparecen las limitaciones particulares del ser mujer y obrera.

De allí que su primer contexto de viaje le abriera hondos interrogantes sobre las condiciones de injusticia de las mujeres, en el panorama de la Francia post-revolucionaria, que dejaría plasmados a través de un documento titulado *De la necesidad de dar buena acogida a las mujeres extranjeras*. Entre 1834 y 1837, periodo en el que visita Liverpool, se concentra en la construcción de un sujeto político que le va a preocupar durante toda su vida: las mujeres. En este documento, hace evidentes las difíciles condiciones que las mujeres deben asumir a la hora de movilizarse entre las ciudades y países, por lo que propone establecer acuerdos y *Sociedades de Ayuda* que brinden seguridad y respaldo bajo cualquier circunstancia, a las mujeres como grupo marginado en las actividades político sociales. La justificación que está detrás de las consideraciones de este texto, le permite establecer la posición de *universalidad humana* como principio ético político básico de su teoría, expresado en este caso como la universalidad de las mujeres. Así, se empieza a formar por primera vez una manera de representar, desde sus experiencias de viajera, los contenidos teóricos de su lucha política.

Esta construcción del sujeto político en las mujeres se funda de sus vivencias, pero tiene que ver directamente con la lectura previa de la obra de Mary Wollstonecraft, especialmente de la *Vindicación de los derechos de la mujer*, obra que le permite a Tristán acercarse por primera vez a la comprensión teórica de una situación de rechazo y opresión identificada en su propia experiencia. Cruzando esta información, Tristán pondrá en cuestión las relaciones familiares y los sistemas de educación, así como los métodos de participación de las mujeres en el mundo político.

En esta circunstancia de preparación y formación de una labor crítica, Tristán emprende su peregrinación hasta Arequipa en busca de sus derechos sucesoriales. Una vez ha puesto los pies en el navío, empieza a documentar detalladamente con el influjo del romanticismo de época, el carácter de los viajeros, cómo se relaciona con ellos durante el trayecto, y las diferentes características culturales que los marcan en las conversaciones. Así, de la primer parte de las *Peregrinaciones*, ya se forma un estilo de investigación sostenido en la observación y el diálogo, que presupone como telón de fondo la *Declaración de derechos liberales de 1789* y las experiencias políticas posteriores de 1830.

Cuando el navío arriba al primer puerto en África, la situación del tráfico de esclavos y la expresión de la pobreza que llenaba el puerto, determina y caracteriza el tono de sus escritos, en el cuál se hace indiscutible el principio ya alegado en *De la necesidad de dar buena acogida a las*

mujeres extranjeras de universalidad humana, sobre el que fundamenta su postura política (Tristán, 2003, p. 74).

Entre las notas del barco y su experiencia desafortunada en Arequipa, donde no obtuvo el reconocimiento sucesoral esperado por ser hija ilegítima, Tristán comienza un profundo análisis de la comunidad peruana de la que se siente hija. Tal como queda evidenciado en la carta *A los peruanos* (1836), Flora Tristán se impregna de la vida de estos y se atribuye el derecho de plantear una crítica directa a sus costumbres políticas, construidas en el reciente periodo independentista.

Ya en el momento en que logra ubicarse en Perú, y una vez vencida por el fracaso de sus intereses individuales, comienza una práctica constante de conversación y viajes por el país, que la llevan a asumir un enfoque metodológico mucho más claro de lo que se puede ver en la primera parte de *Peregrinaciones*, donde reconstruye las conversaciones con un estilo impersonal y distante. Sin embargo, cuando entra en el terreno propiamente de la vivencia con el otro peruano, indio, negro, mestizo, pobre, esclavo, aristócrata, clero, militar y busca entender cómo se configuran las dinámicas sociales entre esos diferentes agentes, Tristán se aleja o se niega como individuo fragmentado y se construye con los otros en esas profundas preguntas por ¿cómo reformular una realidad social que responda a las dinámicas donde todos y todas logren unas condiciones materiales que, en su discurso, respondan a la tradición liberal de la libertad y la igualdad?

Bajo estos presupuestos, el diálogo con los otros, las visitas para comprender sus prácticas cotidianas, y en últimas, su participación en todo el andamiaje diario tanto en Arequipa como en Lima, le permiten reconocer los grandes problemas de la sociedad peruana. Según Tristán, la situación que padece el pueblo peruano, se puede comprender en la estrecha relación que pervive entre la corrupción de una clase de dirigentes inmorales y el estado de embrutecimiento por sus limitaciones educativas. Tristán caracteriza estas dos causas de la decadente realidad peruana y reivindica el racionalismo ilustrado como requisito básico en los procesos de progreso.

La falta de razón en la multitud o en la mayoría del pueblo peruano es el principal impedimento en la construcción de un país próspero. El estado de embrutecimiento general, afirma Tristán, los imposibilita para construir alianzas contra sus dirigentes, formar asociaciones, difundir el conocimiento, y principalmente, dejar de creer ciegamente en la obligatoriedad de la relación entre trabajo y esclavismo. Marcar la limitación

de entender el trabajo más allá de una relación de sometimiento, y ponerlo en el papel de una condición básica humana, emparenta a Tristán más directamente con la relación de riqueza-pobreza desde una perspectiva moral.

Según la autora, la costumbre política que se forma desde la línea revolucionaria debe comenzar por reconocer la brecha entre la costumbre, la tradición política y la reconfiguración de la nueva realidad peruana. Debe tener como núcleo de desarrollo un humanismo ilustrado, donde el esclavismo que se vive por la población negra, por el indio y por el mestizo peruano, deje de asumirse como condición natural y se represente, en su totalidad fenoménica, como el lugar central de las condiciones sociales de explotación. Así, una vez consideradas las deformaciones que padece el pueblo peruano fruto de “la falta de instrucción y la excesiva aplicación al mundo religioso” (Bloch-Dano, 2003, p. 93) en manos de una clase dominante, envilecida y falta de razón, se pueden reconsiderar las posibilidades de un proyecto que parte de la importancia del trabajo como un acto libre, y del principio universal de humanidad, para dar un vuelco que según Tristán formará el pueblo del porvenir.

En el camino de regreso a Francia, Tristán ha entendido que el encuentro no solamente se da entre presencias que coinciden, sino que se construye entre preguntas y cuestionamientos a esos otros. En ese proceso de investigar y participar desde las vivencias diarias, Tristán genera el método que marcará su desarrollo teórico como resultado de las prácticas en el campo de investigación y con el cruce de los diferentes agentes sociales con los que convive la desventura.

En este primer escenario, se puede considerar la fractura inicial de la formación de la identidad en la obra de Flora Tristán. Su existencia fragmentada entre el mundo europeo y el mundo colonial (Post-colonial) la ubican como un sujeto que construye su obra en el constante tránsito espacio-temporal. Esto implicará, que la búsqueda por la formación de la identidad se plantee en términos absolutamente universales, que le permitan construir un sujeto proletario y un sujeto mujer.

2. Construyendo los sujetos políticos

Cuando Flora Tristán regresa de su peregrinación, entra en la segunda parte del método que implica ese alejamiento de las experiencias. En ese proceso, la representación que fabrica sobre el mundo peruano, no es

bien tomada por la sociedad arequipeña. El libro es quemado en la plaza pública, por ser considerado como una mirada imperial enjuiciadora, o una mirada de colonización de una europea más. Como resultado del método, ante cualquier proceso etnográfico, las vivencias del campo de trabajo no se pueden abstraer de las experiencias personales, y por tanto quedan marcadas por el pre-juicio y el universo cultural del investigador/a, hecho evidente en las reflexiones de *Peregrinaciones* y que servirán de sustrato para el quehacer político de Tristán.

Flora Tristán tiene un panorama político y social interesante que guardó de su vivencia peruana. El viaje le permitió enfrentar una condición humana que la desafiaba más allá de sus experiencias de injusticia personal, quedándose con su ya construido sentimiento de no pertenencia a ningún lugar. Como resultado, comienza un proceso de reconstrucción de un programa teórico en doble vía, por un lado, se encarga de acompañar la lucha de la clase obrera; por otro lado, de fomentar la liberación de las mujeres.

La clase obrera

Las dos realidades políticas más interesantes que se presentan como fondo de la obra de Flora Tristán, se pueden rastrear en los momentos post-revolucionarios de Francia y Perú. En estos procesos históricos se persigue la necesidad de restablecer un nuevo camino que dé herramientas para ordenar la vida social. En Francia, Tristán vive el periodo Reformista de Carlos X, lo que le permite sobrevalorar el lugar jurídico como una bandera de liberación. Flora Tristán es una humanista, y bajo esas circunstancias de liberación y derechos ciudadanos, va a juzgar profundamente las reformas jurídicas propuestas por Carlos X, en las que además de regresar a las restricciones religiosas, se promovían con ahínco los derechos por la restitución de las tierras. Finalmente, hacia junio de 1830 Carlos X reconfigura las leyes sobre la limitación a la libertad de prensa y establece un cambio del sistema legislativo y electoral que promueve un movimiento revolucionario conocido como las “jornadas de julio” en las cuales los burgueses restablecen sus derechos y se abandonan bajo el liderazgo de Luis Felipe I, alejando la fuerza aristocrata y ordenando un grupo de derechos de propiedad y libertad.

Por otra parte, en Perú se genera el proceso de independencia que se inaugura hacia 1811 y que culmina con la declaración de independencia en 1821, acá pervive una relación similar al proceso revolucionario en

Francia, donde entre tradición y novedad luchan por reordenar sus presentes. Así, entre Realistas y Republicanos se fomenta una lucha civil en la que Tristán se siente comprometida, y que termina con la salida de Gamarra, el presidente constitucional autoritario.

En esta coyuntura se da el regreso de Tristán de su peregrinación, cargada por una realidad social compartida de luchas políticas. Esta presencia histórica le permite reflexionar de manera profunda sobre el lugar de las mujeres y los obreros en ese nuevo panorama de triunfo revolucionario burgués. Con un método de vivencia formado en el campo de estudio, Tristán emprende una serie de visitas a Londres, donde robustece sus críticas sociales que recopilará en su libro *Caminatas en Londres* (2008).

Caminatas, es la consecuencia de una serie de viajes que Tristán hace a Londres en distintos períodos.

Cuatro veces he visitado Inglaterra, siempre con el objeto de estudiar sus costumbres y su espíritu. En 1836, la encontré sumamente rica. En 1831, lo estaba menos, y además la noté sumamente inquieta. En 1835, el malestar empezaba a dejarse sentir en la clase media, así también como entre los obreros. En 1839, encontré en Londres una miseria profunda en el pueblo, la irritación era extrema y el descontento general. (Tristán, 2008, p. 11)

En este documento Tristán formula abiertamente, con sus reflexiones de lo cotidiano, las prácticas reales de un pueblo inglés que en Europa se han falsamente idealizado.

Caracteriza la sociedad inglesa como una sociedad fragmentada y miserable, que entre el *West*, los *Faubourg* y los *Arrabales*, estratifica los modos de vida social, condenándose mutuamente. Entre los *West*, herederos aristócratas y los *Faubourg*, una suerte de rentistas y burgueses, se encargan de construir una condición material, y por tanto, una representación de la clase obrera formada desde el exterior; aquellos dos grupos sociales se encargan de caracterizar y condenar a la clase obrera. La vida en los *Arrabales*, afirma Tristán, es la expresión de la desdicha, de la que prostitutas y obreros no pueden liberarse, quedando inmersos en un impedimento para reconfigurar y transformar su existencia (Tristán, 1972, p. 15).

De esta situación de división social que caracteriza a Londres, Tristán formula el lugar más radical de la lucha política, que si bien representa la realidad de Londres, sirve de ejemplo para comprender la situación general de su presente. Entre Radicales y Cartistas se promueve el debate

que le permite plantear la identidad de clase de los obreros, por fuera de las determinaciones que ejerce la burguesía. Así, de una lado construye el sujeto político dominante, como

[...] la clase de los propietarios capitalistas, que reúnen todo, riqueza, poder político y, en provecho de los cuales, el país es gobernado; y de otro lado los obreros de las ciudades y los campos, que no tienen nada, ni tierras, ni capitales, ni poderes políticos, quienes pagan sin embargo la dos terceras partes de los impuestos y a los que los ricos hambrean, a fin de hacerles trabajar para un mejor mercado. (Tristán, 1972, p. 39)

Inspirada por esta experiencia de la clase obrera, Tristán forma un sujeto político caracterizado por el trabajo, la carencia de propiedad y la condición de utilidad de estos en los procesos de industrialización. Tristán reconstruye una teoría de clase desde la dualidad burgués propietario-obrero desposeído, y establece entre ellos una relación de dependencia que le permite universalizar a los dos agentes, a partir de la división del trabajo y el desarrollo de la industrialización como elementos básicos de la producción del capital (Tristán, 1972, p. 41).

La construcción de la alteridad desde la clase de propietarios, nunca recibe una carga hostil en el pensamiento de Tristán, pues en su discurso no logra establecer la oposición entre Burguesía y proletariado de manera radical, por lo que continúa apelando al convencimiento argumentativo que los últimos pueden lograr como grupo –unión– frente a los primeros, y que tendría como resultado el reconocimiento ampliado de los derechos “burgueses” expuestos en la *Carta de derechos del hombre y el ciudadano*: “la igualdad de todos los hombres y sus iguales derechos a la libertad y a la propiedad, de sus brazos, en el caso del proletariado” (Tristán, 1993, p. 31).

Si bien es posible encontrar un espacio de lo común para la clase proletaria (una identidad) que será claramente planteada en *La unión obrera*, no resulta totalmente claro cómo se construye la clase de propietarios. En ellos, Tristán encuentra muchas veces la significación del otro en la forma histórica que estos toman como agentes revolucionarios, una representación ideal de un otro que como clase ilustrada, está en la capacidad de transmitir su “buen gusto y educación” (características que ella misma reconoce como exaltadas y dignas de repetición por la clase de obreros), así como la experiencia de la lucha por el reconocimiento de un cuerpo de derechos que le permita a la clase obrera, desarrollar los principios jurídicos que transformen sus prácticas sociales.

Esta dualidad frente a la construcción de los burgueses es la mayor contradicción del pensamiento de Tristán: ve a los burgueses como determinadores de las condiciones reales del proletariado, de la miseria efectiva y simbólica de estos, y al mismo tiempo, como la clase que es capaz de reconstruir desde la racionalidad sus propias luchas, como un ejemplo de grupo social que logró canalizar sus intereses individuales en un producto jurídico que les permitió transformar sus necesidades de clase.

El resultado de esa falta de claridad frente a la construcción de la clase burguesa, encuentra un canal de salida desde la predominancia que Tristán da al mundo jurídico. Los planteamientos que reconstruye en la “Unión obrera” (1993), texto de 1843,¹ son una respuesta de “la clase más miserable” a las condiciones creadas por los procesos de industrialización en Francia e Inglaterra. Una parte central del discurso de la *Unión* se construye desde la perspectiva que asume Tristán sobre los derechos burgueses.

Así, plantea como herramienta de lucha dos grupos de derechos colectivos, el derecho al trabajo y la organización del trabajo. Estos grupos de derechos son derivados directamente de la tradición burguesa del derecho a la propiedad. En una reinterpretación de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, plantea que la propiedad, al ser un derecho universal, debe entenderse que los trabajadores solamente cuentan con su fuerza de trabajo (sus brazos) como expresión de ella, y por tanto, debe ser garantizada y asegurada como su única propiedad real. Entonces, en busca de garantizar ese lugar de la propiedad, debe asegurarse consecuentemente el disfrute de su fuerza de trabajo, a través del establecimiento legal del derecho al trabajo y a la asociación de los trabajadores.

De esta premisa general, se forma un principio que le permite crear la identidad colectiva para la clase obrera: la unión. La unión de obreros y obreras, solamente se puede lograr cuando los derechos de trabajo se planteen en beneficio de clase, tal como los burgueses resguardan en el mundo jurídico sus beneficios solo para ellos. “Como propietario del suelo, el burgués determina caprichosamente los precios en vino, pan y carne para el pueblo” (Tristán, 1993, p. 95). El burgués propietario tiene claro el poder de la representación, y los logros que socialmente pueden materializarse de esta. De allí que, Tristán reconozca la necesidad de la

¹ Otras obras de este periodo de Flora Tristán son *De la necesidad de dar buena acogida a las mujeres extranjeras* (1835), *Mephis* (1838) y *Caminatas en Londres* (1839).

clase obrera por buscar una representación en el mundo jurídico, con el fin de preparar las mejoras de la condición de esta clase.

Una vez establecido el lugar del discurso jurídico en la obtención de los derechos de clase, siguiendo los pasos de la lucha burguesa, se encarga de mostrar en la *Unión obrera*, la forma de la división entre el gobierno y los “ricos”, por una parte, contrapuesta a la clase obrera, a quienes ve como “la clase más numerosa y más útil” y al mismo tiempo, como el grupo social más miserable por asumir el peso excesivo de un trabajo esclavista.

Para Tristán, la realidad del obrero lo deja en un lugar de tristeza y dolor moral y material. Desde el punto de vista material, asume largas jornadas de trabajo donde su cuerpo se entrelaza con las funciones de una máquina en el proceso de producción; las demandas del acabado de los productos implican la extensión de sus jornadas laborales y, no siendo esto suficiente, en su estado de desdicha moral, el hambre y el cansancio les agobia a través del fisco. El gobierno, afirma Tristán, no trabaja para mejorar las condiciones de la clase obrera, lo que lleva a que familias enteras de obreros mueran jóvenes, bajo condiciones de vida social despreciables, viviendo en los peores lugares, comiendo la peor comida y vistiendo ropa de girones (Tristán, 1972, p. 68).

De esa dolorosa situación social, Tristán plantea construir una acción política que recoja a los obreros en una Unión Universal. La transformación debe tener en cuenta desde el punto de vista material, los problemas fundamentales de los obreros: la mejora salarial, la formación educativa y la participación política. La unión de obreros tiene como fin, entonces, lograr una posición que les permita reclamar el derecho al trabajo, el derecho a la instrucción y el derecho a la representación (Tristán, 1993, p. 80).

La mayor miseria y el peor de los males de la clase obrera, junto con la esclavitud, y la ignorancia, tienen su origen en la división obrera (Tristán, 1993, p. 85). Es aquí donde plantea su clara diferencia con el socialismo utópico, especialmente con el construido desde Prosper Enfantin. Para Tristán, las sociedades de socorro y compañerismo presentan altas limitaciones porque no buscan soluciones de fondo. De allí que proponga que los medios para construir la clase obrera implica afianzar respuestas que brinden soluciones de raíz. La mayor acción política es la unidad de los obreros. Así, cuestiona la individualidad en la que recaen esas instituciones pues, “toda sociedad que actúe en nombre de la individualidad y tenga por objeto aliviar temporalmente al individuo, tiene invariablemente el mismo carácter” (Tristán, 1993, pp. 84-85).

Teniendo en cuenta esas limitaciones de las sociedades y asociaciones de obreros, plantea que el objetivo de la unión es:

1) construir la unidad compacta, indisoluble, de la clase obrera; 2) convertir la unión obrera en propietaria de un enorme capital, mediante la cotización voluntaria de cada obrero; 3) adquirir, por medio de este capital, un poder real, el del dinero; 4) prevenir, por medio de este poder, la miseria y extirpar el mal en su raíz, dando a los niños de la clase obrera una sólida educación, racional, capaz de hacer de ellos hombres y mujeres instruidos, razonables, inteligentes y hábiles en su profesión; 5) recomendar el trabajo tal como debe serlo, con larguezas y dignamente. (Tristán, 1993, p. 86)

El resultado de esta unión, les permitirá a los obreros servirse de su propia causa y a sus propios intereses, a partir de la reunión económica de un aporte constante. Ese capital económico contribuye en el establecimiento de un poder real de clase, que les deje auto-representarse ante la clase superior, “aquella que domina por sus capacidades y talentos” y les pide que entiendan la importancia de construir una relación “por propio interés y por simpatía con la clase obrera” (Tristán, 1993, p. 87).

Resulta claro que si bien Tristán comprende el origen de la relación de miseria de la clase obrera anclado necesariamente a las condiciones de dependencia de estos con los propietarios de los medios de producción, no pretende plantear un salida desde la ruptura o la fragmentación, sino que intenta mediar en el establecimiento de una relación burgués-obrero, que les permita beneficiarse conjuntamente del trabajo.

Por ello, aunque Tristán ataca de manera contundente esa creación desde la alteridad que formula el burgués propietario sobre el obrero, no busca invertir los papeles, sino que promueve una auto-representación de la identidad desde el interior de la clase obrera, enfrentada o puesta en contradicción con la clase burguesa, pero sin reducir las diferentes perspectivas que estos últimos, como clase, pueden enseñar en la lucha por sus propios intereses.

Como parte importante en la promoción de la *Unión obrera*, y relacionada con la idea de humanidad universal que pervive en el discurso de Tristán, se permite ampliar el concepto de clase más allá de las limitaciones que las “Sociedad de ayuda” y las diferentes Asociaciones de trabajadores, mantenían para entonces con el obrero y su trabajo manual, para darle cabida a otros sujetos políticos que no se ubicaban en este lugar del trabajo, pero que tampoco tenían derechos de propiedad. En esa am-

pliación, la premisa de la afectación de los privilegios de la propiedad se hace extensible, llegando a plantear la segunda gran configuración en el discurso de Tristán: la mujer.

Las mujeres

La forma de configurar el sujeto mujer, presenta más dificultades que la formación de una identidad en el proletariado. Su caracterización de la mujer se juega entre los roles de lo público y lo privado; entre la tradición y la modernidad. Como afirma Luz Stella Rodas en su texto *Flora Tristán: Devenir escritura, devenir mujer* (2008), Tristán estaría frente al problema de configurar la identidad de la mujer moderna. En un proceso tal, las múltiples concepciones sobre qué es ser mujer, se debaten constantemente en sus textos. Por ello, en una parte significativa de sus pasajes se encuentra un registro de la mujer desde la clásica concepción del cuerpo dócil, o del bello sexo; pero en otros casos, la adjetivación se formula desde el papel de la mujer en el campo de la libertad económica y política y, como pasa en la *Unión obrera*, la posiciona con el proletario haciendo parte de una misma lucha contra el capitalista.

Así, la formación de la identidad de la mujer en la obra de Tristán estaría determinada por las múltiples posiciones frente a la pregunta ¿qué es ser mujer? Ello permitiría afirmar la permanente tensión entre una multiplicidad de otredades que responden a esta pregunta, y que se oponen a una defensa de la igualdad de las mujeres en el campo de lo público político, y al mismo tiempo, un reposicionamiento de estas en las relaciones privadas que les permita una mayor autonomía. Pese a su constante conflicto en la formación de la identidad de las mujeres como sujeto político, es posible rastrear en el discurso de Tristán formas claras de alteridad de esas representaciones impuestas a las mujeres, en dos vías: de una parte la construida por los hombres (una tipificación del discurso patriarcal) y, de otra parte, la generada por la clase de los propietarios. Estas dos posturas sobre la mujer tendrán una solución en el capítulo dedicado a las mujeres en el programa de la *Unión*.

Si bien, como queda demostrado en la primera parte del documento, la preocupación por la liberación de la mujer se origina de sus experiencias personales, la lectura de los textos de Mary Wollstonecraft, especialmente de *Vindicación de los derechos de la mujer*, marcan sus planteamientos teóricos de la liberación en dos rutas: primero, desde el punto de vista de los principios universalmente declarados; segundo, desde las prácticas materiales en la vida política y familiar. Las condiciones com-

partidas de las mujeres en todos los lugares del mundo, su sumisión y la negación de ellas en el campo político, inspiran el análisis de Tristán desde las prácticas sociales cotidianas.

Su discurso se plantea, como una parte central del trabajo de la utopía obrera. En ese acápite de la *Unión obrera*, hace conciencia de la desigualdad social entre hombres y mujeres, y plantea la posición histórica de estas, como efecto de la falta de reconocimiento de una igualdad formal y material.

Así, Tristán analiza los efectos despiadados de esa desigualdad en tres esferas, el mundo de los sacerdotes, el campo del legislador y el ámbito de los filósofos, quienes desde sus lugares de producción, desconocen la humanidad compartida de mujeres y hombres. En la historia de estos tres espacios, afirma, la mujer se representa como paria: desde la mirada del sacerdote, la mujer simboliza el pecado original y su carne es la expresión de ese pecado. El sacerdote mutila el cuerpo femenino, y la asume sometida en la realidad social por esa falta original (Tristán, 1993, p. 111). Desde la mirada del legislador, la mujer está en un no-lugar, se le caracteriza como una incapaz en el mundo político y, por tanto, su participación ciudadana solo entra en el texto jurídico como un anexo del hombre, siempre que preste obediencia a su amo. Desde el punto de vista del filósofo, se le caracteriza desde la inferioridad mental, corporal y de espíritu. Esta falta de capacidad y pusilanimidad, hace del hombre su eterno dueño (Tristán, 1993, p. 112).

Sin notarlo, esta posición en la que se ha situado a las mujeres en la historia, ha configurado al mismo tiempo el lugar de miseria de los obreros, pues, si se parte del principio general del amor por la humanidad, como una premisa divina, la de amar a Dios a través del bienestar de todos, el trato que reciben las mujeres en el marco de ese principio superior, se aleja de los fines humanos, y construye un mundo moral y material de injusticia. “El olvido y el desprecio que se ha hecho de los derechos son los causantes de las desgracia del mundo” (Tristán, 1993, p. 114), pues en las prácticas se retroalimentan, por medio de estas injusticias, el estado de dominación de los propietarios del capital y el esclavismo del obrero y la obrera.

Partiendo de esta condición previa, Tristán representa la posición de la mujer obrera en la relación de la vida privada y pública. Descubre ante los ojos de los obreros cómo existe una doble carga de trabajo de la mujer: en la fábrica, como una obrera de segunda clase, gana la mitad del salario por realizar las mismas labores de un obrero; a destajo,

su salario es la mitad de la mitad del salario de una obrera de fábrica. En el hogar, trabaja en la educación de los hijos y los oficios de la casa, completando entre uno y otro una jornada laboral que dobla la de los hombres obreros.

En este análisis, construye una investigación profunda sobre el comportamiento de las mujeres, mostrando desde la vida cotidiana cómo estas se encuentran en un estado de malestar constante, lo que resulta fragmentando a las familias. Así explica que la propensión de los obreros por las tabernas, incrementa las disputas familiares y puntualmente la violencia contra la mujer, y en doble vía, explica que esa propensión por la taberna se genera de la falta de mejores condiciones de vida para las familias, así como de la negación de espacios de ocio cultural para estos núcleos básicos de la sociedad (Tristán, 1993, pp. 120-121).

Esta caracterización de la mujer en la vida privada y pública, le permite a Tristán justificar la lucha de los obreros por los derechos de sus hermanas, madres, esposas e hijas obreras, ante la Iglesia, la ley y la sociedad. Plantea entonces que saliendo de esa situación de opresión y esclavización de la mujer, el obrero también se libera, porque desde la teoría de Tristán, la mujer se representa como el bastión de la clase más popular, principalmente porque sirve de agente moral de los obreros (hijos, esposos y padres), lo que justificaría la ampliación de la instrucción racional de estas (Tristán, 1993, p. 129).²

3. El discurso moral del amor

Esta formación de la identidad de los obreros, que rompe con la versión denigrante en la que se los representa y reproduce en términos materiales por parte de la clase burguesa-propietaria, así como la forma de identidad de la mujer obrera, en respuesta a la doble determinación también desde la alteridad en que la construyen los hombres y los propietarios burgueses, implica un planteamiento moral de fondo, que le permite establecer las características generales y compartidas para cada uno de estos sujetos políticos.

² Tristán defiende fervientemente un programa pedagógico que le permita a las mujeres participar de la formación ilustrada, característica de la época, y que desarrollará en su acción política recopilada en su famoso Tour de Francia, último viaje de la autora antes de su prematura muerte a los 41 años, en pro de la liberación obrera.

Son por lo menos dos los principios generales que alega Tristán a la hora de plantear su programa de emancipación de los proletarios y las mujeres. Por un lado, la gran preocupación de establecer una caracterización de la humanidad compartida, propia de los sin lugar, de los parias. Esta caracterización de la humanidad, si bien responde a la tradición del humanismo ilustrado, tiene que ver directamente con sus tres viajes (que quedan expresados en sus obras centrales) las *Peregrinaciones de una paria*, las *Caminatas en Londres* y el *Tour de Francia*. Solamente de esa experiencia de viajera, se puede justificar la propuesta de una condición compartida y universal que supera las limitaciones geográficas e históricas.

La idea de transitar y movilizarse, solamente se puede resolver en términos políticos con principios universales que les garanticen como obreros y mujeres, un lugar social. De ahí que se establezca un segundo principio: el amor por la humanidad. La justificación de este social universal, está anclada al sentimiento de caridad y amor que, quizá herencia de las lecturas de Henri Saint-Simon, expresan toda su visión religiosa. Promover una acción política que tenga como fin soportar a los menos favorecidos, es la expresión de la abnegación cristiana y del compromiso por una reconstrucción de la realidad material diferente para los menos favorecidos.

Estos dos principios construyen en la obra de Flora Tristán la justificación de una teoría política trasatlántica, que se justifica solamente por un amor desinteresado en los otros (Tristán, 1993, p. 96), y que al mismo tiempo le permite adelantarse en el tiempo a los planteamientos de Marx, sobre la necesidad del establecimiento de una unión internacional de obreros. En la apertura de su *Unión obrera*, se puede leer en la dedicatoria que Tristán ofrece a hombres y mujeres: “que sientan, fe, amor, inteligencia, fuerza y actividad”. Estas palabras unidas, son la suma de la teoría que Tristán plantea en el corto espacio de su vida, y que resultó de la relación estrecha entre la teoría y la práctica a través de un plan universal de obreros y obreras.

Esta utopía política, este discurso del bien y de lo bueno, sirvió de lucha para las distintas acciones sociales de la clase más miserable: los obreros, y se adelantó en el tiempo, a los planteamientos de una lucha que todavía hoy se está jugando: la liberación de las mujeres y la de los trabajadores explotados.

◆ Reconocimientos

Este artículo hace parte del proyecto de Pensamiento Político Latinoamericano desarrollado por el grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco] de la Universidad Nacional de Colombia.

◆ Nataly Guzmán

Abogada y filósofa de formación básica. Magister en derecho y actual estudiante doctoral en el mismo departamento. Miembro del grupo de investigación Teopoco. Docente universitaria en las facultades de Jurisprudencia y Ciencias Humanas. Estudiante doctoral por la facultad de derecho de la Universidad del Rosario.

Referencias

- Bloch-Dano, E. (2003). *Flora Tristán. Pionera, revolucionaria y aventurera del siglo XIX*. México D.C.: Océano.
- Delhom, Joel. (2015). Una mujer a bordo entre hombres. El viaje transatlántico de Flora Tristán en 1833 o el despertar de una conciencia social. En M. Cárdenas e I. Tauzin-Castellanos (Comps.), *Miradas recíprocas entre Perú y Francia. Viajeros, escritores y analistas (siglos XVIII-XX)* (pp. 361-378). Lima: Editorial de la Universidad Ricardo Palma; Université Bordeaux Montaigne.
- Quiroz, D. (2008). Sobre el trabajo del etnógrafo. *Revista de antropología y Cs. Sociales. Otra otredad*. Recuperado de <http://otraotredad.blogspot.com/2008/10/la-etnografa-es-una-palabra-compuesta.html>
- Rodas, L. (2008). *Flora Tristán: devenir escritura, devenir mujer*. Colombia: Todográficas.
- Tristán, F. (1836). A los peruanos. Sistema de Bibliotecas y Biblioteca Central Biblioteca Central “Pedro Zulen”. Recuperado de http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/Literatura/pereg_paria/perua.pdf
- Tristán, F. (1972). *Paseos en Londres*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Tristán, F. (1990). Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères. *Romantisme*, (70), 112-113.
- Tristán, F. (1993). *Feminismo y utopía*. Barcelona: Fontamara.
- Tristán, F. (2003). *Peregrinaciones de una paria*. Bogotá D.C.: Villegas Editores.
- Tristán, F. (2008). *Caminatas en Londres*. London: Global Rhythm.

El pensamiento político de Fernando González Ochoa: del rastacuerismo a la autoexpresión del individuo

The Political Thought of Fernando González Ochoa: from the Simulation to the Self Expression

Damián Pachón Soto

Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

damianpachon@gmail.com

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2015 · **Fecha de aprobación:** 23 de diciembre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Pachón, D. (2015). El pensamiento político de Fernando González Ochoa: del rastacuerismo a la autoexpresión del individuo. *Ciencia Política*, 10(20), 151-175.

MLA: Pachón, D. "El pensamiento político de Fernando González Ochoa: del rastacuerismo a la autoexpresión del individuo". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 151-175.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Esta investigación presenta la relación entre los conceptos de identidad, otredad y diversidad en el pensamiento político de Fernando González. Muestra que la identidad es individual, colectiva y política y que en todos los casos está constituida en relación con el Otro. Explico que la reconstrucción de “La Gran Colombia” fue el proyecto político de González y que para lograrlo la diversidad de sujetos (negros, blancos, indios), juegan un rol central.

Palabras clave: diversidad, identidad, otredad, simulación, vanidad.

Abstract

This research shows the relationship between the concepts of identity, otherness and diversity in the political thought of Fernando Gonzalez. It shows that identity is individual, collective and political. In all cases this is constituted in relation with the Other. I explain that the reconstruction of “La Gran Colombia” was Gonzalez’s political project and to achieve it, the diversity of subjects (blacks, whites, Indians) plays a central role.

Keywords: diversity, identity, otherness, simulation, vanity.

*El fin de los gobiernos es la libertad absoluta;
su medio es la disciplina.*

Fernando González

Introducción

El escritor y pensador colombiano Fernando González nació en Envigado, Antioquia, en 1895 y murió en su casa de “Otraparte”, en el mismo lugar, en 1964. Su periplo vital transcurre entre la llamada Regeneración, la pérdida de la hegemonía Conservadora en 1930, el regreso del liberalismo al poder hasta 1946 y el llamado periodo de la Violencia en Colombia que, como se suele decir en la historiografía, inicia en 1948 con el asesinato del caudillo Jorge Eliecer Gaitán. Son estos hechos los que marcan su vida y su obra, la cual abarca más de 15 libros y numerosos artículos en periódicos y revistas.

En el presente escrito se explora su pensamiento político en articulación con los temas de la identidad y la otredad. La hipótesis de trabajo es la siguiente: para Fernando González el rastacuerismo es sinónimo de vanidad, la cual es la causante de la imitación, la simulación y la correlativa falta de originalidad y autenticidad del hombre latinoamericano. Esa vanidad tiene dos orígenes, uno antropogenético y uno histórico: el descubrimiento de América. Asimismo, hay en González al menos tres niveles del concepto de identidad: el primero está referido a la identidad personal, el segundo a la identidad latinoamericana y al “ser” nacional y, el tercero, a la identidad como proyecto político para revivir la Gran Colombia. Este último sentido del concepto de identidad incorpora la diversidad en el proyecto político. En estas nociones de identidad el Otro (individual o el ente histórico europeo) es definitorio, pues lo que soy, como individuo o como pueblo, se forma en interacción con el Otro, es una co-relación. Así mismo, el objetivo del proyecto político es cancelar la vanidad y crear una Suramérica de un hombre libre, *egoente*, creativo que auto-exprese su personalidad. Por eso, se puede decir que su apuesta puede describirse como un tránsito desde el rastacuerismo hacia la autoexpresión del individuo.

Para desarrollar estos niveles de análisis, el escrito se dividirá en 3 partes: en la primera, se hace un recorrido por sus etapas intelectuales y el ambiente conservador que determinó su pensamiento; en la segunda, se explora su noción de rastacuerismo o vanidad y se abordan las relaciones

entre el concepto de identidad y la noción que el antioqueño tuvo del Otro; en la tercera, se explica el proyecto político bolivariano de González de revivir la Gran Colombia y el papel que en él juega la *diversidad*; y, finalmente, en la última parte se darán unas cortas conclusiones.

1. Etapas intelectuales y crítica del régimen conservador

Al referirse al periodo de la Regeneración, en el cual nació Fernando González, Rafael Gutiérrez Girardot sostenía en su escrito *La literatura colombiana del siglo XX*:

En más de medio siglo de vida independiente, la clase señorial logró sofocar los impulsos de la modernización social y política que surgieron de las sociedades democráticas y a las que quiso dar cauce José Hilario López [...] [y] con su centralismo de ancestro español y encomendero la clase señorial sabanera había arrastrado a todo el país en su pacata mentalidad señorial y, como ocurrió en España, lo encerró en su ambiente “opaco y conventual”, imponiéndole no mesura, tacto y discreción, sino mediocridad, pobreza y terco aislamiento del mundo moderno. (1989, p. 359)

Fue así como se impuso una “cultura de viñeta”, con su humanismo municipal, cuya sociedad llamaron después pomposamente “la Atenas suramericana”.

González se educó en este ambiente conventual con los jesuitas, lo cual marcaría profundamente toda su obra. Es de esa experiencia de infancia donde se despierta su virulenta crítica contra el régimen conservador de Miguel Antonio Caro-Rafael Núñez así como contra la injerencia del clero en todos los aspectos de la vida cotidiana de la nación. En 1936 escribía: “Durante el llamado clericalismo conservador, desde 1886, el sacerdote era el amo de la mujer, del hogar, la escuela, la vida toda” (González, 2014, p. 54). Pero su crítica al régimen no solo se debía a su centralismo, su intolerancia, su manipulación de la educación y su moralismo recalcitrante, sino que tenía fundamentos filosóficos de tintes nietzscheanos. En efecto, para González, el cristianismo católico e histórico despotenciaba la vida, negaba la carne, y enseñaba la vergüenza. Era, además, una negación del cristianismo primitivo. En uno de sus primeros libros, publicado póstumamente, decía:

El hombre no debe avergonzarse de sí mismo [...] La religión cristiana, que considera pecado la mayor parte de los actos naturales, pues el cuerpo es para ella una mancha, una deshonra, es la verdadera corruptora de

los hombres. No envíes a vuestros hijos a colegios de religiosos, pues allí sólo aprenderán a tener vergüenza. (González 2005, p. 88)

Primera etapa intelectual

En 1916, cuando tan solo tenía 21 años, apareció su primer libro curiosamente titulado *Pensamientos de un viejo* (2013a). Es un libro pesimista, donde la influencia de Nietzsche y de Schopenhauer es notoria. Lo interesante del libro es que delineó parte de sus conceptos fundamentales, entre ellos, la necesidad de no imitar y de no “despreciar vuestra propia personalidad” (González, 2013a, p. 42). Imitación y personalidad aparecen aquí como intuiciones, las cuales serán desarrolladas en su obra posterior. El libro también acoge un anti-dogmatismo saludable, producto a su vez de un escepticismo alegre que le permite dudar de lo establecido y que le abre la perspectiva a maneras diversas de comprender las cosas, que le permite una apertura hacia el Otro, lo otro. Allí sostiene:

Toda interpretación de la vida es verdadera, porque indica la forma y modo que la vida toma en el ser que interpreta [...] La vida en sí no tiene ninguna significación; según sea el ser, así es la vida. (González, 2013a, p. 42)

Esto es importante, porque no sólo refleja el nihilismo de Nietzsche sobre la ausencia de sentido de la vida en sí, sino que le permite concebir la filosofía como ficción, como ensueño de mundos: “soñar mundos, filosofar, pues ¿qué otra cosa, sino aquello es filosofar?” (González, 2013a, p. 42). Lo que interesa es que la filosofía también es concebida como una guerra de instintos, donde es la vida pulsional la que *forma* al hombre, tal como lo había planteado Nietzsche. En este libro y en *El payaso interior* (2005), que escribió por la misma época, la presencia de Schopenhauer también es fuerte, como ya se anotó. Es esta última influencia la que le da el toque pesimista a la obra de este periodo: “¿De dónde querer continuar este movimiento que se llama vida? Del deseo. ¿Y el deseo? De que el hombre jamás está satisfecho de sí mismo” (González, 2013a, p. 152). Es exactamente lo que encontramos en *El mundo como voluntad y representación* que Schopenhauer publicó en 1818:

Querer y ansiar es todo su ser [del animal y del hombre], en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor [...] Su vida, al igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hecho sus componentes últimos. (Schopenhauer, 2004, p. 369)

Son estos motivos, por demás, los que permiten relacionar a González con las filosofías de la vida (*lebenphilosophie*) que en aquella época en Europa luchaban contra la idea de que la vida se pervierte a causa de la civilización material, la ciencia y la técnica (Pachón, 2014, pp. 36-37). Esta es una lucha contra los efectos de la sociedad burguesa sobre la vida individual y colectiva, que generó una reacción contra las tendencias que llamaban al recogimiento, a la potenciación de la vida interior, al rescate de la vida anímica, de los sentimientos, los afectos, la sensibilidad, etc., aspectos que Nietzsche había nombrado en sus obras y que fueron acogidos por pensadores como Max Scheler e, incluso, por Heidegger cuando llamaba al “cuidado de sí” en *Ser y tiempo*.

Su segunda y tercera etapa intelectual

En 1929 apareció el libro *Viaje a pie* producto de su periplo por varias regiones de Antioquia, Caldas y Valle. Este libro puede ser considerado como la “culminación” de su primera etapa intelectual. Allí aparecen otros conceptos clave de su pensamiento, como el de egoencia, que significa cultivo del yo y que en realidad es una palabra más técnica para abreviar “cultivo de la personalidad”, sin olvidar que la alusión a la personalidad, la imitación y la vanidad ya habían aparecido en sus dos libros de 1916. De hecho, en *El payaso interior* había dicho: “La vanidad me parece a mí que es una tiniebla que principia allí donde termina el talento del hombre” (González, 2005, p. 48). El diálogo con Nietzsche continúa en el libro, en especial en las alusiones al concepto de superhombre y su re-traducción, por decirlo así, del concepto de voluntad de poder (González, 2013b, pp. 37, 45), el cual es relacionado con la energía, con el ánimo, la vitalidad, el dominio: “Lo que hace mover al mundo no es sino los ánimos de los héroes” y agrega: “Así, pues, siempre es la fuerza vital la que domina” (González, 2013b, pp. 47-48).

El libro continua su rescate del individuo, su defensa del cuerpo y su crítica del clero:

Necesitamos cuerpos, sobre todo cuerpos. Que no se tenga miedo al desnudo. A los colombianos, a este pobre pueblo sacerdotal, lo enloquece y lo mata el desnudo, pues nada que se quiera tanto como aquello que se teme. El clero ha pastoreado almácigos de zambos y patizambos y ha creado cuerpos horribles, hipócritas. (González, 2013b, p. 35)

Esto explica por qué el clero de Medellín y de Manizales condenó el libro en 1930:

[Después de] haberlo sometido al examen y haberlo hallado prohibido A JURE, porque ataca los fundamentos de la religión y la moral con ideas evolucionistas, hace burla sacrílega de los dogmas de la fe, es blasfemo de nuestro señor Jesucristo y con sarcasmos volterianos se propone ridiculizar las personas y las cosas santas, trata de asuntos lascivos y está caracterizado por un sensualismo brutal que respiran todas sus páginas,

DECRETAMOS:

El Libro del doctor Fernando González, ‘Viaje a pie’ está vedado por derecho natural, y por tanto su lectura es prohibida bajo pecado mortal. (González, 2013b, p. 248)

Este decreto eclesiástico refleja bien el clima intelectual y cultural que vivió Colombia hasta 1930, un ambiente que, sin embargo, fue denostado por inteligencias como las de Vargas Vila y Luis Tejada. Con todo, fueron precisamente intelectuales como González los que con sus críticas fueron abriendo espacios más tolerantes, que llevarían a la reforma de la educación y a su sustracción de las manos de la Iglesia y crearon un ambiente secularizado más apto para el desarrollo del pensamiento y la cultura en la época.

En 1930 inicia una segunda etapa en el pensamiento de Fernando González, una etapa donde sus temas anteriores (pesimismo, escepticismo, teoría de la identidad personal, filosofía de la vida, etc.) quedan “superados” en la mejor acepción hegeliana del término *Aufhebung*, esto es, “levantado” o “elevado a un plano más alto”, subsumidos pero conservados en las nuevas obras. Esta segunda etapa inicia con la publicación de *Mi Simón Bolívar*, sigue con *Don Mirócletes* de 1932, y luego por *El hermafrodita dormido* de 1933; continúa con la biografía del dictador venezolano y amigo personal de González, Juan Vicente Gómez, titulada *Mi compadre*. Asimismo, en 1935 publica sus dos libros *El remordimiento* y *Cartas a Estanislao*. En 1936 aparece uno de sus libros más polémicos: *Los negroides*. Esta segunda etapa, que había iniciado con su sentimental *Mi Simón Bolívar* en 1930, termina con su diatriba contra “El hombre de las leyes” en su libro *Santander* de 1940. Es un periodo de intereses marcadamente políticos, pero donde sus temas anteriores permanecen y logran desarrollos relevantes.

Su tercera etapa intelectual es una radicalización y una profundización de sus actitudes místicas prefiguradas ya en *Pensamientos de un vie-*

jo. Allí, en 1916, había escrito que la mística-panteista era la explicación al descontento consustancial del hombre: “una reminiscencia de lo infinito, y un deseo inconsciente de unificarse con Dios” (González, 2013a, p. 152). El pesimismo se hace presente de nuevo en su libro de 1941 *El maestro de escuela*, al cual le sigue un largo silencio literario que se prolongará hasta 1959 cuando publica *Libro de los viajes o de las presencias*, seguido por *La tragicomedia del padre Elías y Martina la velera* de 1962. En esta etapa, su intimismo y recogimiento se acrecientan, como prefigurando su pronta fusión con la totalidad que tanto había anhelado.

2. Rastacuerismo, identidad y la cuestión del Otro

Los temas de esta segunda parte aparecen desarrollados mejor en la segunda etapa intelectual de Fernando González, muy notablemente en un libro clave: *Los negroides. Ensayo sobre la Gran Colombia* (2014), que no solo es una síntesis de su pensamiento político, sino una apretada sinopsis de su filosofía en general. Para desarrollar este apartado me centraré en este libro de 1936, aunque aludiré a otras obras.

¿Cómo aparece el tema del rastacuerismo en González y cómo se puede relacionar con su categoría de vanidad? En estricto sentido, el rastacuerismo aparece en el libro *Noticias secretas de América* publicado en 1826 por los hermanos Jorge Juan y Antonio de Ulloa. Allí se dice:

Es de suponer que la vanidad de los criollos y su presunción en punto de calidad se encumbra a tanto que cavilan continuamente en la disposición y orden de sus genealogías, de modo que les parece no tienen que envidiar nada en nobleza y antigüedad a las primeras casas de España; y como están de continuo embelesados en este punto, se hace asunto en la primera conversación con los forasteros recién llegados, para instruirlos en la nobleza de la casa de cada uno, pero investigada parcialmente, se encuentra a los primeros pasos tales tropiezos que es rara la familia donde falte mezcla de sangre y otros obstáculos de no menor consideración. (Como se citó en Gutiérrez, 2012, p. 111)

Lo que se ve aquí es que criollos sin “pureza de sangre” simulan ser aristócratas blancos, son vanidosos y fingiendo, aparentan y pretenden “ser lo que no son”, esto es, quieren escenificar una condición social que en realidad no tienen.

El tema apareció ya con nombre propio en el poeta nicaragüense Rubén Darío quien acuñó el concepto. En su ensayo titulado “La evolución del rastacuerismo”, publicado en 1906, Rubén Darío decía que este concepto: “tiene como condición indispensable la incultura; o, mejor dicho, la carencia de buen gusto”. Más adelante agregaba: “La evolución del rastacuerismo se nota en su civilización. La extravagancia exterior en la decoración personal, en las maneras de derroche violento y copioso, han dado paso a una especie de compenetración con la sociedad parisienne” (Darío, 2003, pp. 443, 445). Rubén Darío se refería a las aristocracias “levantas” que viajaban a París y adoptaban sus maneras y formas, las cuales, una vez de regreso en América Latina, exhibían y escenificaban socialmente para escalar en la jerárquica sociedad republicana.

Ahora, ¿cómo aparece la alusión a este concepto y qué significa estrictamente en la obra del filósofo de “Otraparte”? En *Los negroides* González afirma:

Todo el que aprende a leer en Suramérica, se avergüenza de esta y de sí mismo y de sus padres; si es rico y viaja por Europa, gasta demasiado y simula vicios y lujos para hacerse perdonar su origen; si político, extrema las prácticas europeas. Guzmán en Venezuela, y Núñez en Colombia, fueron rastacueros insignes. (González, 2014, p. 33)

En este punto lo importante es preguntarse: ¿qué significa la expresión “rastacueros”? Si se busca en el DRAE la palabra proviene del francés *rastaquouère* y tiene dos significados. El primero se refiere a “vividor, advenedizo”; el segundo, “a persona inculta, adinerada y jactanciosa”. A su vez, la palabra advenedizo significa, entre otras cosas, una persona que “siendo de origen humilde y habiendo reunido cierta fortuna, pretende figurar entre gentes de más alta condición social”. Este “pretender figurar” es exactamente lo mismo que simular. Es exactamente el sentido que la palabra tiene cuando González sostiene que un suramericano si viaja por Europa “gasta demasiado y simula vicios y lujos para hacerse perdonar su origen”. De ahí que la palabra rastacuerzo sea sinónima de *simulación*.

Ahora bien, desde las primeras páginas de *Los negroides* se relaciona uno de sus conceptos centrales, el de vanidad, con el de simulación. Si la vanidad es la “carencia de sustancia” (González, 2014, p. 13), lo vacuo, lo vacío, el vanidoso es el que *aparenta*, por eso la vanidad es “simulación, hurto de cualidades” o, más precisamente, “hurto de cualidades para ser

considerado socialmente” (González, 2014, pp. 14, 60). En efecto, el que simula, se muestra como lo que no es, es decir, aparenta, pretender ser otra cosa, de aquí que la simulación es, en efecto, tomar prestada una máscara para escenificarse socialmente como aquello que no es en realidad; es hurtar, efectivamente, cualidades.

La consecuencia que se deriva de ello es que el vanidoso es simulador o, lo que es lo mismo, es también rastacuero, y por eso para mostrarse socialmente, para llenar el vacío que lo constituye, tiene que *imitar y repetir*. Por eso: “el vanidoso muere frustrado, y tendrá que repetir, pues vivió vidas, modos y pasiones ajenas, o mejor, no vivió” (González, 2014, p. 16). De ahí que quien vive vidas, modos y pasiones ajenas, sea un repetidor o un imitador, tal como Rafael Núñez o el general Francisco de Paula Santander según el envigadeño.

Este concepto tiene relación con su visión antropológica, con cierta antropogénesis, diríamos. Pues en realidad todo hombre inicia imitando, aprendiendo de los demás y reproduciendo lo que ve en su entorno: “claro es que es un hecho que la especie humana ha vivido durante siglos del contagio, de la imitación a personalidades fuertes o a pueblos poderosos” (González, 2014, p. 66). Por eso hay que aceptar

[...] desde un punto de vida muy alto que el individuo tiene un camino, que apareció para perfeccionarse, que este mundo es una escuela disciplinaria [...] el hombre evoluciona; su camino va de la simulación, la oscuridad de su conciencia, el grupo irresponsable e imitador, hacia la expresión individual. Parte la especie humana del instinto, para llegar a la conciencia; de la imitación, hacia la autoexpresión; de la educación hacia la cultura [énfasis añadido]. (González, 2014, pp. 66-76)

De ahí que la tarea del hombre sea pasar del estado imitativo al estado de la cultura, entendida esta como “abandonar lo simulado” y lograr auto-expresarse y ser auténtico, original, ser libre. En su pensamiento la cultura también es entendida como un conjunto de “métodos y disciplinas para encontrarse” a sí mismo (González, 2014, pp. 15, 19).

Todo esto se logra, en realidad, a través del concepto que Peter Sloterdijk, filósofo alemán y contemporáneo, ha llamado hoy *antropotécnicas*, es decir, el ejercicio continuo y permanente sobre sí, un fatigante trabajo sobre uno mismo, “la hechura autoplastica de los hechos humanos” (Sloterdijk, 2012, p. 148). La superación de la simulación, de la repetición del hombre, y el paso hacia la cultura, del que habla González, es lo mismo que Nietzsche llamó “disciplina y adiestramiento”. Heidegger en su vo-

luminoso libro *Nietzsche* de 1961 lo explica así: es “la idea de una regulación, dirección y acrecentamiento de la vida en el sentido de una planificación de la misma severamente instituida” (Heidegger, 2013, p. 415).

Pero si la imitación tiene que ver en un primer momento con la antropogénesis, con el camino que debe recorrer el hombre hasta la cultura, en el caso del suramericano y en el centroamericano también tiene *causas históricas*. Y esas causas las encuentra, González, en el descubrimiento mismo, en el proceso de descubrimiento y conquista de América. Esto es claro en su libro *Don Mirócletes* de 1932, donde dice, al explicar el tema de las embolias psíquicas, entendidas como todas aquellas trabas que impiden expresar la individualidad que:

Suramérica tiene grandes embolias que le impiden manifestarse, apartar algo al haber de la humanidad. La gran embolia que *las explica todas* en nuestro continente, es el hecho de que fuimos **descubiertos** [...] Porque nos descubrieron, todo lo nuestro es malo y lo europeo es bueno. (1994, p. 19; negrillas del texto original)

Este punto es muy interesante porque explica históricamente que la vanidad, el vacío de nuestra cultura tiene que ver con hechos muy concretos que la causaron, y porque explica igualmente una consecuencia de la vanidad: la vergüenza, el complejo de inferioridad, de ilegitimidad o, como lo llamó provocativamente, el *complejo de hijo de puta*.

Dicho complejo explica el paso de la vanidad antropogenética a la vanidad producto de la aculturación de América, es decir, a nuestra vanidad patológica, la cual es mirada por González como un lastre. Él señala que el complejo es terrible en Suramérica, por eso nuestra personalidad está “apachurrada” (embolia) por las siguientes causas:

- a. En cuanto negros, somos esclavos, propiedad de europeos, fuimos prostituidos.
- b. En cuanto indios, fuimos descubiertos, convertidos; discutieron “si teníamos alma”; rompieron nuestros dioses; nos prostituyeron moral, religiosa, científicamente.
- c. En cuanto españoles, somos criollos, sin poder “probar la pureza de sangre”. (González, 2014, p. 86)

En estos puntos hay varios aspectos interesantes: se menciona el hecho de la esclavitud, la servidumbre, y el encubrimiento cultural de Europa sobre América; también lo que podríamos llamar con Gayatri Spivak la “violencia epistémica” sobre el indio, pues se menosprecia su cultura, se

inferioriza y de paso se fetichiza la cultura europea. La violencia epistémica, por decirlo así, es denunciada por González cuando dice:

La literatura y la sociología europeas han hecho circular y repetido hasta formarnos un complejo de inferioridad que ‘El trópico es impropio para el hombre’ y que ‘El producto de mezclas de razas no sirve’ y con estas dos proposiciones Europa nos ha tenido más colonos y humildes, que España con sus virreyes y ordenanzas. (González, 2014, p. 36)

De lo que se habla aquí es también de la manera como estos procesos “rompieron la psiquis” del americano o, lo que Franz Fanon llamó en *Los condenados de la tierra* el maniqueísmo:

El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de valores. En este sentido, es el mal absoluto [...] Las costumbres del colonizado, sus tradiciones, sus mitos, sobre todo sus mitos, son la señal misma de esa indigencia, de esa depravación constitucional. [...] A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado, propiamente hablando lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. (Fanon, 2003, pp. 36-37)

Ese maniqueísmo es, en realidad, el causante de las embolias, de las trabas a la expresión de la individualidad del suramericano; es la deformación de nuestro ser, lo que causa la inferioridad y produce la vergüenza:

De suerte que nosotros, los libertos bolivarianos, mulatos y mestizos, somos vanidosos, a saber: creemos, vivimos la creencia de que lo europeo es bueno; nos avergonzamos del indio y del negro; el suramericano tiene vergüenza de sus padres, de sus instintos. De ahí que todo lo tengamos torcido, como bregando por ocultarse y que aparentemos las maneras europeas [...] Hijo de puta es aquél que se avergüenza de lo suyo. (González, 2014, p. 32)

No son estas las únicas causas de nuestro estado cultural. En *Cartas a Estanislao* González habla de que en nuestras tierras no hay leones, tigres o grandes cuadros humanos, en su lugar se encuentran el jaguar y el tití. También los conquistadores nos han degenerado y eso se debe, entre otras cosas, al clima (González, 1995, p. 126). Aquí agrega que:

[...] el negro fue introducido en número exagerado, y envilecido; lo mismo sucedió con los indios, pero a negras e indias las prostituyeron y los actuales habitantes viven en la conciencia del pecado del oprobio;

es una humanidad apaleada, impregnada de sentimiento de inferioridad. (González, 1995, pp. 126-127)

Lo que refiere González aquí son los célebres prejuicios europeos De Paw, Buffon, Robertson, Kant, y las conocidas alusiones de Hegel sobre la inexistencia de grandes fieras y sobre la virilidad de nuestros indígenas (Véase Gerbi, 1993, pp. 7 y ss.; 538 y ss.).

3. El problema de la identidad y de “el Otro”

En lo expuesto hasta ahora podemos colegir, *inicialmente*, dos sentidos de la identidad en Fernando González. El primero proviene de su relación con autores como Schopenhauer, Nietzsche y Freud, pensadores que efectivamente leyó (Véase González, 2014, pp. 64, 99-100); el segundo, tiene que ver con el problema de la identidad como aquello que nos identifica como pueblo, como un conjunto de rasgos o una característica “esencial” que constituye al latinoamericano y al habitante de la Nueva Granada. Sin embargo, como veremos, hay una tercera nota de la identidad: la relacionada con el proyecto político, la identidad política que aglutina, que crea, tal como aparece en el apartado tres. Veamos las dos primeras acepciones y luego establezcamos la relación con el tema del “Otro”.

De autores como Schopenhauer, Nietzsche y Freud proviene la idea de una determinación del carácter, de aquello inexorable para el individuo, de aquella determinación del ser. En *El payaso interior* sostiene: “En una palabra: la razón no puede cambiar en nada el modo de ser de una persona. El hombre obra instintivamente; no por lo que sabe, sino por lo que es” (González, 2005, p. 101). Aquí no solo aparece la impotencia de la razón frente a la voluntad y el convencimiento de que “la razón es esencialmente enemiga de la vida” (González, 2013a, p. 155), sino que aflora la ética de Schopenhauer según la cual *el carácter está plenamente determinado* por el ser (la voluntad), y no hay recetas éticas para mejorarlo. Pero, ¿qué es esa individualidad que hemos mencionado ya varias veces atrás? En *Los negroides* responde:

[...] es la obra posible que está en cada hombre en forma de instintos, facilidades, habilidades, tendencias; *todo esto proviene de la raza, el medio, la sociedad* –seguidamente complementa– es lo que está encerrado en nosotros y que puede manifestarse o no, así como en la envoltura del capullo está la semilla, el árbol, los frutos. (González, 2014, p. 83)

El individuo, pues, está definido por su estructura pulsional y, como en Freud, esa estructura pulsional solo se manifiesta en la expresión, en los actos y solo es asequible como objetivación. En González, esa objetivación de la individualidad se llama *personalidad*, pues esta es lo que aparece, “la individualidad en cuanto aparecida” (González, 2014, p. 84). Las consecuencias de esta concepción se pueden ver expresadas en las siguientes palabras del González:

Considerad cuan irresponsable es el hombre de sus actos, puesto que estos dependen de la visión espiritual, y esta de la elaboración inconsciente que el espíritu hace de las sensaciones recibidas [énfasis añadido]. [...] Si la vida interior, es decir, la verdadera vida del hombre es inconsciente y dirigida por la casualidad; si no es responsable de esa su vida del alma ¿Por qué lo va a ser de su vida exterior que depende de ella? (González, 2005, p. 27)

Esta es en verdad una concepción que define al individuo y está referida a la *identidad* de la persona. Esa identidad, lo que se es, puede que se exprese de diversas maneras, pero siempre expresa algo fundamental, un yo, una forma, lo que soy. Ese yo se va formando a partir de las vivencias, término muy caro a las filosofías de la vida que González retoma. Sin embargo, ese proceso se torna inconsciente y está determinado por el ser, por lo que se es instintivamente, pulsionalmente.

Por eso González va a darle una misión a la filosofía y al pensamiento: el de descifrar eso que somos, el de transparentarlo, tal como Freud buscaba hacer consciente lo inconsciente. Para lograr tal propósito, no había otro camino que el que intentó tomar Schopenhauer en su propia filosofía, a saber, la filosofía oriental. De ahí el llamado de González a la meditación, a la búsqueda interior, al recogimiento, a esa filosofía intimista:

Lo que yo afirmo es que es preciso ser lentos y aprender a recogerse y a estar en compañía de su alma [...] [lo cual implica] aumentar el campo de la conciencia: he allí a lo que equivale cultivar nuestro espíritu. (González, 2005, pp. 19, 21)

En consecuencia, el hombre tiene una misión que consiste en *desnudar su yo*, en un diálogo permanente consigo mismo, y esto solo se logra ascendiendo desde una conciencia orgánica, individual, hasta llegar a una *conciencia cósmica*, una conciencia del todo. Es gracias a esto que el intimismo de González inicia con la pretensión de conocer los rincones

más recónditos del “alma”, hasta llegar a un conocimiento del todo. Es un camino que va de adentro hacia fuera, en grados cada vez más altos de conciencia.

Y este camino que traza González desde los ínferos del alma, desde las entrañas, como diría la filósofa española María Zambrano (2007, p. 171; Véase, Pachón, 2011, pp. 129 y ss.), hasta el universo, no está en desconexión con su pensamiento político, el cual debe favorecer el desarrollo de las potencialidades del hombre, el cultivo del yo o egoencia, esto es, el desarrollo de su personalidad y de su autoexpresión.

Por su parte, la segunda noción de identidad mencionada está referida al “ser” del latinoamericano: si la *vanidad* es vacío, vacuidad, es imitación y repetición, este es el estado que caracteriza al suramericano. Tal vez es por eso que “esos animales que habitan la gran Colombia” son apenas “parecidos al hombre”. De ahí que González diga que “Hemos agarrado ya a Suramérica: *vanidad*. Copiadas instituciones, leyes y costumbres; la pedagogía, los métodos y programas, copiados; copiadas todas las formas” (González, 2014, p. 16). La vanidad es la enfermedad del latinoamericano, ese el diagnóstico dado por González. El suramericano copia, es “un genio de las nalgas”, imita. Esto explica la vanidad de nuestros intelectuales, que simulan europeísmo, pues “todos los letrados, han vivido y propugnado el crédito extranjero, por misiones, por inmigración: plagiar y aumentar la *vanidad*” (González, 2014, p. 36). La conclusión es que lo que nos define, lo que somos frente a los Otros es la vanidad, la simulación y el rastacuerismo, por eso somos también inauténticos, faltos de originalidad, copiones o “genios de las nalgas”. Este segundo sentido de la “identidad” como identidad nacional o supranacional, corresponde en verdad a la lucha por definir lo que cada pueblo es, empresa típica de la primera mitad del siglo pasado.

En el mencionado escrito de Rafael Gutiérrez Girardot se dice que

Fernando González sólo tenía un punto de referencia, el Yo, a cuyo predominio González llamó egoencia. Referida al individuo esta se tradujo en el afán y el deber de cultivar la personalidad. *Proyectada hacia la vida social latinoamericana, la egoencia lo condujo a un culto del hombre fuerte y de un nacionalismo que justificaba al hombre fuerte latinoamericano y condenaba al mismo tiempo a su contrafigura europea* [énfasis añadido]. (Gutiérrez Girardot, 1989, p. 371)

Lo que interesa de este juicio es que sirve para situar la filosofía de la personalidad de González y su suramericanismo dentro del marco del

pensamiento latinoamericano y de su pregunta por la identidad nacional. En efecto, ese proceso se dio en el continente, especialmente en México, debido a un par de circunstancias: los nacionalismos que surgieron frente a la arremetida de Estados Unidos en Cuba y Puerto Rico y, filosóficamente hablando, las críticas que surgieron ante el positivismo, su cientifismo y reducción unilateral del hombre. En el primer caso, el nacionalismo denunció la injerencia del coloso del norte y abogó por la autonomía política y económica; en el segundo, se agudizaron las críticas sobre los efectos de la ciencia, la técnica, en pocas palabras, contra los efectos de la sociedad burguesa y el empobrecimiento de la vida. Esto está bien ilustrado en las críticas al positivismo de, José Martí, por ejemplo, quien valoraba altamente “la actividad emotiva y volitiva del ser humano” (Guadarrama, 2012, p. 359). Esa situación política y vital estuvo acompañada de la influencia que la obra de Ortega y Gasset tuvo en el continente, en especial, el “circunstancialismo” que llevó al estudio de las realidades nacionales y a la historia de esas realidades (Véase, Abeillán, 1998, p. 146). La historia de esa circunstancia implicó, por su parte, el estudio de las ideas y del pensamiento en cada país, lo cual dio origen al proyecto de la Historia de las ideas liderado inicialmente por José Gaos en México y continuado por Leopoldo Zea.

A comienzos del siglo pasado, ese estudio de la circunstancia estuvo acompañado del nacimiento del problema de la identidad nacional. Por eso aparecieron obras como *La argentinidad* de Ricardo Rojas en 1916, *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos de 1934, la obra de José Vasconcelos y la obra de Mariátegui en el Perú. Colombia no escapó a esa tendencia, tal como lo muestran los primeros libros de López de Mesa y, desde luego, *Los negroides* de González en 1936 (Giraldo, 2012, pp. 106 y ss.). Ese nacionalismo y esa búsqueda de la identidad llevaron al rescate del indigenismo y a la búsqueda de lo propio. Por eso el tema del indio, el mestizaje, lo auténtico, lo original, la denuncia de las influencias extranjeras, del colonialismo y el imperialismo estuvieron a la orden del día. Es en este contexto donde, efectivamente, debe situarse la obra de González, aclarando que él no tuvo esa actitud de rechazo frente a los Estados Unidos.¹ Sin embargo, en su obra encontramos una definición esencial del suramericano –la vanidad– y su pensamiento sí se sitúa en una respuesta tipo regional o nacionalista, ya fuera Antioquia, ya la Gran Co-

¹ De hecho, González afirmó: “somos políticamente independientes gracias a la doctrina Monroe” (2014, p. 37).

lombia, que servía como contraste frente a lo extranjero, y que iba en pos de lo original, lo propio, lo auténtico y que oponía la vida tranquila del campo a la esquizofrenia nerviosa de la ciudad.

Este contexto expuesto es fácilmente corroborable en varias de las obras de José Luis Romero, quien decía en 1978:

La relación del nacionalismo con lo que se llama “el ser nacional” es estrecha, como se advierte en la obra del argentino Juan José Hernández Arregui, uno de cuyos libros tituló, precisamente *¿Qué es el ser nacional?* En las respuestas que se dieron a esa pregunta en diversos países se advirtió una fuerte tendencia a imaginar una esencia nacional profunda y genuina –la “peruanidad”, la “argentinidad”, etc., a la manera del *volksgeist* de los románticos–, susceptible, ciertamente, de contaminarse o encubrirse con influencias extrañas a él, pero capaz, al mismo tiempo, de conservar su pureza como para que pudiera ser reconquistada si era posible sacudir el peso de las influencias perturbadoras. Constituían esa esencia lo hispánico y lo católico, pero también lo indígena y lo telúrico. Estos últimos componentes identifican a esa ideología como acentuadamente anti-urbana y rebelan su conexión con la ideología rural. (Romero, 2001, p. 262)

Lo interesante de este contexto y de todas estas propuestas, es que pregonaban una justa protección de los bienes nacionales, como lo hacía González, por ejemplo, cuando llama a no entregar y vender nuestros recursos naturales; también rescataban a sectores marginados históricamente, como el negro, el mestizo o el indígena; denunciaban la dependencia externa, condenaban el imperialismo, como lo hace González al referirse a la futura colonización asiática y europea (2014, p. 79), entre otros aspectos. Hay que decir que estos rasgos no se dieron de manera uniforme en todos los países del continente, pues en cada uno hubo matices.

El punto que queda pendiente a tratar en este apartado es el de la relación con el “Otro” en Fernando González. Al respecto hay que decir que tanto en su noción de identidad personal e identidad nacional latinoamericana, el Otro es un referente necesario. En el primer caso, el Otro aparece en el proceso mismo de formación de la actitud rastacuera, pues todo individuo inicia emulando, todo lo aprende imitando en el proceso de la antropogénesis. Es la interacción con el Otro el que forma al sujeto dentro de la familia, en la vida social. Por eso González afirma que la vida es una escuela disciplinaria o que siempre nos hayamos inmersos en sociedades disciplinarias. Esto va de la mano con la fuerte crítica que hace González

a la escuela como institución, pues no forma hombres auténticos, sino seres ilegítimos, con complejos de inferioridad que no se reconocen a sí mismos. En la escuela, la interacción con el Otro, el maestro, solo forma seres obedientes que repiten. El ser educado es, entonces, para González, igual a un perro educado que recibe órdenes y las ejecuta automáticamente. Así es también la sociedad: este estado gregario preformado solo se supera a través de la cultura, la cual logra que el individuo, por medio de la disciplina y los hábitos, logre auto-expresarse, encontrarse y superar el estado imitativo para lograr uno original y auténtico.

En el segundo caso, el Otro es el causante de la perversión del indígena, del negro y de nuestra cultura posterior. El Otro, que en este caso es un ente colectivo e histórico al parecer homogéneo llamado Europa, es el responsable históricamente del complejo de hijo de puta, de la vanidad, del rastacuerismo del latinoamericano, de esa identidad desfigurada y de la vanidad como patología. Aquí lo que se pone de presente es que la interacción con ese Otro nos ha formado, nos ha dado una identidad: *vanidosos*. Es decir, fue la relación histórica con Europa la que causó las embolias que han impedido el despliegue de Nuestra América como pueblo.

El Otro define en ambos casos, ya sea en el plano de la identidad personal o en el plano del “ser nacional”. González no alude, por el contrario, a la manera en la que la relación con América formó también la identidad europea. En este sentido, su lectura aparece unidimensional porque olvida que la interacción ayuda a definir mutuamente la identidad, tal como sí lo han puesto de presente, para el caso de América y su relación con Europa, Enrique Dussel y Antonio Negri, entre otros.

Con todo, es necesario decir que es gracias a esa relación con el Otro, a lo que ha sido nuestra historia de subalternización y humillación histórica, donde encontramos posibilidades de liberación y emancipación, pues es a partir de esa constatación que González propone su *proyecto político*, es decir, su utopía política.

4. El proyecto político de la Gran Colombia

¿Cuál es el remedio para superar tal postración histórica, para superar la *vanidad* surgida con el llamado Descubrimiento? Es aquí donde entra en escena el *tercer sentido de identidad anunciado*: esta se torna *identidad como proyecto político e histórico*. González sostiene que mientras América simule, “será inferior” (2014, p. 87), por eso es necesario re-

construir la Gran Colombia, con los ideales del libertador Simón Bolívar, que de acuerdo a su “concienciómetr” o tuvo conciencia *continental*:

Bolívar trabajó por libertar un continente, para que cumpliera sus fines propios; en todos sus escritos trata de manifestación propia, del continente como teatro [...] Su finalidad era libertad individual, racial, continental, humana: autoexpresión. Genio de la libertad, opuesto al rebaño, su único fin personal era sentirse poderoso, libre, eufórico. (González, 2014, pp. 62, 63)

De hecho, sostiene que ha sido el libertador, el mayor de todos los héroes y superior a Napoleón, el que le ha dado la clave: “Estos pensamientos suramericanos me los ha dictado el Libertador” (González, 2014, p. 72). Y González se siente delegado para esa misión, de ahí que se declare el “Filósofo de Suramérica”, llamado en el país más inhibido a predicar su “filosofía de la personalidad”, la cual no es más que una filosofía de la cultura, de la búsqueda de los modos de nuestra expresión, de la búsqueda de la manera como el “grancolombiano” debe manifestar su individualidad, su personalidad, de expresar su yo, esto es, su egoencia.

En *Los negroides* González sostiene algo fundamental para los estudiosos de su obra: “Les diré que el valor de mi obra está en la prédica de la cultura, en la oposición a la inmigración, en la incitación a la originalidad” (2014, p. 35). Pues bien, una confesión de este tipo debe tomarse en cuenta, pues es una guía para explorar su obra, para comprender su misión formativa (no instructiva o educativa), ya que, por ejemplo, individualidad, personalidad, autenticidad, originalidad, creatividad, egoencia y cultura están en íntima conexión. Son conceptos positivos que resumen lo que debe ser el suramericano. La prédica de la cultura y la “incitación a la originalidad” están íntimamente unidas. Ya, desde 1916, en su primer libro escrito a los 20 años, el libro de su prematura vejez y prematura filosofía, *Pensamientos de un viejo*, el antioqueño había dicho: “No imitéis tampoco el estilo de ninguno, por admirable que sea. Sería eso despreciar vuestra propia personalidad” (2013a, p. 42). Es decir, que desde bien temprano aparece en su obra la invitación a no imitar, a no ser rastacuero, a ser auténtico, pero el asunto es también que este llamado aparece unido a la necesidad de valorar la *personalidad*, la sustancia propia, aquello que en *Don Mirócletes* de 1932 definió como: “el conjunto de modos propios de manifestarse el individuo. Aquello que se manifiesta se llama *individualidad*” (1994, p. 15). Manifestación que en su obra es recogida bajo el concepto de egoencia.

El proyecto, pues, consiste en unir a los países que formaron la Gran Colombia: Ecuador, Venezuela, Colombia y Panamá. Y es aquí donde González atiende a las diferencias y a la necesidad de unirlas para potenciar la unión renacida de estos países, es el verdadero *reconocimiento de la diversidad*. En Ecuador, que considera el pueblo más puro, está el indio y sus virtudes “malicia, paciencia, intuición, aclimatación” (2014, p. 26); en Colombia se cuenta con el pueblo antioqueño “vasco y judío, pueblo fecundo y trabajador que va unificando poco a poco la República y que reniega de la vanidad” (2014, p. 30). Es más, hay que antioqueñizar la Gran Colombia, pues “lo único prometedor que tiene Suramérica es el antioqueño” (2014, p. 91). En Venezuela veía al único pueblo con personalidad y egoencia, por eso había producido a ese hombre que era Juan Vicente Gómez, y, con respecto a Panamá hablaba de la necesidad de recuperar el istmo, el cual se había perdido por culpa de los “púberes barbados” que han dirigido este país.

El reconocimiento de la *diversidad* es explícito en este proyecto de revivir la Gran Colombia. González se atiene a las características particulares de cada uno de los países² y propone unirlas para crear una Gran Colombia que se auto-exprese. Por eso sostiene:

[...] es necesario unir los cuatro países bolivarianos; que un solo espíritu anime sus cuatro gobiernos; unirlos por sus intereses culturales y económicos [...] Reconocer la nacionalidad por el hecho de la residencia. Los cuatro países deben tener una sola representación diplomática. Fundar la universidad Gran Colombiana. Intercambio de obreros, estudiantes, etc. Unión evolutiva; marchar a la gran Colombia poco a poco, así como procede la vida. (2014, p. 81)

Este párrafo es importante porque pone de presente tres cosas relevantes. La primera, que González está pensando en la *identidad como proyecto político*, lo cual se suma a sus concepciones de la identidad personal y a su definición de América como vanidad o identidad nacional latinoamericana; la segunda, que hay un reconocimiento explícito de la importancia de la diversidad y de la diferencia en la conformación y en la potencialidad de ese proyecto político, pues si bien somos pueblos hí-

² Nuevamente aparece cierto concepto esencialista de identidad, pues así como lo que identifica a La Nueva Granada y a Suramérica es la vanidad o rastacuerismo, también dentro de ella hay ciertos pueblos –los antioqueños, los venezolanos, etc.– a los cuales se les atribuye características definitorias en bloque.

bridos, en la hibridez están las posibilidades, así su logro no sea a corto plazo como lo expone claramente en *Los negroides*. La tercera, que hay aspectos valiosos en su propuesta, como la sinergia que debe presentarse entre los intereses culturales y políticos, la universidad común, la residencia, la representación diplomática única, etc., que bien pueden servir hoy para retomar e insistir en el proyecto bolivariano de la unidad de América Latina.

Con todo, además de lo anterior es necesario aludir a otras de las propuestas que deben ser tenidas en cuenta a la hora de reinstaurar la Gran Colombia. Ellas están expresadas en su *Programa para Suramérica*. Este programa quedó expresado así: “Gobiernos legalmente fuertes y cultura. Crear y no aprender; meditar y no leer; hacer y no importar. Inculcar en el pueblo de que gozar de obras ajenas corrompe” (2014, p. 70). Además, González se pregunta:

“¿Cómo podría realizarse el sueño de la Gran Colombia de un teatro nuevo para una expresión humana nueva? El deber de los tres gobernantes³ consiste en dirigir biológicamente la mezcla de sangres, de grupos. Crear institutos biológicos que tengan el cuidado de ello y que regulen la inmigración. Consiste, luego, en cuidar amorosamente el tesoro aborigen: atracción y comprensión del indio. Consiste después en la cultura: ciencia y arte de desnudarse, de encontrarse así mismo [énfasis añadido]. [...] El peor mal que puede ocurrirnos en el punto a donde hemos llegado, unidos ya los tres países por caminos, es gobernantes vanidosos, sugestionados por Europa. (2014, p. 39)

Es decir, que revivir la Gran Colombia implica una política racial dirigida por esos gobiernos fuertes. Esa política consiste en “dirigir biológicamente la mezcla de sangres, de grupos. Crear institutos biológicos que tengan el cuidado de ello y que regulen la inmigración”. González consideró que nuestra mezcla de sangres era en realidad un bien, de ahí surgió su teoría del *Gran Mulato*, el cual debería tener 45% de blanco, 45% de indio y 10 % de negro. Estos *Institutos biológicos* deben unificar el tipo de hombre y esto se logra mediante una “mezcla científica de razas” (Henao, 2014, pp. 203-204). Es esto lo que el profesor Efrén Giraldo llama “una especie de síntesis futura, regulada por la eugenesia” (2012, p. 116).

³ Es necesario decir que González vacila en si habrán tres o cuatro gobiernos en la Gran Colombia.

Así, pues, como José Vasconcelos, González creyó en la potencialidad de la raza, en especial, de la india. Es en realidad un mestizaje. Esto está claramente explicado en *Los negroides*: “Porque es evidente que el hombre futuro de Suramérica, mezcla de todas las razas, puede tener la conciencia de todos los instintos humanos, la conciencia universal. El suramericano será el hombre completo. Suramérica será la cuna del gran mulato” (2014, p. 25). Y, sin lugar a dudas, “Suramérica es el campo experimental de las razas” (1994, p. 128).

González estaba pensando en realidad en una sola raza, universal, al estilo de Vasconcelos. También pensaba en un mestizaje cultural producto de la fusión de esas razas, donde cada una aporta lo mejor a la totalidad y su potenciación. Así se revivía el sueño de Bolívar, y Suramérica podría quitarse la mácula de vanidad que identificaba desde el Descubrimiento.

A modo de conclusión

Encontramos en Fernando González Ochoa tres conceptos de identidad. El primero es un concepto de identidad personal elaborado con la influencia temprana de Schopenhauer y Nietzsche, donde hay una relación compleja entre el carácter que determina lo que somos y el proceso de disciplinación que comporta vivir en sociedad, esto es, que también somos producto de los procesos de socialización, entre otras cosas, porque también formamos lo que somos a partir de la simulación en el nivel ontogenético; el segundo concepto se refiere a una identidad de tipo esencialista que encontramos en la caracterización que hace de Suramérica un pueblo vanidoso, sin sustancia, que no ha encontrado su puesto en la historia, que ha sido colonizado militar, política y económicamente, pero lo más grave, ha sido colonizado también culturalmente. Esa colonización ha producido embolias que impiden la expresión del continente y de sus gentes debido a que nos ha inculcado un complejo de ilegitimidad, es decir, de bastardos que se avergüenzan de lo que son. Finalmente, esa mácula de vanidad, esa identidad colectiva del suramericano puede superarse con un proyecto político e histórico: el hacer realidad la unión de La Gran Colombia que soñó Bolívar. Aquí hay que acudir a lo que somos, unir nuestras potencialidades, y de la multiplicidad de características que componen estos pueblos, más la mezcla racial, es posible formar una raza, el gran mulato, que vaya en busca de la autenticidad, la originalidad, la autoexpresión. La Gran Colombia es el proyecto que nos debe *identificar*, y que como una utopía, debe ser el pegamento que

guíe nuestra acción política e histórica. Solo así puede construirse una identidad fuerte, no solo como pueblo, sino que la sociedad misma debe facilitar la creación de hombres auténticos, fuertes, libres.

Estos tres conceptos de identidad se enlazan con el papel que el *Otro* juega en la formación de eso que somos. En el primer nivel, en el personal, no solo empezamos a vivir copiando del *Otro*, sino que las múltiples interacciones con él en la escuela, el hogar, el país, nos condiciona, nos forma, el compartir experiencias, nos construye; en el segundo nivel, en el de la identidad colectiva o el “ser” del suramericano, Europa, sin más, aparece como el “*Gran Otro*”, por decirlo así, a quien debemos el complejo de hijo de puta, y en últimas, a quien le debemos nuestro estado de imitación permanente y de fetichismo cultural; en el tercer nivel, en la identidad que forma el proyecto de la utopía gran colombiana, aparecen múltiples *Otros*, o la *diversidad* como tal, de pueblos, de costumbres, de cualidades, que en una especie de síntesis, deben formar un hombre nuevo o gran mulato, el cual sería el sujeto de una nueva historia por venir, el sujeto de la autenticidad del suramericano. Si bien aquí aparece la diversidad cuando alude a blancos, negros e indios, lo cierto es que esta *diversidad* termina en una “síntesis” que es el gran mulato, producto, resultado, de lo mejor que compone a la Gran Colombia.



Reconocimientos

Este artículo hace parte del proyecto de Pensamiento Político Latinoamericano desarrollado por el grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco] de la Universidad Nacional de Colombia.



Damián Pachón Soto

Miembro del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea (Teopoco) de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Candidato a Doctor y DEA (suficiencia Investigadora) por la misma universidad. Investigador Asociado I de Colciencias. Autor de 12 libros, entre ellos, *Estudios sobre el pensamiento colombiano* (2011); *La civilización unidimensional. Actualidad del pensamiento de Herbert Marcuse* (2008); *La filosofía y las entrañas. El pensar viviente de María Zambrano* (2011); *Esbozos filosóficos I. Trasegares 2^a edición* (2010); *Ensayos de filosofía del derecho* (2008).

Referencias

- Abellán, J. (1998). *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Darío, R. (2003). La evolución del rastacuerismo. En J. Guillermo Gómez (Comp.), *El descontento y la promesa. Antología del ensayo hispanoamericano del siglo XIX* (pp. 442-445). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Fanon, F. (2003). *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gerbi, A. (1993). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Giraldo, E. (2012). *Negroides, simuladores, melancólicos. El ser nacional en el ensayo literario colombiano del siglo xx*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- González, F. (1994). *Don Miróctoles*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- González, F. (1995). *Cartas a Estanislao*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- González, F. (2005). *El payaso interior*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- González, F. (2013a). *Pensamientos de un viejo*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT; Corporación Otraparte.
- González, F. (2013b). *Viaje a pie*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, Corporación Otraparte.
- González, F. (2014). *Los negroides. Ensayo sobre la Gran Colombia*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT; Corporación Otraparte.
- Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano* (Tomo I). Bogotá D. C.: Planeta.
- Gutiérrez, R. (1989). La literatura colombiana del siglo xx. *Hispanoamérica: Imágenes y perspectivas* (pp. 347-410). Bogotá D.C.: Temis.
- Gutiérrez, R. (2012). Estratificación social, cultura y violencia en Colombia. *La identidad hispanoamericana y otras polémicas*. Bogotá D.C.: Universidad Santo Tomás.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Henao, J. (2014). *Fernando González, filósofo de la autenticidad*. Medellín: Corporación Otra parte.
- Pachón, D. (2011). *La filosofía y las entrañas. El pensar viviente de María Zambrano*. Bogotá: Colección Nuevas Ideas 3.
- Pachón, D. (2014). Fernando González Ochoa, 50 años después. *Le Monde Diplomatique*. Bogotá: Edición Colombia.
- Romero, J.L. (2001). *Situaciones e ideologías en América Latina*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Editorial Trotta.

Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.

La humanización como movimiento entre la alteridad y la otredad en el pensamiento político de Paulo Freire

The Humanization as a Movement between the Alterity and the Otherness in Paulo Freire's Political Thinking

Andrea Marcela Barrera Téllez

Universidad Paris Diderot, París, Francia

andrea.barrera@etu.univ-paris-diderot.fr

ARTÍCULO DE REVISIÓN DE TEMA

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2015 · **Fecha de aprobación:** 08 de diciembre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Barrera, A. (2015). La humanización como movimiento entre la alteridad y la otredad en el pensamiento político de Paulo Freire. *Ciencia Política*, 10(20), 177-200.

MLA: Barrera, A. "La humanización como movimiento entre la alteridad y la otredad en el pensamiento político de Paulo Freire". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 177-200.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

En este escrito sobre el pensamiento político de Paulo Freire, construido a partir de la revisión de algunos de los textos más representativos de su obra, sostendré que para este pedagogo brasileño, los seres humanos somos, ante todo, humanidad haciéndose a cada instante. En ese sentido, haré referencia continuamente a lo que he denominado como el *movimiento de humanización* en el pensamiento de Freire: este es, básicamente, el proceso continuo (individual y colectivo) por medio del cual se hace el tránsito entre las viejas sociedades hacia las nuevas sociedades. En este trabajo mostraré que dicho tránsito requiere la eliminación de las relaciones de opresión así como el paso de una praxis necrófila hacia una praxis biófila que es la praxis de la libertad. Adicionalmente, afirmaré que en este paso entre la opresión y la humanización, que es siempre movimiento inacabado, se opera un tránsito entre la alteridad y la otredad.

Palabras clave: concienciación, dualidad, movimiento de humanización, naturaleza humana, vocación ontológica.

Abstract

In this article about Paulo Freire's political thinking, built from the review of some of the most representative texts of his work, I will assert that for this Brazilian pedagogue, humans beings are, above all, humanity being made at each instant. In this regard, I will continuously refer to what I have defined as the *humanization movement* in Freire's thinking. This movement is essentially the continuous process (individual and collective) that does the transition between the old and new societies. In this work, I will show that this transition requires the elimination of oppression relationships, as well as the transition from a necrophiliac to a biophiliac praxis, the one of liberty. In addition, I will affirm that in this transition from the oppression and the humanization –that is always an unfinished movement–, there is a transition between the alterity and the otherness.

Keywords: awareness, duality, humanization movement, human nature, ontological vocation.

*Cualquier discriminación es inmoral y luchar contra ella
es un deber por más que se reconozca la fuerza de los
condicionamientos que hay que enfrentar.
Lo bello de ser persona se encuentra, entre otras cosas,
en esa posibilidad y en ese deber de pelear.*

Paulo Freire

Paulo Reglus Neves Freire es una de las figuras más importantes de la pedagogía del siglo XX. Este educador, nacido en 1921 en Recife, capital del estado brasileño de Pernambuco, creció en el seno de una familia de clase media fuertemente golpeada por la crisis económica de finales de la década de los años veinte. Tanto Paulo como sus hermanos recibieron una educación marcada por la tradición católica de sus padres, cuya influencia aparece claramente en la obra de Freire.

A los 20 años, Paulo Freire inició sus estudios de derecho y una vez obtuvo el título de abogado, consiguió un puesto como profesor en escuelas en las que enseñaba portugués. Luego de trabajar en el *Serviço Social da Indústria* (SESI) y de participar en varias iniciativas de base, Freire fue nombrado profesor de pedagogía a tiempo parcial en la Universidad de Recife. Durante varios años, Freire y las personas con las que trabajaba, fueron creando un “sistema” que luego se convirtió en un “método” de alfabetización que tras ser modificado y trabajado en diversos espacios, fue utilizado en:

[...] un círculo cultural que él mismo coordinaba y a cuyos miembros conocía personalmente. En sus publicaciones, entrevistas y conferencias, solo se refiere esporádicamente, citando lo dicho por algunos miembros, a esta primera aplicación de su método de alfabetización en el “Centro de Cultura Dona Alegarinha”, uno de los círculos culturales del MCP [Movimiento de Cultura Popular]. (Gernhardt, 1999, p. 5)

Esta experimentación en el círculo de lectura probó los buenos resultados obtenidos por el método propuesto por Freire: un participante podía leer artículos periodísticos sencillos y escribir cartas después de haber seguido un curso de alfabetización durante 30 horas. Desde ese primer momento de experimentación, el método de alfabetización de Freire ya dejaba ver uno de los rasgos principales del trabajo del pedagogo brasileño –¿quizás el principal?: el carácter político de la educación.

La alfabetización no solo permitía a los participantes en los círculos de lectura aprender que las palabras se componen de letras y de sílabas,

a interpretar imágenes, a plantear preguntas, todos, aprendizajes de la mayor importancia, sino que tenía un impacto inmediato adicional en la vida de quienes aprendían a leer y a escribir, además, en la vida de la sociedad brasileña de la segunda mitad del siglo XX: esas personas tendrían en adelante el derecho a votar. Como lo explica Ana María Araújo Freire, en las notas que elaboró para la publicación de la *Pedagogía de la Esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del Oprimido* (2005),

En el Brasil imperio votaban únicamente los “hombres buenos”, vale decir, los hombres que poseían bienes. La primera constitución republicana de 1891, por el hecho de haber excluido a los analfabetos (junto con los mendigos, las mujeres y los militares subalternos) del acto de votar, perpetuó dialécticamente la inexperiencia democrática [...] Solamente en las elecciones de 1985 pudieron votar los analfabetos que así lo desearan. (Araujo Freire, como se citó en Freire, 2005, p. 265)

Sin embargo, este es tan solo un indicio del carácter político del pensamiento, el trabajo y la vasta obra de Paulo Freire que abarcan casi un centenar de textos publicados, así como numerosas intervenciones en congresos, charlas, proyectos educativos alrededor del mundo, especialmente en América Latina y África. En una de sus obras más reconocidas, *La pedagogía de la autonomía* (2006), Freire inicia el texto enunciando lo que él mismo consideraba fueron las preocupaciones que atravesaron todo su trabajo y sus reflexiones –¡que son también trabajo!–: la inconclusión del ser humano, la inserción del ser humano en un permanente movimiento de búsqueda, la existencia de una curiosidad ingenua y una crítica que se vuelve epistemológica.

Los temas y las preocupaciones transversales en la obra de Freire, algunos de los cuales procuraré retomar a lo largo de este escrito, no implican de ninguna manera, la existencia de posiciones fijas en su pensamiento. En muchos de sus textos, él mismo pone en evidencia sus reflexiones iniciales, sus nuevas fuentes de cuestionamiento, sus nuevas posiciones, sus modificaciones; en síntesis, el movimiento de su pensamiento.

En ese sentido, según Mariño (1996), es posible distinguir cuatro épocas que dan cuenta de la evolución del pensamiento de Freire. Para este autor (Mariño, 1996, p. 4), en la primera etapa del pensamiento “freiriano”, hay un tinte de iluminismo y de mesianismo que se puede identificar en uno de los trabajos más conocidos de Freire: *La educación como práctica de la libertad* (1976).

La segunda etapa inicia con la que, siguiendo a Mariño, es la obra más difundida de Freire, *La pedagogía del oprimido* (1975), etapa caracterizada por ser sobre todo un período de transición en el pensamiento de Freire, además de ser el momento de su encuentro con el marxismo y la incorporación de la observación participante como uno de los componentes centrales para la investigación del universo problemático y vocabular (Mariño, 1996, p. 10).

La tercera etapa descrita por este autor incluye las *Cartas a Guinea-Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso* y las *Cartas a Santo Tomé y Príncipe*, obras en las que según Monclús, Freire muestra con fuerza su militancia, su admiración por la Revolución Cubana, por Fidel Castro y el Che Guevara, así como por Amílcar Cabral, líder político anticolonialista y miembro dirigente del movimiento independentista de Guinea-Bissau y Cabo Verde (Monclús, como se citó en Mariño, 1996, p. 11).

La cuarta y última etapa, está marcada por un contexto internacional y regional de cambios profundos, incluidos los desplomes del “socialismo real” (Mariño, 1996, p. 15). Es así como durante los años 1990, Freire hace un llamado a retomar las banderas de la esperanza y al rechazo férreo del neoliberalismo. Consciente del contexto en el que se encuentra, fiel a las lecturas del mundo en el que vivía y que construía, y con la esperanza en los hombres y en las mujeres que lo caracterizó, Freire escribió en su *Pedagogía de la esperanza*:

Me siento absolutamente en paz al entender que el desmoronamiento del llamado “socialismo realista” no significa, por un lado, que el socialismo en sí haya demostrado ser inviable y, por el otro, que la excelencia del capitalismo haya quedado demostrada. (Freire, 2005, p. 119)

En este texto me concentraré en lo que he denominado como *movimiento de humanización* en el pensamiento de Paulo Freire para acercarme a las nociones de alteridad y de otredad. Esta propuesta de concepto busca recoger un vector de reflexión presente en varios de los textos más representativos de la obra de Freire, cuya lectura y comparación constituyeron la base de construcción de este artículo, especialmente en *Pedagogía del oprimido*, *La educación como práctica de la libertad*, *Pedagogía de la Esperanza* y *Pedagogía de la autonomía*. En términos de la estructura, este texto se encuentra dividido en seis apartados. El primero de ellos trata la relación entre educación bancaria y opresión, que sigue siendo desarrollada en el segundo apartado, esta vez desde el ángulo de la alte-

ridad producida por la dualidad de los oprimidos.¹ La tercera parte está dedicada a la humanización, a través de las nociones de naturaleza humana y de vocación ontológica, centrales en el pensamiento de Freire. En el cuarto apartado me ocupo de la superación de la alteridad y la configuración de la primera faceta de otredad que emerge de los procesos de concienciación y del comportamiento ético; mientras que en la quinta sección abordo la segunda faceta de la otredad, basada en las reflexiones sobre la acción dialógica. Finalmente, la sexta parte contiene un par de comentarios finales a propósito del llamado a la esperanza, de la concienciación de los oprimidos como praxis liberadora y de la necesidad de la lucha política como parte del proceso dialéctico de toma de conciencia crítica y transformación de la realidad.

1. Educación bancaria y opresión

Uno de los ejes transversales en la obra de Freire es la relación entre la pedagogía y la posibilidad de construir nuevas sociedades, es decir, entre las prácticas pedagógicas y su potencia para impulsar las revoluciones (Freire, 1976, p. 59). Sin embargo, para este pedagogo, no todas las prácticas pedagógicas pueden contribuir a los procesos revolucionarios y, de hecho, en su opinión es posible que cierta pedagogía atente contra dicha potencia. Aún más, la educación bancaria, el primer tipo de pedagogía analizada en la *La pedagogía del oprimido* (1975), no solo no aporta al impulso revolucionario, sino que de hecho es una de las piezas claves en el mantenimiento de las viejas sociedades, basadas en las relaciones de opresión (Freire, 1976, p. 54).

1 A lo largo de todo el texto, hago referencia a “los oprimidos” y “los opresores”, en masculino, para designar a los seres que son oprimidos u opresores. Esto no implica que *de facto* excluya a las mujeres oprimidas y opresoras, pues de hecho, cada vez que utilizo estos dos términos, estoy incluyendo tanto a los hombres como a las mujeres. Aunque esta aclaración no es una solución que me parezca suficiente para remediar el hecho de usar el masculino asumiendo una supuesta “neutralidad” y “universalidad”, decidí dejar los dos términos en masculino, en primer lugar, porque Freire usa el masculino en toda su obra para referirse a los seres humanos y, adicionalmente, porque no encontré una manera de usar los términos en masculino y en femenino sin hacer más pesado el texto (usando, por ejemplo, fórmulas como “las y los oprimidos” o “las y los opresores”, o “l@s oprimido@s” que, además, no funcionaría con “los opresores”).

Desde el inicio de su obra, Freire sostiene que en las “viejas sociedades”, las instituciones sociales y estatales, el trabajo, la cultura, la cotidianidad, en síntesis, la vida de los seres humanos está organizada de acuerdo con los intereses y los saberes de los opresores (Freire, 1975, p. 59). Para él, este hecho se explica por la capacidad que tienen, quienes oprimen, de encubrir sus propios intereses y los saberes que a ellos sirven, bajo un manto de veracidad y de universalidad que los hace poco susceptibles a los cuestionamientos (Freire, 1975, p. 57).

Por supuesto, para que las relaciones de opresión se mantengan, no basta con que dichos saberes existan, sino que es necesario que sean transmitidos a los oprimidos para que los asuman como propios e inquestionables. Este proceso es efectuado por medio de la educación bancaria que fomenta la “conciencia mágica” en los oprimidos, es decir, en los educandos. La función principal de este proceso de transmisión de saberes es convertir los hechos en “fenómenos sobrenaturales”, de modo que estos no requieran ninguna explicación más allá de la que expone el educador bancario. Por ello, nos explica Freire, la conciencia mágica:

No se considera “superior a los hechos”, dominándolos desde afuera, ni “se juzga libre para entenderlos como mejor le agrada”. Simplemente los capta, otorgándoles un poder superior al que teme porque la domina desde afuera y al cual se somete con docilidad. (Freire, 1976, p. 102)

A diferencia de esta conciencia, los educadores bancarios poseen generalmente una “conciencia ingenua” que considerándose superior a los hechos, los explica por medio de construcciones teóricas que no tienen ningún lazo con las realidades concretas en las que tienen lugar. En conjunto, tenemos que la educación bancaria se constituye en la relación entre los educadores, que creen que sus saberes están por encima de los hechos concretos, y los educandos que, como consecuencia de la “conciencia mágica”, aceptan como dados de una vez y para siempre los hechos que les son expuestos.

De esta manera, los saberes y los intereses de los opresores están profundamente arraigados en las sociedades y en las personas, a tal punto que es posible que aún en el marco de una transición hacia la revolución, los saberes que han justificado la posición dominante de los opresores, pervivan y se sigan transmitiendo por medio de la educación bancaria. Paradójicamente, afirma Freire, estos ya no serán transmitidos por quienes antes fueran opresores, sino por una “élite” que está de acuerdo con la transición y, en consecuencia, con la revolución (Freire, 1975, p. 144).

Esto implica necesariamente que ninguna revolución podrá contribuir efectivamente con la liberación de los seres humanos, a menos que uno de sus elementos constitutivos sea una “revolución cultural” que promueva una pedagogía liberadora para erradicar la “conciencia ingenua” de esa élite que, sin proponérselo, seguirá transmitiendo los saberes de los opresores y dejando a medio camino los procesos revolucionarios (Freire, 1975, p. 143). Asimismo, y sobre todo, erradicaría la “conciencia mágica” que permite que tanto en las situaciones de opresión, que tienen lugar en lo que Freire llama las “viejas sociedades”, como en las situaciones de tránsito hacia las “nuevas sociedades”, quienes son oprimidos acepten los hechos como si fuesen superiores e inmodificables (Freire, 1976, pp. 101-102).

En consecuencia, la “conciencia mágica” que ha sido implantada en los oprimidos por medio de la educación bancaria, así como la “conciencia ingenua”, que posee una “élite” que considera que puede interpretar los hechos sin ningún contraste con la realidad, la considera como “inferior” a sus saberes, pues configuran una relación en la que los saberes y las justificaciones de los opresores se convierten en “supervivencias míticas” que se constituyen, inevitablemente, en obstáculos para la liberación de los seres humanos y para la construcción de las “nuevas sociedades” (Freire, 1975, pp. 140-144).

Dada la profunda relación que existe, en el pensamiento de Freire, entre la “conciencia mágica”, la “conciencia ingenua” y las “supervivencias míticas”, considero que es posible trasladar estas nociones a la realidad de las sociedades contemporáneas que no están en tránsito, es decir, a las “viejas sociedades” que son, en mi opinión, nuestras propias sociedades. En ese sentido, creo que estas “supervivencias míticas” son, ciertamente, un conjunto de saberes que posibilitan las relaciones de opresión que caracterizan nuestras vidas, a nivel colectivo e individual, en diferentes espacios.

Uno de estos espacios es, sin duda, la pedagogía y la ciencia acrítica como formas dominantes de saber en nuestras sociedades, que se transmiten, retomando los análisis de Freire, por medio de la educación bancaria. Este tipo de educación no se refiere solamente a una práctica mercantilista de la educación en la que se venden y se compran los conocimientos, es ante todo una “práctica educativa” que ve a los educandos como “recipientes” (como “frascos vacíos”), que pueden y necesitan ser llenados con los conocimientos irrefutables construidos por quienes saben (Freire, 1975, p. 53).

El análisis propuesto por Freire, en términos de la relación innegable entre la opresión y la educación bancaria, me parece no solo uno de los puntos más interesantes de su pensamiento, sino también uno de los más actuales y pertinentes para analizar las relaciones de opresión en nuestras sociedades. Y esto porque no creo que sea posible reducir las luchas por la educación a la universalidad y a la gratuidad, aunque sean reivindicaciones esenciales, sin pensar de fondo qué tipo de educación queremos como sociedad.

Por supuesto, no estoy sosteniendo que no sea necesario reactualizar las lecturas de Freire, quien concentró sus análisis de la opresión en términos de la clase social, si bien en obras como la *Pedagogía de la esperanza* reconoció el carácter machista del lenguaje que usaba en sus primeras obras (Freire, 2005, pp. 87-90). Ahora bien, tampoco quiero decir que Freire fuera un misógino y que por tanto nunca pensó en la parte de la humanidad que constituyen las mujeres, sino que es posible (y sobre todo deseable) releer sus obras ampliando la noción de las relaciones de opresión por medio de análisis que tengan en cuenta la raza, el sexo, el género, la nacionalidad o la edad.

2. Dualidad y alteridad en el marco de las relaciones de opresión

Los opresores, para Freire, han logrado “llenar los frascos” con sus saberes por medio de la educación bancaria, con sus justificaciones y explicaciones del orden existente. Los educandos son entonces seres oprimidos, que han sido literalmente “llenados” con los saberes de los opresores, cumpliendo así uno de los principales objetivos de la educación bancaria: hacer de los oprimidos seres duales (Freire, 1975, p. 124).

La dualidad, como objetivo de la educación bancaria y como medio de opresión, es uno de los ejes de reflexión más desarrollados en la *Pedagogía del oprimido*. Esta noción permite entender la opresión como una relación que se ejerce tanto por medios externos como internos. Tal planteamiento significa que la opresión no solo pasa por la coerción física de los opresores sobre los oprimidos, o por los sistemas de castigo, de control y de represión puestos en práctica por los opresores para mantener el orden que les favorece, sino que además pasa por lo que se podrían denominar como medios internos, y que se refieren justamente a la interiorización de los saberes, las justificaciones y los intereses de los opresores por los oprimidos por medio de la educación bancaria (Freire, 1975, p. 53).

Los opresores consiguen hospedarse en los oprimidos por medio de la educación bancaria y, en consecuencia, estos últimos son seres inauténticos; seres duales, pues de cierta manera son simultáneamente oprimidos y opresores, es decir, no solo sufren las consecuencias negativas del orden que los opprime sino que además lo consideran superior e inmodificable debido a la introyección de las pautas de los opresores (Freire, 1975, pp. 125-126). Los oprimidos, al interiorizar dichos saberes, contribuyen al mantenimiento de su propia opresión, de modo que su ser, el ser de los oprimidos, está al servicio de la opresión y, por tanto, al servicio de los opresores. Freire lo resume en una fórmula simple: los oprimidos, como seres duales, no son seres para sí y no viven para sí (Freire, 1975, p. 36).

Ahora bien, es importante poner de presente que esta dualidad y el hecho de que los oprimidos no sean seres para sí, no obedece al deseo o la intención propia y casi esencial de los oprimidos de no ser, sino que justamente la opresión y los opresores, con todos los mecanismos que ponen en funcionamiento para mantener el orden que les favorece, le impiden a los oprimidos ser para sí (Freire, 1975, p. 66). Para decirlo sintéticamente: los oprimidos no son seres para sí porque la opresión, en tanto que relación, no se los permite.

Tenemos, pues, que la educación bancaria permite que los oprimidos alberguen en sí al opresor, al otro. Este hecho constituiría lo que en mi lectura de Freire interpreto como la relación de alteridad, que consistiría en la internalización de los opresores por parte de los oprimidos, cuyo núcleo sería la dualidad que hace de los oprimidos seres inauténticos que alojan en sí al opresor y a sus intereses. Por ello, la alteridad en este caso no solo sería una relación en la que los oprimidos son definidos por los opresores, sino ante todo una relación en la que los oprimidos se definen a sí mismos en los términos de los opresores, que han logrado hospedarse en ellos por medio de la educación bancaria.

La diferencia podría ser sutil pero sus impactos no lo son en absoluto. Pensemos en una persona x, una mujer, por ejemplo, que trabaja en condiciones precarias en una ciudad cualquiera vendiendo dulces en los buses. Imaginemos también a una persona y, en este caso el opresor u opresora, que califica a x de “pobre inculta y perezosa que no quiere trabajar”. El gran problema que nos plantea Freire con la noción de dualidad es que, en nuestra situación imaginaria –que de imaginaria tiene más bien poco–, x se considera a sí misma como una “pobre inculta” y quizás, también, como “perezosa” porque (sigamos “imaginando”) cuando tenía once años decidió dejar de estudiar, pues “no le gustaba el co-

legio y era mejor ayudar a su familia trabajando". Más aún, X cree que es *su culpa* estar en esa situación, además considera que no hay mucho que ella ni nadie pueda hacer, porque hay gente "más inteligente" a la que "sí le iba bien en el colegio", y esa gente "sí que tendrá un buen trabajo". Vemos entonces que ni la diferencia ni sus consecuencias son menores.

Retomando la idea de alteridad en Freire, sería posible pensar que son los opresores quienes se definen en sus propios términos frente a los oprimidos, siendo entonces los *otros* quienes sirven a sus intereses. Y, sin embargo, el pensamiento de Freire se revela más complejo en este punto, pues considera que la opresión no solo impide a los oprimidos ser, insistamos, seres para sí, sino que al mismo tiempo impide fundamentalmente a los opresores *ser*. Al respecto, Barreiro, en su texto *Educación y concienciación*, plantea la siguiente pregunta:

¿Quién puede considerarse concienciado y, por tanto, con vocación de concienciador, si no es capaz de comprender que, "en la medida en que a algunas personas no se les permite existir para ellos sino para otros o en función de otros, aquellos que les venden esa existencia independiente tampoco son genuinamente 'seres para sí'"? Por eso Paulo Freire puede decir, tan sencillamente: "Nadie 'es' si prohíbe que los otros 'sean'" . (Barreiro, como se citó en Freire, 1976, p. 7)

En el pensamiento de Freire, los opresores no son entonces seres ni para sí, ni para los otros, en la medida en que prohíben a los oprimidos ser. Por medio de un planteamiento que encuentro contundente, Freire plantea esta negación del "ser" en las relaciones de opresión en términos de *humanidad*:

El opresor se deshumaniza al deshumanizar al oprimido, no importa que coma bien, que vista bien, que duerma bien. No es posible deshumanizar sin deshumanizarse, tal es la radicalidad de la vocación. No soy si tú no eres y, sobre todo, no soy si te prohíbo ser. (Freire, 2005, p. 126)

A mi juicio, la discusión que plantea Freire en términos de la alteridad es que ni los oprimidos ni los opresores pueden definirse frente a los otros, aun por razones diferentes. Como hemos visto, en el caso de los oprimidos, esta falta de definición se da como consecuencia de la dualidad que los constituye; mientras que en el caso de los opresores, dicha incapacidad está dada por la negación inevitable de su ser, en el seno de las relaciones de opresión. En síntesis, en el pensamiento de Freire la alteridad está dada en términos de *seres* que, paradójicamente, en el marco

de las relaciones de opresión, *no pueden ser*: ni los opresores, porque impiden a los otros ser, ni los oprimidos, porque al albergar al otro dentro de sí, son seres duales y por tanto no son seres para sí.

3. Humanización en el pensamiento freiriano: entre naturaleza humana y vocación ontológica

El análisis propuesto por Freire, según el cual a los oprimidos no se les permite ser y, en consecuencia, quienes les prohíben ser tampoco son, podría parecer fácilmente contradicho: basta con mirar un poco alrededor para ver que los opresores existen y que su existencia está muy lejos de ser una mera abstracción sin consecuencias en el mundo. Sin embargo, esta aparente contradicción pone de presente uno de los aspectos más interesantes –y de los más tratados– en la obra de Freire: la naturaleza humana.

Para este pedagogo, dicha naturaleza está dada por la conciencia que permitió a los seres humanos saberse inconclusos y empezar a ser presencia en el mundo (Freire, 2006, p. 21), en la medida en que solo la conciencia de nuestro inacabamiento nos permitió sabernos capaces de cambiar lo que somos y lo que nos rodea, es decir, que hace parte de nuestra naturaleza tomar decisiones sobre nuestro presente y futuro (Freire, 2006, pp. 41-42): decidimos cambiar o no cambiar, decidimos cómo cambiar, decidimos qué cambiar y qué dejar intacto. A mi juicio, esto implica que para Freire la naturaleza humana no se refiere a una(s) forma(s) determinada(s) de ser en el mundo, sino a la posibilidad –y la responsabilidad, como veremos más adelante– de ser en el mundo para permitirnos y permitir a los otros existir como seres humanos (Freire, 1975, p. 55).

Efectivamente, si quisiéramos describir el núcleo de la noción freiriana de naturaleza humana, deberíamos sin duda remitirnos a esta idea: los seres humanos buscan, *por naturaleza*, ser seres para sí y en esta búsqueda cada uno empieza a apropiarse de sus posibilidades para, de una cierta manera, potenciar su ser. Esta potenciación es, para Freire, la vocación ontológica de los seres humanos y el desarrollo de esta vocación está, como acabo de afirmar, en el centro de la naturaleza humana (Freire, 2006, pp. 9-10).

Sin embargo, como expliqué en el apartado anterior, las relaciones de opresión conducen, de una parte, a los oprimidos a constituirse como seres duales e inauténticos y, de otra parte, a la imposibilidad de ser de

los opresores. ¿Significa esto que las relaciones de opresión atentan contra la naturaleza humana? ¿O significa que la opresión no es natural, en términos de lo humano? ¿O acaso el hecho de estar sujetos a relaciones de opresión niega el hecho de que los seres humanos posean una naturaleza humana? Aún más, si afirmamos que la naturaleza humana, para Freire, es ante todo posibilidad y opción, ¿cómo es posible que digamos que, a su vez, los seres humanos pueden atentar contra su propia naturaleza? Justamente, si se puede atentar contra ella y, sobre todo, si está en el orden de la posibilidad, ¿no dejaría esta por tanto de ser una naturaleza humana para convertirse en una suerte de contingencia humana?

Para empezar a explorar estas preguntas, es necesario anotar que para Freire, el hecho de existir como humanos, esto es, de existir como hombres, como mujeres, como jóvenes, como adultos, como personas altas, bajas, con deseos por unos, por unas, etcétera, no implica que seamos *humanos*. Solo en la medida en que optemos por una praxis liberadora, seremos *humanos* (Freire, 1975, p. 30).

Adicionalmente, es necesario tener en cuenta que para Freire los humanos podemos elegir acometer o no nuestra vocación ontológica de ser más (Freire, 1975, p. 30). Si elegimos ser más, desarrollaremos una “praxis biófila”, esto es, que propende por nuestra propia vida y la vida de los demás (Freire, 1975, p. 156). Por el contrario, si elegimos ser menos, si elegimos que los otros sean menos o si somos menos por causa de los otros, desarrollaremos una “praxis necrófila” que atenta, claramente, contra la vida (Freire, 1975, p. 39). En ese caso, no somos *humanos* y, por tanto, atentamos contra nuestra naturaleza humana.

Esto significa, para decirlo claramente, que la naturaleza humana en el pensamiento de Freire es siempre una posibilidad y, más aún, una elección, de modo que no hay seres humanos de antemano. *La humanidad* es siempre un proceso *inacabado*, es decir, siempre podemos elegir si somos o no humanos porque nunca estaremos acabados (Freire, 2006, p. 30). Así, en tanto que seres de la posibilidad y de la opción, para ser humanos es necesario que elijamos y que actuemos a favor de la vida propia y de los otros. Por ello, la naturaleza humana es praxis biófila que, en tanto que praxis, solo se realiza en la historia.

Los seres humanos tenemos, ciertamente, disposiciones genéticas, culturales, biográficas que, sin embargo, no nos determinan totalmente (Freire, 2006, p. 10). Lo mismo sucede, pues, con la naturaleza humana y con la vocación ontológica que son horizontes posibles y no destinos asegurados:

Es por estar siendo este ser en permanente búsqueda, curioso, “toman-do distancia” de sí mismo y *de la vida* que tiene [...] Es por estar siendo así por lo que hemos venido desarrollando la vocación para la *humanización* y que tenemos en la *deshumanización*, hecho concreto en la historia, la *distorsión de la vocación*. Jamás, sin embargo, otra dimensión humana. Ni una ni otra, humanización y deshumanización, son destino seguro, dato dado, sino o hado. Por eso una es vocación y la otra distorsión de la vocación. (Freire, 2005, p. 125)

Esta concepción de la humanidad como proceso inacabado, de la vida humana como praxis continua (Freire, 1975, p. 111), es uno de los planteamientos más interesantes del pensamiento freiriano: no se trata de negar el hecho de que tanto opresores como oprimidos existen, tampoco se trata de condenar a unos y de salvar a otros. Se trata, en cambio, de amar a los seres humanos y de creer en ellos, de cuestionar la *humanidad* cuando hay quienes están “muertos en vida” por el poder necrófilo de otros que, por tanto, no pueden ser humanos.

Considero que se trata de una de las reflexiones más radicales del pensamiento de Freire, especialmente porque es una invitación incesante a apropiarnos de nuestra existencia, a cuestionar nuestra propia humanidad y a interpelar la idea hegemónica de individualidad autosuficiente de nuestras sociedades: no es posible que yo me considere humana, si los demás no pueden serlo. Por supuesto, Freire no es la única persona que ha concebido la humanidad y la naturaleza humana desde esta óptica y, sin embargo, la manera en que desarrolla sus argumentos, por medio de una tensión permanente entre un presente inhumano y un futuro esperanzador –¡justo porque es humano!–, es muy sugerente.

4. Concienciación y comportamiento ético: de la superación de la alteridad a la constitución de la otredad

Como hemos visto, en el pensamiento freiriano la humanidad no está dada de antemano. Esto significa que una sociedad en la que las relaciones entre individuos y entre clases se configuran en términos de la opresión y la explotación –lo que aparece como inevitable en el segundo caso–, está basada en la vocación de ser menos y, en consecuencia, atenta contra la naturaleza humana y contra la vocación ontológica de ser más.

La humanidad es entonces, sobre todo, movimiento siempre incesante de humanización, es horizonte deseable y posible, aunque siempre incon-

cluso. Esto es así porque la humanización tanto de los oprimidos como de los opresores, se convierte en el camino que construyen los humanos en comunión, hacia la concreción de su naturaleza humana y la realización de su vocación ontológica (Freire, 1975, p. 55).

En este contexto, la concienciación se constituye como el proceso insustituible hacia la humanización, pues es el método que permite, justamente, la toma de conciencia de la situación, incluida la opresión, así como la búsqueda de explicaciones no mágicas de la realidad y la apropiación de la realidad histórica que puede ser transformada (Freire, 1975, p. 67). Es imposible que dicha concienciación tenga lugar en el marco de la educación bancaria, de modo que solo por medio de una “pedagogía del oprimido”, propia de una educación liberadora (Freire, 2006, p. 53), los oprimidos dejarán de justificar, en los términos de los opresores, su propia opresión. Y descubriendo que aquello que les había sido enseñado como la verdad no eran sino meras justificaciones de las relaciones de opresión, buscarán construir una nueva sociedad en comunión con los otros. Esta búsqueda les permitirá, simultáneamente, saber que su opresión no estaba dada por un supuesto orden natural, para luego construir nuevas relaciones que les permita concretar su naturaleza humana y seguir su vocación ontológica:

El educando que ejercita su libertad se volverá tanto más libre cuando más éticamente vaya asumiendo la responsabilidad de sus acciones. Decidir es romper y, para eso, tengo que correr el riesgo [...] Es con ella, con la autonomía que se construye penosamente, como la libertad va llenando el “espacio” antes “habitado” por su dependencia. Su autonomía se funda en la *responsabilidad* que va siendo asumida. (Freire, 2006, p. 90)

Tras el proceso de concienciación y una vez que los oprimidos hayan expulsado al opresor de sí, dejando de ser seres duales, se iniciará lo que sería la superación de la alteridad y el inicio de la relación de otredad entre seres que son para sí. Cuando esto ocurre, se inicia el movimiento de humanización tanto de los oprimidos como de los opresores. Dicho movimiento, en mi interpretación, inicia con una primera faceta de la relación de otredad que está asociada al descubrimiento de los oprimidos de su condición de dualidad y, posteriormente, a la expulsión del otro de dentro de sí, es decir, a la expulsión de los opresores.

De esta manera, la concienciación es, de alguna manera, la semilla que permite la germinación siempre inacabada del movimiento de humanización, el cual partiría de la constitución de una relación de otre-

dad en la que la dualidad ha sido, evidentemente, erradicada. Sin embargo, es importante poner de presente que en el pensamiento de Freire la superación de la dualidad no implica, necesariamente, la concreción de la naturaleza humana.

Esto es así porque Freire concibe la naturaleza humana no solo como el producto de la conciencia del inacabamiento de los seres humanos y como la posibilidad del desarrollo histórico y continuo de su vocación ontológica, sino que además la concibe como un proceso ético y dialógico. Por ello, la concienciación es insuficiente en términos del movimiento de humanización pues no genera, en una suerte de automatismo liberador, la asunción de la responsabilidad que implica ser presencia consciente en el mundo (Freire, 2006, p. 10).

Después de que la concienciación tenga lugar, es necesario que el movimiento de humanización siga su curso gracias a la puesta en práctica del carácter ético de la naturaleza humana. ¿Pero cómo concibe Freire la ética y el comportamiento ético? En primer lugar, es importante poner de presente que para este pedagogo la naturaleza humana es necesariamente ética, pues al sabernos inacabados tenemos la posibilidad de ser más y de reconocer la importancia tanto de la vida de los otros, como de la vocación ontológica de todos los seres humanos:

A partir del momento en que los seres humanos [...] fueron creando el mundo, inventaron el lenguaje con que pasaron a darle nombre a las cosas que hacían con su acción sobre el mundo, en la medida en que se fueron preparando para entender el mundo y crearon en consecuencia la necesaria comunicabilidad de lo entendido, ya no fue posible existir salvo estando disponible a la tensión radical y profunda entre el bien y el mal, entre la dignidad y la indignidad, entre la decencia y el impudor, entre la belleza y la fealdad del mundo. Es decir, ya no fue posible existir sin asumir el derecho o el deber de optar, de decidir, de luchar, de hacer política. Y todo eso nos lleva de nuevo a lo imperioso de la práctica formadora, de naturaleza eminentemente ética. (Freire, 2006, p. 21)

En consecuencia, todos los seres humanos tenemos una capacidad de praxis, de transformación, cuyo correlato es inevitablemente la necesidad de asumir la responsabilidad tanto de nuestras acciones como de nuestras omisiones. Por tanto, los oprimidos solo serán humanos cuando su comportamiento sea ético, y para que esto sea así es necesario que los oprimidos asuman la “radicalidad de su yo”, es decir, que se asuman

como sujetos y objetos en las relaciones que construye con quienes le rodean. Freire lo explica de la siguiente manera:

El verbo asumir es un verbo transitivo y puede tener como objeto el propio sujeto que así se asume [...] Asumirse como ser social e histórico, como ser pensante... comunicante, transformador, creador, realizador de sueños, capaz de sentir rabia porque es capaz de amar. Asumirse como sujeto porque es capaz de reconocerse como objeto. La asunción de nosotros mismos no significa la exclusión de los otros. Es la “otredad” del “no yo” o del tú, la que me hace asumir el radicalismo de mi yo. (Freire, 2006, p. 18)

Siguiendo esta reflexión, entiendo la “radicalidad del yo” como un elemento constitutivo de la praxis liberadora pues solo cuando los oprimidos asuman que así como él o ella es un “yo”, hay otros “yo”, o para ponerlo en términos de Freire, hay otros “no-yo” para quienes “yo” soy el “tú” o, lo que es lo mismo desde el pensamiento freiraino, el “no-yo”. Esta asunción solo podrá realizarse gracias a la concienciación y la praxis liberadora emprendida por los oprimidos que permitirá la superación de la alteridad y el inicio de una otredad liberadora. Digo liberadora pues, siguiendo mi interpretación de Freire, se trata de una relación de otredad que requiere la superación de la dualidad de los oprimidos para empezar a ser el camino hacia la liberación de los seres humanos.

Es pertinente, antes de seguir avanzando, anotar que a pesar de la importancia de la noción de “radicalidad del yo” en el pensamiento Freire que, como veremos más adelante, implica saber que mi “yo”, que es sujeto, está constituido por otros “no-yo” para quienes soy tanto sujeto como objeto, Freire no define el “yo”, el “tú” o el “no-yo”, más allá de esta idea de constitución mutua.

En principio, esta falta de definición no resulta problemática pues la “radicalidad del yo” se puede interpretar como la asunción hecha por cada individuo y por cada colectivo de su *humanidad* como relación con los otros. Sin embargo, la falta de una definición más precisa de los términos “yo”, “tú” o “no-yo”, y de las relaciones que existen entre ellos, impide saber, por ejemplo, si el “yo” solo existe en una relación consigo mismo o con otros. Si, por otra parte, ese otro debe ser un “no-yo” que le es completamente ajeno y con el que no tiene ninguna relación, o un “tú” con el que puede identificarse de alguna manera, en ese sentido, no es claro por qué Freire habla indistintamente de un “no-yo” y un “tu”, en vez de elegir solo una de las nociones. Esta confusión atraviesa

buenas partes de la obra de Freire, pues no solo concierne a la noción de comportamiento ético, sino también a aquella de acción dialógica, como veremos enseguida.

Más allá de esta falta de definición, considero que la idea del comportamiento ético es muy interesante pues plantea que el solo hecho de existir conlleva una responsabilidad que no se limita a nuestra propia vida o a nuestros propios intereses. Este planteamiento constituye, en mi opinión, el indicio de un cuestionamiento profundo de la ética. Empero, es un principio que no podemos usar para el análisis de las situaciones concretas sin complejizarlo en términos de la responsabilidad. En mi opinión, es ciertamente apropiado reconocer el rol esencial del comportamiento ético de todos los seres humanos en términos del movimiento de humanización. Pero la responsabilidad ética de los opresores y de los oprimidos en las relaciones de opresión claramente no es la misma, tampoco la responsabilidad ética de quien es maltratado y del maltratador en una situación de violencia familiar jamás será la misma, así como tampoco lo será aquella de quien toma parte activa en una matanza, y quien no se atreve a intervenir por temor a ser asesinado, solo por poner algunos ejemplos. No quiero con esto negar la complejidad propia de cualquier situación, sino solo poner de presente que la idea de comportamiento ético es valiosa pero insuficiente para “juzgar éticamente” la realidad.

5. Humanización y acción dialógica: a propósito de la otredad liberadora

Tal como sucede con la naturaleza humana y el comportamiento ético, para Freire el comportamiento dialógico hunde sus raíces en la conciencia del inacabamiento humano. Y, tal y como sucede con la ética, el diálogo también puede ser negado, dando paso a lo que Freire denomina como “acción antidialógica”: basada en el sentido de la conquista, en la manipulación a través de los medios masivos de comunicación y la invasión cultural (Freire, 1975, pp. 124-152). Para Freire, este tipo de acción está constituida por, al menos, tres componentes: el desamor, la falta de humildad y la falta de fe en los seres humanos (Freire, 1975, pp. 73-74).

Como se desprende de estos componentes, la acción antidialógica se basa, en el fondo, en la creencia de autosuficiencia que tienen los opresores, y se alimenta de la autodesvalorización de los oprimidos, que no es sino el reflejo de las supervivencias míticas interiorizadas que han sido transmitidas por medio de la educación bancaria (Freire, 1975, p. 43). Co-

mo expuse en el primer apartado, los saberes que permiten la dominación tienen, ante todo, la tarea de impedir a los oprimidos el acto de conocer y de cuestionar. Para acometer este objetivo, la educación bancaria se apoya en la alienación de la ignorancia (Freire, 1975, p. 52) y en la idea de autosuficiencia que rompen cualquier posibilidad de diálogo:

¿Cómo puedo dialogar, si alieno la ignorancia, esto es, si la veo siempre en el otro, nunca en mí? ¿Cómo puedo dialogar, si me admito como hombre diferente, virtuoso por herencia, frente a los otros, meros objetos en quienes no reconozco otros “yo”? [...] La autosuficiencia es incompatible con el diálogo. Los hombres que carecen de humildad, o aquellos que la pierden, no pueden aproximarse al pueblo. No pueden ser sus compañeros de pronunciación del mundo. (Freire, 1975, p. 73)

En el pensamiento de Freire, como he dicho, la conciencia del inacabamiento que hemos adquirido como seres humanos, estando al origen de la naturaleza humana, es la base del comportamiento ético y de la acción dialógica. Respecto de esta última, esto es así porque no es posible dialogar a menos que “yo” reconozca que no hay nada que me determine totalmente ni que determine a los otros seres humanos o que anteceda lo que podemos llegar a ser. Para Freire, esta conciencia del inacabamiento propio y de los demás implica que por medio de mi *humanidad* puedo reconocer que así como “yo”, a través de mi conciencia, pude llegar a ser un ser para mí, los otros son también seres para sí y no para mí, ni para otros.

Pero, y esto es fundamental, los oprimidos jamás podrán humanizarse si solo quieren cambiar las posiciones al interior de las relaciones de opresión y no la relación en sí misma. En otras palabras, si el oprimido considera que ahora él debe ser opresor y que quien antes fuera opresor debe ser oprimido, no habrá ningún movimiento de humanización porque, así, la opresión como relación se mantendrá intacta y con ella su “praxis necrófila”. Esto impedirá a quien era oprimido reconocer en el otro a un ser para sí, en un movimiento que, en vez de humanizarlo, lo seguirá deshumanizando (Freire, 1975, p. 26).

Se trata de un análisis pertinente de las relaciones de opresión, pues solo eliminándolas podremos llegar a concretar históricamente nuestra naturaleza humana por medio de la creación y la recreación de los lugares de encuentro y de transformación, que son los lugares del diálogo, y que solo pueden pertenecer al marco de la praxis liberadora en la que el “yo” y los “no-yo” –o los “tú”– se encuentran en el proceso gnoseológico (Freire, 1975, p. 71).

La praxis liberadora, como acción y reflexión a través de la palabra y el diálogo, debe estar basada en el amor, en la humildad y la fe en los seres humanos, que son según Freire los pilares de la acción dialógica. Esto implica que al pronunciar el mundo, los seres humanos no lo estamos pronunciado exclusivamente desde y para nosotros mismos, sino que lo pronunciamos con otros seres humanos, y en esta pronunciación que se hace comunión, transformamos el mundo. Así, la acción dialógica, opuesta como es evidente a la acción antidialógica, se “transforma en una relación horizontal en que la confianza de un polo en el otro es una consecuencia obvia” (Freire, 1975, p. 74).

En el diálogo se da entonces el encuentro entre dos sujetos dialógicos que se reconocen en el otro, esto es, en sus “no-yo” o en sus “tú-s”. Esto no significa que el diálogo sea el encuentro entre dos sujetos que se reconocen gracias a una suerte de mismidad, sino que es el encuentro entre dos seres diferentes que se reconocen mutuamente en términos de la vocación ontológica, es decir, que ante todo es el encuentro de dos otredades. Esto implica, en sus propias palabras, que:

El yo dialógico [...] sabe que es precisamente el tú quien lo constituye. Sabe también que, constituido por un tú –un no yo– ese tú se constituye, a su vez, como yo, al tener un su yo un tú. De esta forma, el yo y el tú pasan a ser, en la dialéctica de esas relaciones constitutivas, dos tú que se hacen dos yo. (Freire, 1975, p. 152)

En la teoría de la acción dialógica propia de una educación liberadora, el diálogo es entonces el lugar y el momento de encuentro entre dos sujetos cognoscientes que, sabiéndose inacabados, pronuncian y transforman juntos el mundo por medio de la praxis liberadora. Estos sujetos, que se encuentran en la palabra, aprenden juntos a través de la creación de conocimiento sobre el mundo (Freire, 1975, p. 115).

En la teoría de la acción dialógica de Freire, los sujetos pronuncian juntos la palabra y transforman el mundo porque se saben constituidos por el otro, esto es, por el “no-yo”. Este saberse constituidos mutuamente por los otros, que lo considero como la segunda faceta de la otredad en el pensamiento de Freire, se da en términos del reconocimiento de que los otros nos constituyen y que, a su vez, nosotros constituimos a los otros.

No es que el “yo” albergue al “tú”, sino que el “yo” se sabe constituido por el “tú”, siendo tanto el “yo” como el “tú” seres para sí que se constituyen mutuamente. No se trata pues de convertir mi “yo” en el “tú” porque

el diálogo gana significado precisamente porque los sujetos dialógicos no solo conservan su identidad, sino que la defienden y así crecen uno con el otro. Por lo mismo, el diálogo *nivela*, no reduce el uno al otro. Ni es favor que uno haga al otro. (Freire, 2005, p. 145)

En el diálogo, que es ante todo una relación de otredad liberadora, se encuentran dos sujetos cuya conciencia de su inacabamiento les permite ser humildes, además de amar y tener fe en los seres humanos (tanto en sí como en los otros). Y esa misma conciencia les permite saber que no pueden seguir su vocación ontológica de ser más, a menos que desarrollen la praxis de la liberación en comunión con los otros, esto es, con los “no-yo” que lo constituyen. Esta praxis requiere, evidentemente, tanto la acción como la reflexión, que no tienen lugar en la autosuficiencia – falsa – de los seres humanos porque, de hecho, como nos dice Freire, “no pienso auténticamente si los otros no piensan también. Simplemente no puedo pensar ni para los otros ni por los otros ni sin los otros” (Freire, 2005, p. 145).

6. Comentarios finales

Para terminar este texto, a propósito del movimiento de humanización y la otredad en el pensamiento de Paulo Freire, quiero proponer unos breves comentarios sobre algunos de los planteamientos de Freire que mencioné con más o menos fuerza dentro del texto, pero que creo merecen una atención especial.

Me parece que el llamado a la esperanza es quizás uno de los mensajes más poderosos que contiene la obra de Freire, en primer lugar por su actualidad y en segundo lugar porque es ante todo, como he enunciado, una invitación al movimiento y a la utopía. No se trata de un llamado ingenuo que desconozca las relaciones de opresión, de explotación y de dominación, es, por el contrario, un recordatorio de que esas relaciones no nos condencen a una vida y a un mundo desolador en el que solo la resignación y el acomodamiento son posibles. Considero pues que las obras de Freire citadas siguen estando al orden del día, porque seguimos necesitando llamados urgentes que nos hagan creer que los cambios no solo son necesarios, sino posibles.

Asimismo, encuentro que la concienciación de los oprimidos, como apropiación y análisis de la realidad que da paso a una asunción de la

misma y de la posibilidad real de transformación es una reiteración de la esperanza, con todo lo que tiene de pertinente y de actual. Sin embargo, al leer los textos de Freire, tuve constantemente la sensación de estar frente a un cierto determinismo en términos de la praxis liberadora que inicia con la concienciación, pues pareciera que, de forma casi automática, cuando los oprimidos inicien su propia humanización, humanizarán inevitablemente a los opresores.

Me resultó sorprendente que no se hable de concienciación de los opresores como si estos no tuvieran ningún rol en su propia humanización. Como si la concienciación de los oprimidos pudiera generar no solo la concienciación de los opresores, sino también la desaparición de los medios concretos de la opresión. Como si la superación de la opresión, de la discriminación o de la explotación tuviese lugar, casi que de manera exclusiva, a nivel de la conciencia.

Este punto, que considero problemático, puede ser matizado por medio de otras reflexiones desarrolladas por Freire en su obra y que no traté en el texto, especialmente del carácter dialéctico de la toma de conciencia crítica de la realidad, y su transformación como dos componentes indisociables, pero diferentes, de la misma relación:

Al tiempo que para las posiciones dogmáticas, mecanicistas, la conciencia que vengo llamando crítica toma forma como una especie de epifenómeno, como resultado automático y mecánico de cambios estructurales, para la conciencia dialéctica la importancia de la conciencia está en que, no siendo la fabricante de la realidad, tampoco es, por otro lado y como ya he dicho, su propio reflejo. (Freire, 2005, pp. 129-130)

Finalmente, esta concepción dialéctica de la conciencia que se va madurando a lo largo de la obra de Freire, enfatiza la transformación de la realidad por medio de la acción y la lucha política. Si bien la toma de conciencia crítica de la realidad es, sin ninguna duda, un hecho político, no es suficiente para transformar el mundo: es necesario que los oprimidos –y los opresores que se solidaricen con los oprimidos en un acto de fe y de amor verdadero– que han desarrollado una conciencia crítica de la realidad, participen constantemente del dominio político con el propósito de rehacer las estructuras en las que se dan las relaciones de opresión, que conducen a la deshumanización tanto de los oprimidos como de los opresores (Freire, 1997, p. 13).

La necesidad de la lucha política como parte del proceso dialéctico de toma de conciencia crítica y transformación de la realidad, requiere

el conocimiento y el reconocimiento de la existencia de ideologías diferentes que propenden a la manutención o la superación de las relaciones de opresión. Las diferencias interculturales generan, efectivamente, una ideología discriminatoria producida por la cultura hegemónica y una ideología de resistencia producida por la(s) cultura(s) discriminada(s) (Freire, 1997, p. 35).

El carácter dialéctico de estas ideologías, que conllevan a su interpenetración, plantean un desafío mayor en términos de la praxis liberadora: no todos los obreros(as) son discriminados en razón de su sexo o de sus preferencias sexuales, no todas las mujeres son discriminadas por su condición de clase, no todos(as) los pobres son discriminados en función de la racialización de un grupo social, etcétera. Más aún, los oprimidos no solo sufren las discriminaciones que engendran las relaciones de opresión, sino que pueden llegar a ejercerlas. Esto no implica, es importante dejarlo claro, que necesariamente los oprimidos ejerzan algún tipo de discriminación sobre otros individuos o grupo de individuos. Pero, y esta es una aclaración importante, pueden llegar a hacerlo.

Para Freire, entonces, la comprensión de las relaciones que existen entre las ideologías discriminadoras y de resistencia, de sus diferentes niveles, de sus relaciones, sus contenidos, sus “dosis de poder”, son fundamentales “para la superación de las ideologías discriminatorias, de modo que podamos vivir la utopía: no más discriminación, no más rebeldía o adaptación, sino *unidad en la diversidad*” (Freire, 1997, p. 36).



Reconocimientos

Este artículo hace parte del proyecto de Pensamiento Político Latinoamericano desarrollado por el grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco] de la Universidad Nacional de Colombia.



Andrea Barrera

Politóloga y especialista en Acción sin Daño y construcción de paz de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en ciencias sociales de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales –EHESS–, adelanta actualmente estudios de doctorado en sociología y género en la universidad Paris Diderot. Miembro del grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas y del colectivo Adelinda Gómez.

Referencias

- Barreiro, J. (1976). Educación y concienciación. En P. Freire (Ed.), *La educación como práctica de libertad* (pp. 3-8). México D.F.: Siglo XXI.
- Freire, P. (1975). *Pedagogía del oprimido*. México D.F.: Siglo XXI.
- Freire, P. (1976). *La educación como práctica de la libertad*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1997). *Política y educación*. México D.F.: Siglo XXI.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía de la Esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. México D.F.: Siglo XXI.
- Freire, P. (2006). *Pedagogía de la autonomía*. México D.F.: Siglo XXI.
- Gernhardt, H. (1999). Paulo Freire (1921-1997). *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, 23(3-4), 463-484.
- Mariño, G. (1996). *Freire: entre el mito y el hito. Anotaciones para una evolución de sus planteamientos pedagógicos*. Recuperado de <http://www.germanmarino.com/phocadownloadpap/FREIRE%20ENTRE%20EL%20MITO%20Y%20EL%20HITO.pdf>

Otras investigaciones

Identidades políticas y retratos cinematográficos en América Latina

Political Identities and Latin American Film Portraits

Juan Bautista Lucca

Universidad Nacional de Rosario y Conicet, Ciudad de Rosario, Argentina.

juanlucca@hotmail.com

ARTÍCULO DE REVISIÓN DE TEMA

Fecha de recepción: 2 de octubre de 2013 · *Fecha de aprobación:* 31 de octubre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Bautista, J. (2015). Identidades políticas y retratos cinematográficos en América Latina. *Ciencia Política*, 10(20), 203-217.

MLA: Bautista, J. "Identidades políticas y retratos cinematográficos en América Latina". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 203-217.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este ensayo busca apelar al cine como expresión de la cultura que retrata diversas vías de construcción de identidades, pues logra en una imagen amalgamar una pluralidad de relatos. Por ejemplo, en el filme *Machuca*, se da cuenta del momento en que las identidades políticas se fracturan; o a través de *Memoria del saqueo* se observa cuando la identidad es un rastro que da cuenta de nuestro presente; en *Fresa y chocolate*, *Santera*, *La estrategia del caracol* y *La ley de Herodes* es posible reconocer cómo el choque con el “otro” da forma y tensiona el “nosotros”; el cine también se convierte en una vía para pensar la identidad como resultado de la “construcción” de un relato que trasciende situaciones y abre nuevos horizontes, como ocurre en *Diarios de motocicleta*, o bien para dar cuenta del eterno retorno al regazo cálido de nuestras antiguas certezas (*El hijo de la novia*).

Palabras claves: cine, cultura, identidad, Latinoamérica, nosotros.

Abstract

This assay uses the cinema as an expression of culture that has the ability to portray different ways to build identities, to condense on an image different identities path. For example, in the film *Machuca*, we can see how political identities experience a social split; in *Memoria del saqueo* we can observe how social and political construction of an identity could be understood as a sign of the past that came back to the present; in *Fresa y chocolate* and also the films *Santera*, *La estrategia del caracol* and *La ley de Herodes*, we can observe the identity clash with the “other”, that shapes and stressed that thing “we” are; finally, a film is also becomes a field to think about identity construction process that open a new future like in *Diario de motocicleta*, or open the possibility to return to our old certainties like in *El hijo de la novia*.

Keywords: cinema, culture, identity, Latin America, us.

Introducción

¿Qué debo hacer? No veo por todas partes más que oscuridad. ¿Creeré que no soy nada? ¿Creeré que soy Dios?

Blaise Pascal

El presente ensayo busca apelar al cine como expresión de la cultura, de forma tal que nos veamos posibilitados a advertir en él los resortes de un mundo contemporáneo, enrevesado en su complejidad, fluido en el desmantelamiento de sus firmes pasos previos, incierto en el devenir del presente, tortuoso en su vuelta al pasado y aterrorizado en el acrecentar del futuro. Estos aspectos, en más de una oportunidad, ponen en tensión al sujeto, a aquél que grita a los vientos la duda acerca de su identidad y que recibe del eco una y otra vez la voz de su propia incógnita (Toplin, 1988; White, 1988).

Es decir, nos interesa poder –como dice el epígrafe de Pascal– adentrarnos en la oscuridad de la interrogación por el ser, especialmente en el marco latinoamericano, en sus contornos y sus múltiples máscaras; todo ello a la luz de las imágenes que, bajo la lupa de una mirada en primera persona, nos permiten desentrañar los nudos gordianos quepesan sobre la ontología identitaria en los países latinoamericanos.

Ahora bien, ¿por qué es importante introducir la noción de *identidad* a la hora de pensar Latinoamérica a través del cine? Nos abocamos a esta cuestión porque consideramos que en un mundo en el que parece –al decir de Karl Marx– que lo sólido se desvanece en el aire; en el que –como apuntara Hamlet– “*the time is out of joint*”; en el que el país donde nacimos ha perdido su contorno, esta pregunta resulta vital para pensar nuestro devenir y porvenir. Justamente, la pregunta por nuestra identidad adviene generalmente del vacío (incluso de una respuesta), de la angustia de estar frente a un mundo dislocado, desarraigado y desanclado, predestinado al “triste y solitario final” en el cual aquello que fuimos dejará de ser justamente por no seguir siéndolo; sin tiempo, sin espacio, sin relatos y parados en el borde del abismo, dudar sobre si –parafraseando a Jorge Luis Borges– será el amor o el espanto lo que pueda unirnos se convierte en un interrogante trascendental (Lucca, 2012).

En este desierto de pobres corazones–en el que la búsqueda de nuestra identidad se vuelve un registro perdido pero necesario–, el cine es un recurso discursivo de gran riqueza, pues logra en una imagen amalgamar una pluralidad de relatos. Consigue, por ejemplo, dar cuenta del momen-

to en el que nuestra identidad se fractura en una escisión radical (como ocurre en *Machuca*¹); permite observar cuándo nuestra identidad se pierde de “en la blanda arena que lame el mar”, confinándonos a recordar el rastro perdido para dar cuenta de nuestro presente (tal como ilustraremos a través de *Memoria del saqueo*²); ayuda a reconocer el choque entre el “otro” y el “nosotros” en un punto tangencial, que convulsiona y (re)configura a ambos sujetos llevándolos por diversos senderos que se bifurcan (como observaremos en las películas *Fresa y chocolate*,³ *Santera*,⁴ *La estrategia del caracol*⁵ y *La ley de Herodes*⁶); por último, el cine, como veremos en este ensayo, se convierte en una vía para pensar la identidad como resultado de la construcción de un relato que trasciende situaciones y abre nuevos horizontes (*Diarios de motocicleta*⁷) o bien como el eterno retorno al regazo cálido de nuestras antiguas certezas (*El hijo de la novia*⁸).

-
- 1 *Machuca* es un film del realizador chileno Andrés Wood, que se estrenó en 2004. Cuenta los encuentros y desencuentros de la sociedad chilena previa al golpe de 1973 a la luz de la historia de dos niños de clases sociales opuestas (Gonzalo Infante y Pedro Machuca) que se conocen en un colegio religioso privado.
 - 2 *Memoria del saqueo* es documental del realizador argentino Fernando “Pino” Solanas, estrenado en el año 2003, que retrata las desavenencias de Argentina en los momentos de su crisis (2001-2002).
 - 3 *Fresa y chocolate* es un film de los directores Tomás Gutiérrez Alea y Juan Carlos Tabío, estrenado en 1994, que retrata el encuentro de dos personajes (David, un estudiante de ciencias sociales y Diego, un artista homosexual) en el marco de la Cuba de los años noventa.
 - 4 *Santera* es un film venezolano de la directora Solveig Hoogesteijn estrenado en 1996, que cuenta el encuentro entre Paula, una médica española de Amnistía Internacional, y Soledad, una negra del Caribe venezolano que se dedica a la “brujería”.
 - 5 *La estrategia del caracol* es un film colombiano del realizador Sergio Cabrera, estrenado en 1993, que cuenta la historia de un grupo de vecinos en la ciudad de Bogotá que deben luchar contra el desalojo a través de un ingenioso plan ideado por un antiguo anarquista español.
 - 6 *La ley de Herodes*, película mexicana del director Luis Estrada estrenada en el año 1999, retrata el México del Partido Revolucionario Institucional (PRI) durante la presidencia de Miguel Alemán, en 1949, a través de la irónica historia de Juan Vargas, el alcalde de San Pedro de los Saguados, un pueblo perdido del interior del país.
 - 7 *Diarios de motocicleta* es una película del director brasileño Walter Salles estrenada en 2004, que está basada en *Notas de viaje, diarios de motocicleta*, de Ernesto “Che” Guevara, y *Con el Che por América Latina*, de Alberto Granado, y que cuenta el periplo de dos jóvenes argentinos por Sudamérica.
 - 8 *El hijo de la novia* es una película del director argentino Juan José Campanella, estrenada en el año 2001, que retrata la inconformidad de un hombre con su destino, sus logros y derrotas (emocionales y laborales) que debe enfrentar el alzhéimer de

1. La identidad como experiencia de la memoria

Que siempre ha habido chorros, /maquiavelos y estafaos, /contentos y amargaos, /barones y dublés. /Pero que el siglo veinte /es un despliegue /de maldá insolente, /ya no hay quien lo niegue. /Vivimos revolcaos en un merengue /y en el mismo lodo /todos manoseados.

Enrique Santos Discepolo, *Cambalache* (tango)

A la hora de llevar adelante nuestras cavilaciones sobre el vínculo entre un film y los ribetes que pueden adquirir las preocupaciones sobre la identidad, se puede empezar el análisis a partir del documental *Memoria del saqueo* del realizador argentino “Pino” Solanas, que tiene la virtud de partir de un “yo” que se confiesa, que relata el dolor de vivir en el páramo tras ver arrasado el pasado por una crisis. Sin embargo, esto nos enfrenta a reconocer el hecho de que la suya no es más que es una mirada en singular, tal como queda plasmado en el propio nombre del film, una interpretación entre tantas posibles de una crisis orgánica con múltiples lecturas, miradas e interpretaciones.

La preocupación del documental por la identidad es primordial, ya que deja en claro que es justamente en los momentos de crisis en los que la vuelta al “nosotros” (a la representación que nos hacemos de él, en este caso a través del cine) es una fórmula protectora que nos dota de seguridad ontológica para revertir el pudor de nuestra desnudez.

Para dar cuenta de ello, el documental ofrece al espectador un doble camino: por un lado, lo expone sin tapujos a la sensación crítica de ver como se despedaza su identidad en el mar de los Sargazos que fue la crisis argentina de 2001; y, por el otro, le ofrece un cúmulo de “lugares comunes” que le sirven como “historias mínimas” que le permiten reconstruir una nueva “historia oficial” para calmar las ansias de certidumbre.

El primer camino –la exposición del espectador frente a la crisis– Solanas lo desanda a partir de la convergencia de tres elementos explicativos que dan cuerpo a la crisis y su percepción. En primer lugar, al invocar imágenes que relatan los impactos de la política neoliberal de los noventa como causal de todos los males; en segundo lugar, al hilvanar el devenir natural de la Argentina hacia la crisis insistiendo, por ejemplo, en la idea de que los argentinos han sido siempre corruptos y desde su

su madre, el desmoronamiento de su empresa familiar y el camino tortuoso de su corazón.

independencia sufren el endeudamiento externo, razón por la cual una crisis de este talante no debería causar sorpresa; y por último, Solanas le ofrece al espectador los actores de su film y por ende los de la crisis del país (y de nuestras identidades). Así aparecen constantemente en escena los villanos como Carlos Menem, Domingo Cavallo, Julio Alzogaray, entre otros, que imprimieron su grafía en la desazón que el espectador advierte (y que, de ser argentino, experimenta en carne propia).

El segundo camino, en contrapartida, nos propone la (re)configuración de la historia argentina y con ello de los elementos que configuranían según el realizador el ADN identitario argentino, al hacer volver al espectador, como en el tango, con la frente marchita al primer amor. En este sentido, es posible reconocer cómo surcan el documental los trazos de aquellos elementos míticos que han dotado históricamente a la “argentinidad” de contenido.

Es posible reconocer en el documental –aunque por la negativa de su crisis– la apelación al “mito del granero del mundo”, aquel que convierte a la Argentina en un paraíso para la gula, un país en el cual a nadie debería faltarle comida ya que el humus pampeano ofrece una respuesta telúrica a todos los males. En este sentido, se suceden las imágenes de niños con problemas de desnutrición en Tucumán (que Solanas se encarga de sitiar –más que situar– a 1200 km de la Capital Federal) u otros problemas similares que acontecen en otros rincones recónditos del país.

Asimismo, es posible reconocer en el documental el “mito del orgullo nacional”, propio de la (bien sabida) soberbia de los argentinos, a través de seres capaces de creer que el mundo los observa –y hasta me animaría a decir que los contempla como al sol– llevándolos a creer que “que somos un crisol de razas” y por ende que “somos la Europa de América Latina”, que “venían de Europa a copiar los adelantos de YPF”, entre otros tantos ejemplos que nos ofrece la película.

Ahora bien, frente a la contradicción de estar al mismo tiempo “condenados al éxito” (como solía decir el presidente Carlos Menem) o condenados a la crisis, la salida que encontramos en el film lejos está de escapar de la inventiva fantástica de los anteriores mitos, ya que Solanas anida en la acción perversa de un agente externo la explicación final de nuestras dolencias o perplejidades. Aquí la película “tira la pelota hacia fuera”, haciendo clara referencia al Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la *Baring Brothers* en el siglo XIX o a los propios Estados Unidos como actores estelares para entender qué pasó en la Argentina.

En definitiva, el documental de “Pino” Solanas tiene el acierto de pensar la identidad argentina desde una tabula que a priori parece rasa, más no siempre lo es, en la cual se superponen relatos, elementos e imágenes que configuran nuestro presente y nuestra identidad, más allá de la forma acertada o no con que él realice el engarce entre los fragmentos rotos de lo que otrora fue la tabula en la que habíamos estampado los mandamientos del ser argentino.

Es decir, *Memoria del saqueo* nos permite advertir que no es posible abordar nuestra preocupación por la identidad de forma estática, unilineal, unidimensional y autobiográfica, sino más bien como un proceso de construcción y reconstrucción constante, una tarea continua de bricolaje entre las situaciones, nuestras prácticas, las interrelaciones con los otros (de los cuales nos diferenciamos) y el nosotros (al cual queremos aferrarnos). En síntesis, se trata de un proceso en el que hay marchas y contramarchas, múltiples puntos de partida, pero no necesariamente algún punto de llegada.

2. El “otro” y la identidad

Si el ojo percibe un color, se pone al momento en actividad y queda obligado por naturaleza a producir enseguida otro color que, junto con el ya dado, incluya la totalidad de la gama cromática.

J. W. Goethe

Ahora bien, si concebimos que la construcción de identidades es un proceso multidimensional y complejo, existe un elemento que resulta la mayor de las veces constitutivo y nodal: la figura del *otro* como parte esencial en la definición del *nosotros*, ya que es justamente en el momento del encuentro con alguien diferente a nuestra persona que la pregunta por nuestra singularidad acaece. Es decir, en toda identidad existe una dimensión relacional, porque el reconocimiento propio, la afirmación, entra intrínsecamente en tensión con el reconocimiento y diferenciación externa. Es por ello que, por ejemplo, para Ernesto Laclau es necesario asociar identidad y diferencia, ya que aquello con lo que me identifico no es solamente el propio contenido particular, “es también uno de los nombres de mi completitud ausente, el reverso de mi carencia original”, lo que habilitaría pensar en el “otro” no necesariamente de

forma material, sino más bien como una construcción discursiva que da la posibilidad de configurar una identidad (Laclau, 1997, p. 76; Laclau, 2000, pp. 32-33).

En esta senda, tanto la película chilena *Machuca* (como ejemplo de un antagonismo radical) como la cubana *Fresa y chocolate* (en cuanto expresión de una relación agonal) habrán de servirnos de cara y contracara de la misma moneda, como dos vías contrarias de relatar nuestro encuentro con este otro. Si partimos de concebir que las identidades son un producto de las relaciones sociales y que en ellas la barra que diferencia al nosotros de los otros es una construcción, es posible pensar que la definición de las identidades es un acto político *per se* en el cual se dirime el sentido de uno u otro término, así como también del límite que los separa. Ahora bien, pensar qué es la política –y por ende qué cosas se ponen en juego en la construcción de identidades– nos llevará tan lejos como la reflexión política misma. Sin embargo, y de manera esquemática, es posible pensar la política en dos claves: la primera la concibe como la continuación de la guerra por otros medios y la segunda la imagina como la solución pacificadora del conflicto.

En este panorama, parafraseando una vez más a Borges, la posibilidad de trazar una identidad es fruto de la unión (en un nosotros) a partir del amor o del espanto, como dos imágenes condensadas de la ontopolítica, la construcción política de la identidad según Charles Taylor (1993). La primera imagen ontopolítica es la de la similitud, aquella que apela a un universalismo original moderno, que pone el énfasis en la igualdad entre todos los hombres, en aquello que nos trasciende más allá de nuestras singularidades. En este punto, la referencia a la película *Fresa y chocolate* es clarificadora ya que, en una situación en la cual el corporativismo le ha ganado al pluralismo (y con ello a la vida diaria misma), el reconocimiento agonal entre pares bajo una lógica política que busque apaciguar el conflicto permite poner en escena el punto de encuentro entre el otro y el nosotros, entre un militante comunista y un gay; que en este caso sirve para desmontar una escisión radical entre ambos a partir de la apelación a un sustrato común, la vuelta a una similitud original, cual es la de ser humano.

El camino inverso a esta ontopolítica de la similitud es la que hace de la diferencia el elemento articulador y constitutivo de las identidades. Es decir, muchas veces la diferenciación del “otro” es exagerada en pos de fortalecer el contraste, lo que configura a nuestro alter como nuestro opuesto, en el antagonista prefigurado desde una posición radical

(Larraín Ibáñez, 2001, p. 11; Laclau, 2000, p. 35; Schmitt, 2003, p. 181). En esta versión de la construcción de la identidad, el otro es ese que ocupa el lugar tras la frontera, tras una barrera insoslayable, que puede advertirse en la película chilena *Machuca* especialmente representado en el encuentro de subculturas políticas a través de los titulares de los diarios al inicio del film o en las inscripciones sobre las paredes con grafitis y consignas políticas que dicen “no a la guerra civil” contra la misma pared pintada de blanco. Esta tensión se retraduce y manifiesta en la dinámica áulica y en el enfrentamiento entre aquellos que representan el arquetipo de los niños “blancos” que viven en Vitacura frente a los “rotos” o de “polera negra”. En esta película, el director deja entrever cómo, incluso entre seres con escasa socialización como son los niños, los intentos de hacer primar las similitudes tambalean frente a la aplicación de una lógica identitaria de escisión absoluta, que no oficia ya en clave agonal entre el otro y el nosotros, sino más bien en una lógica antagónica que antepone al amigo sobre el enemigo, que condensa la distancia y la diferencia al lanzar una piedra o al golpear con el puño.

Entonces, se puede decir que estas dos películas nos sugieren dos cuestionamientos a la hora de pensar cómo se construyen las identidades: ¿cómo logra la unidad en (¿a pesar de?) la diferencia?, y ¿cómo preservar la diferencia en (¿a pesar de?) la unidad? (Bauman, 2005).

3. La identidad y sus múltiples retratos

Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta el infinito. (En el instante en que yo dejo de creer en él, “Averroes” desaparece).

Jorge Luis Borges

La clausura del anterior apartado nos pone frente a una problemática nodal de las identidades: la transformación que implica el relacionamiento con “otro”, ya que sin otra identidad que entra en disputa con la nuestra o sin cambios en nuestras condiciones de existencia, difícilmente estaríamos preguntando quiénes somos, puesto que no viviríamos esa sensación de estar pisando sin el suelo. Es por ello que autores como Renato Ortiz (1996) apuntan con razón que “[...] no tiene mucho sentido

la búsqueda de la existencia de “una” identidad; sería más correcto pensarla a partir de su intersección con otras identidades, construidas según otros puntos de vista” (p. 78).

Ahora bien, una reflexión sobre la construcción de identidades a partir de un componente relacional nos pone frente a un nuevo interrogante: ¿seguimos siendo lo mismo que éramos en el momento en el que nos encontramos con nuestro alter? Podemos encontrar una respuesta en películas como *Santera*, *La estrategia del caracol* o *La Ley de Herodes*, en las cuales, tal como apunta nuestro epígrafe, la hibridación entre los partícipes de la relación lleva a que uno y otro reconozcan las marcas del otro en el uno (y viceversa).

En la película *Santera*, de la realizadora Solveig Hoogesteijn, la transformación de las protagonistas (Soledad, una mujer afro venezolana de posición marginal y creencias esotéricas, y Paula, una mujer blanca, europea y de profesión liberal) por la influencia recíproca es un elemento evidente, por ejemplo, en la inversión de los roles activos y pasivos durante el film (al inicio Soledad recibe las preguntas de Paula, y al final Paula se deja llevar por los designios de Soledad), y especialmente en la pérdida parcial de la fe iluminista en la razón que sufre Paula ante la influencia de elementos propios de la santería que Soledad le lleva a experimentar.

En la película colombiana *La estrategia del caracol*, la trasmutación de los personajes que viven en el conventillo no solo es producto de la convivencia diaria con sus vecinos, sino que también se da de cara a la orden de desalojo, como un elemento desencadenante. Así, puede visualizarse cómo en un primer momento las relaciones entre los personajes eran cordiales más no así del todo fraternales, y una vez planteada la estrategia misma del caracol la transformación de unos y otros lleva a la aceptación tácita o explícita de la influencia recíproca, como puede verse en la escena en la que todos rezan (incluso aquellos que por su credo político son anticitólicos) frente a la virgen de humedad; o inclusive en la transformación que vive el/la joven transformista ante los sucesos que se suceden en los momentos álgidos de la película.

Un último ejemplo de esta transformación identitaria de los partícipes de una relación social que reconfigura justamente la identidad puede verse claramente en la figura de Juan Vargas, en el film mexicano *La ley de Herodes*. Allí, la manera en la que el personaje se “chinga” (amolda) so pena de “joderse” es un claro ejemplo de cómo el encuentro con el

otro o la modificación de una situación (en este caso geográfica) compelle al personaje a una reconfiguración identitaria. Una frase de la película es representativa de la metamorfosis que sufre este joven político del PRI mexicano: “el que no transa no avanza”. Con esta queda claro cómo las identidades se transforman, cómo se enfrentan a las experiencias del (des)arraigo dinámico de nuestras identidades, de la oscilación de nuestra pertenencia a algo dado, en definitiva, de la volatilidad de nuestras identidades.

4. La identidad como biografías del “yo”

*Millares de años debieron pasar antes que tú entraras en la vida y otros
millares esperan para saber lo que harás de tu vida.*

Thomas Carlyle

En el apartado anterior vimos cómo interviene en la construcción de las identidades un elemento relacional, y también cómo estas están influidas por la situación en la que se pone en juego dicha relación. Por eso, para definir un nosotros no se puede considerar una esencia estática, sino más bien un condicionante dinámico. A partir de esta sentencia, podríamos aventurarnos más allá y añadir que, en el proceso de construcción de identidades, los agentes de esta relación social abierta no solo están influidos por el medio, sino que pueden tener la potencialidad de influir también sobre el mismo, aspecto que nos abocaremos a retratar a través del film *Diarios de motocicleta*.

A parte de que la película del realizador brasileño Walter Salles cuente el viaje o devenir a través de Sudamérica del cordobés Alberto Granados y del rosarino Ernesto Guevara, muestra claramente el papel del individuo, en este caso del “Che”, en la historia, tal como tituló su obra el marxista ruso Georgi Plejanov contradiciendo los dogmas de la ortodoxia marxista.

Ahora bien, nuestro lector podrá preguntarse si todos los seres humanos inciden o son capaces de hacerlo de la misma manera sobre su medio. Justamente, con esta pregunta c el director juega ya que, por un lado, esta es la historia del viaje de dos jóvenes por América Latina pero, por el otro, el espectador sabe que es el relato de la transformación de uno de ellos en un líder político de relevancia mundial.

Es decir, la película muestra el juego entre el ser y su medio, que en este caso se encarna en la transformación de la figura de Ernesto en la del “Che”. Se puede decir que, en un primer momento (que es sobre el que versa la película), el medio modifica al individuo, como puede quedar exemplificado en las palabras que el personaje de Ernesto propalara en su agradecimiento por la fiesta de cumpleaños que los habitantes de la colonia de la Amazona prepararon; sin embargo, en un segundo momento, es posible avistar la proposición personal de modificar el medio (lo que la película no muestra, pero que es por todos conocido).

Es posible afirmar entonces que en este relato biográfico se narra la formación de la configuración de una identidad de tipo individual en el que interviene un elemento de vital importancia que, aunque oculto, cumple una función discursiva de tipo pragmática que es necesario develar: la construcción discursiva de un relato histórico que, como en el caso de *Memoria del saqueo*, que se remonta al pasado con el interés de reinterpretarlo desde un presente que se piensa como un momento de inflexión hacia el futuro. En este caso, el film del realizador brasileño busca mostrar el costado humano de un personaje que en América Latina adquiere las veces de líder, es decir, una figura que según la óptica con la que observemos el mundo fue capaz de imprimirlle a su presente un “sentido” de cambio, en definitiva, un cambio político a las identidades que entonces estaban en juego.

Así, cabría pensar que una vez que se reconoce quiénes son los otros y en quiénes nos configuramos, así como cuándo y dónde lo hacemos, como un nosotros, es decir, una vez que nuestra identidad como grupo o bien como individuo (en este caso como “Che”) se encuentra configurada, el principal problema anida en trasladar la potencialidad en acto; es decir, en pasar de ser una construcción basada en la negatividad de la diferencia (con otro) o bien en la similitud (entre nosotros) al momento en el que la disputa es política, por la construcción del sentido del orden. En definitiva, se trata de una disputa hegemónica en la cual nuestra acción identitariamente prefigurada se enfrenta en un arduo *casting* para obtener uno de los papeles protagónicos de la historia.

5. Palabras sin fin

Destruimos solo lo que sustituimos
Auguste Comte

Para terminar este comentario, *El hijo de la novia* tiene mucho para decírnos, especialmente si lo pensamos a la luz del epígrafe que abre esta sección: las identidades, más allá de su condición de construcciones históricamente situadas y políticamente configuradas, no surgen del vacío, por lo que en muchas oportunidades ello supone volver a empezar. En definitiva, se trata de un mezclar nuevamente las barajas para ver si la suerte ha cambiado. En el caso del personaje de Rafael Belvedere, interpretado por Ricardo Darín, se manifiestan claramente en carne propia cuáles son las implicaciones de llevar adelante un restaurante familiar, incluso acercándolo a la muerte. Sin embargo, a la hora de empezar de nuevo, sus pasos siguen su huella reciente, la estela que había dejado su pasado y que lo llevan a fundar de nuevo un comedor de tipo familiar.

Inclusive, es posible pensar que nosotros, en este mismo ensayo, hemos llevado adelante esta estrategia de recurrir a los pasos firmes de lo (malo) conocido para encontrar lo bueno por conocer (el cine argentino, para un argentino), así sea al abarcar la generación del vacío identitario (*Memoria del Saqueo*) o el llenado de aquel vacío recurriendo a nuestro pasado (*El hijo de la novia*). De ahí que escribir la ontobiografía sea el principal desafío para comenzar a nombrar el “presente” en primera persona, que es en definitiva lo que las películas que hemos abordado aquí han llevado a cabo.



Reconocimientos

Agradezco los comentarios de Francisco Javier Frutos (Universidad de Salamanca), Pablo De Marinis y mis compañeros de Doctorado en ciencias sociales de Flacso Argentina.



Juan Bautista

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina); Máster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Salamanca (España) y Doctor en Ciencias Sociales por Flacso (Argentina). Se desempeña como profesor de Sistemas Políticos Comparados en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. En la actualidad es Investigador del Conicet sobre política latinoamericana comparada. Es coordinador desde 2013 del Grupo de Trabajo “Democratización en América Latina y el Caribe en Pers-

pectiva comparada” de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (Alacip). Ha sido becario de instituciones como el Conicet, Profor, AUGM, UNR, Instituto Iberoamericano de Berlín, DAAD, la Universidad de Cádiz, Fundación Carolina, CAPES/MINCYT, LASA, Clacso, entre otras. Profesor visitante en el Instituto Ibero Americano de Berlín (2009), Universidad Autónoma Metropolitana (Méjico 2010), Universidad de Mina Gerais (Brasil 2010), Universidad Federal do Rio Grande do Sul (Brasil 2012), Universidad de Würzburg (Alemania 2013), Universidad Estatal Paulista Júlio de Mesquita Filho (Brasil 2014) y UNAM (Méjico 2015).

Referencias

- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. En J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (pp. 222-237). London: Lawrence y Wishart.
- Kraay, H. (2007). Introduction: Negotiating identities in modern Latin America. En H. Kraay (Ed.), *Negotiating identities in modern Latin America* (pp. 1-24). Calgary: University of Calgary Press.
- Laclau, E. (1997). Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía. En *Ágora, cuaderno de estudios políticos*, (6) 63-89.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Larraín Ibáñez, J. (2001). The concept of identity. En F. Durán-Cogan, F y A. Gómez-Moriana (Eds.), *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America* (pp. 1-29). New York: Routledge.
- Lucca, J. (2012). Identidad: aristas de análisis para la moderna ciencia política. *Revista SAAP*, 2(6), 293-618.
- Ortíz, R. (1996). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Roniger, L. y Herzog, T. (2000). Introduction: Creating, negotiating and evading identity in Latin America. En L. Roniger y T. Herzog (Eds.), *The Collective and the Public in Latin America: Cultural Identities and Political Order* (pp. 1-10). Brighton: Sussex Academic Press.
- Schmitt, C. (2003). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tilly, C. (2002). *Stories, Identities and Political Change*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.

- Toplin, R. B. (1988). The filmmaker as historian. *The American Historical Review*, (93) 1210-1227.
- Vergara, G. (2004). La identidad: construcción y huella en la narrativa oral. En R. Mier, J. I. Flores Dávila, G. Vergara, I. Contreras, A. D. García Collino y J. de Vos (Eds.), *Identidades en movimiento* (pp. 59-79). México D.F.: Editorial Praxis.
- White, H. (1988). Historiography and Historiophoty. *The American historical review*, (93) 1193-1199.

Filmografía

- Cabrera, S. (Dir.). (1993). *La estrategia del caracol*. Bogotá D.C.: Focine; Crear Tv; Fotograma; CPA; EMME SRL; Caracol Televisión.
- Campanella, J. J. (Dir.). (2001). *El hijo de la novia*. Buenos Aires: PolKa Producciones; Jempsa; Patagonik film Group; Tomasol Films.
- Estrada, L. (Dir.). (1999). *La ley de Herodes*. México D.F.: Bandidos Films; Videamax.
- Gutiérrez Alea, T. y Tabío, J. C. (Dir.), *Fresa y chocolate*. (1994). La Habana: Miramax.
- Hoogesteijn, S. (Dir.). (1996). *Santera*. Caracas: Centro Nacional Autónomo de Cinematografía.
- Salles, W. (2004). *Diarios de Motocicleta*. Buenos Aires: Buena Vista International.
- Solanas, F. (Dir.). (2003) *Memoria del saqueo*. Buenos Aires: Cinesur; ADR Productions; Thelma Film AG.
- Wood, A. (Dir.). (2004). *Machuca*. Santiago de Chile: Andrés Wood Producciones; Tornasol Films.

De residentas a presidentas: la procelosa participación de la mujer paraguaya en la política y la emergencia del movimiento político feminista Kuña Pyrenda

From Resident to President: The Sinuous Participation of Paraguayan Women in Politics and the Emergence of the Feminist Political Movement Kuña Pyrenda

Sarah Patricia Cerna Villagra

Universidad de Salamanca, Salamanca, España

sacervi@hotmail.com

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 18 de julio de 2014 · **Fecha de aprobación:** 25 de enero de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Cerna, S. (2015). De residentas a presidentas: la procelosa participación de la mujer paraguaya en la política y la emergencia del movimiento político feminista Kuña Pyrenda. *Ciencia Política*, 10(20), 219-241.

MLA: Cerna, S. "De residentas a presidentas: la procelosa participación de la mujer paraguaya en la política y la emergencia del movimiento político feminista Kuña Pyrenda". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 219-241.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Las mujeres paraguayas han trascendido en la historia como madres de la “raza guaraní” o como *residentas*, su rol social e histórico ha sido innegable, pero en ámbitos como el político su papel aún es invisibilizado, pues la política ha sido considerada históricamente como una actividad masculina. A pesar de ello, muchas mujeres han aportado a la construcción de la historia de esta nación, y aunque las asimetrías en el acceso real al poder entre hombres y mujeres son notorias en la actualidad, las paraguayas quieren poder y van a buscarlo, como se pudo constatar en las dos últimas elecciones presidenciales de 2008 y 2013. Con base en esto, este trabajo busca describir cuál ha sido el impacto del feminismo en la política paraguaya y, a su vez, explicar los factores que han incidido en la incursión del movimiento feminista *Kuña Pyrenda* en las pasadas elecciones de 2013.

Palabras clave: agenda feminista, mujeres, Paraguay, partidos políticos, sistema político.

Abstract

Paraguayan women have transcended history as the mothers of the “Guarani breed”, as The Resident Woman *Residentas*, the social role of these has been undeniable, but in other scopes, such as the political area, its social and historical role is still invisible, because the policy has historically been considered a male activity. However, many women have contributed to the construction of the history of this nation, and although the asymmetries in the real access to power between men and women are notorious today, Paraguayan want power and will seek, as it was found in the last two presidential elections of 2008 and 2013. On this basis, this paper aims to describe what has been the impact of feminism in Paraguayan politics and, in turn, explain the factors that have influenced raid *Kuña Pyrenda* feminist movement in the elections of 2013.

Keywords: feminist agenda, women, Paraguay, political parties, political system.

Introducción

En Paraguay las mujeres han tenido un rol protagónico a lo largo de su historia, tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra, no obstante, ni la historia y ni la política les han hecho justicia reconociéndolo. La historia oficial cuenta que las mujeres indígenas durante la colonia establecieron “nexos amorosos” con los conquistadores, este tipo de relaciones permitió a los nativos mantener tratos cordiales con los conquistadores, a costa del sometimiento femenino. Posteriormente, durante el proceso independentista, varias mujeres acompañaron de cerca a próceres y héroes de la patria pese a que su aporte todavía sigue un tanto invisibilizado. Sin embargo, existen estudios recientes que buscan revisiones históricas de los aportes femeninos a la gesta de independencia (Barreto, 2011, 2012a, 2012b; Corvalán, 2013; Massare, 2011; Paredes, 2011). Dichos estudios buscan visibilizar el rol destacado de las mujeres paraguayas en los procesos de independencia de la colonia española.

Otro episodio histórico no menos importante es la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870), donde la historia oficial les ha otorgado a las mujeres un rol protagónico no sin un cierto maniqueísmo que oscila entre la frivolidad y abnegación de las *residentas*, y la entereza y estoicidad de las mujeres re-constructoras de esa patria diezmada tras la atroz contienda. Posteriormente, en la Guerra del Chaco (1932- 1935), las mujeres vuelven a destacarse como “las madrinas de guerra”, quienes apoyaron a los soldados y los acompañaron en la batalla en las hostiles tierras chaqueñas.

A pesar de que la historiografía destaca a mujeres paraguayas en el rol de *residentas* o “madrinas de guerra”, la historia y las demás ciencias sociales en Paraguay aún mantienen una deuda importante con las paraguayas respecto a sus aportes en la construcción social y política de esta nación. En este sentido, este trabajo pretende describir los aportes del feminismo a la política paraguaya y explicar la irrupción del movimiento político feminista *Kuña Pyrenda* en la escena electoral de 2013, en un contexto político donde la impronta conservadora es insoslayable.

El trabajo se estructura de la siguiente manera: en la primera parte, se presentará la estrategia metodológica del trabajo; en la segunda, se presentarán algunos antecedentes históricos del protagonismo de las paraguayas; en la tercera, se desarrollarán los factores que explican la emergencia de la plataforma feminista *Kuña Pyrenda* en la escena electoral de 2013; y, finalmente, en la última sección se describirá cómo ha impactado el movimiento feminista en la política paraguaya y cuál es la agenda política feminista de *Kuña Pyrenda*.

Estrategia metodológica

Esta investigación es empírico-descriptiva y empírico-explicativa. En la primera parte del trabajo, se trazan algunos antecedentes históricos de la participación de las mujeres paraguayas con base a los datos obtenidos de la literatura especializada en el tema (Barreto, 2011, 2012a, 2012b; Bareiro y Soto, 2011; Corvalán, 2013; Massare, 2011; Monte de López, Barreiro, y Soto, 2011; Paredes, 2011). En la segunda parte de la investigación, se esclarecen cuáles son los factores que inciden en la emergencia del movimiento político feminista *Kuña Pyrenda* en el escenario político paraguayo. Todo esto a partir de la revisión bibliográfica especializada de datos empíricos del Observatorio de Instituciones Representativas de la Universidad de Salamanca, del Tribunal Superior de Justicia Electoral (TJSE) y de fuentes hemerográficas referentes al tema de investigación.

Algunos antecedentes históricos: la mujer paraguaya desde “el paraíso de Mahoma” a las *residentas* en la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870)

El rol de las mujeres paraguayas en la historia oficial ha sido generalmente estereotipado desde la Colonia hasta la Guerra Grande (de la Triple Alianza), a través del “paraíso de Mahoma”, cuyo mito se construyó basado en los relatos de colonizadores que manifestaban la desproporción poblacional entre hombres y mujeres en tierras guaraníes (7 mujeres por cada hombre). Este “paraíso” sobrevino en una época donde las mujeres indígenas sirvieron de “nexos” o crearon “redes amistosas”, entre conquistadores y conquistados, a través de la figura del “tobayazgo”¹ o “cuñadazgo”. Luego son las mujeres denominadas *residentas* quienes entregaron todos sus bienes materiales (joyas, ropa, dinero y artículos lujosos) para pagar las deudas de la contienda, y quienes, además, fueron protagonistas del éxodo masivo de una nación que lentamente sucumbía ante una afrenta atroz.

Estas figuras femeninas son actualmente cuestionadas por historiadoras paraguayas que buscan rescatar la diversidad de roles ejercidos por las mujeres paraguayas en el devenir histórico de su país. Roles que no siempre guardan relación con la abnegación, el sometimiento, la entrega o la incondicionalidad. En la historia del Paraguay también existieron mujeres

¹ Costumbre paraguaya que estipulaba un vínculo familiar-político entre indígenas y españoles; brindaba a los primeros protección por su cercanía con los poderosos.

que ejercieron el poder, otras fueron esclavas, otras enfermeras, algunas proveedoras del Estado, otras tantas “destinadas” a campamentos de trabajo forzado como castigo por su traición, y muchas más que fueron re-constructoras de la nación paraguaya tras la contienda de la Triple Alianza (Barreto, 2011). Varios siglos después de la conquista, las mujeres paraguayas se siguen desempeñando en diversos roles tanto en la política como en la economía, la cultura o la sociedad, aunque no siempre sus aportes son visibilizados de manera equitativa a los de sus pares hombres. Este trabajo busca rescatar el rol de las mujeres en la política reciente y los avances del feminismo paraguayo. Todo en cuanto a la construcción de un movimiento político feminista que se presentó a las elecciones de 2013; aun en medio de un contexto social y político poco favorable de un país, con características culturales e institucionales, que difería de su propuesta.

¿Por qué surge una propuesta política feminista en Paraguay? Algunas claves explicativas

La cristalización de una propuesta política feminista en Paraguay llama la atención con cierta particularidad dado el contexto político. Donde el sistema de partidos es claramente conservador, existe un electorado coherente con dicho sistema y una oferta partidaria cuya mayoría se identifica con valores tradicionales e ideologías de derecha. En este contexto poco alentador para alternativas progresistas, surgió *Kuña Pyrenda*; como factores explicativos de su aparición, en este trabajo, se presentan los siguientes: (1) un sistema de partidos conservador; (2) la escasa participación política de las mujeres en instancias de decisión en los partidos tradicionales y en los puestos de elección popular; (3) una mayoría de partidos políticos hacia la derecha del espectro político; (4) un electorado mayoritariamente conservador que se identifica con valores católicos y tradicionalistas; y (5) las escasas ofertas políticas con perspectiva de género.

Barreda y Bou (2010) sostienen que los problemas en Paraguay tienen 3 aristas principales: primera, una perniciosa estructura económica; segunda, un marcado clientelismo; y tercera, un problema sistémico de agencia. En esta misma línea, Abente Brun (2012) explica que esto se debe a que los partidos políticos tradicionales no han tenido incentivos para mejorar la calidad de la democracia paraguaya y, muy por el contrario, son férreos defensores del mantenimiento del *statu quo* y los principales opositores a cualquier tipo de reforma que altere el modelo económico, político y social vigente.

Cabe advertir que el sistema de partidos paraguayo es uno de los más longevos de América Latina, en él permanecen vigentes dos partidos creados en el siglo XIX: la Asociación Nacional Republicana (ANR) o Partido Colorado instituido y el Partido Liberal Radical Auténtico (PLRA), ambos fundados en 1887. Estos partidos han representado históricamente a las clases hegemónicas en conflicto dentro de Paraguay desde el siglo XIX (Cerna y Solís, 2014). Aquí cabe resaltar que la economía paraguaya se basa en el sector primario, ya que la agricultura y la ganadería aún permanecen como los principales rubros de exportación en dicho país. Y precisamente han sido las élites de la ANR y del PLRA las que han ido aca parando las tierras destinadas a la ganadería y la agricultura y, con ello, el conflicto en torno a las propiedades rurales, ha sido el foco principal de los últimos conflictos políticos, económicos y sociales en esta nación sudamericana.

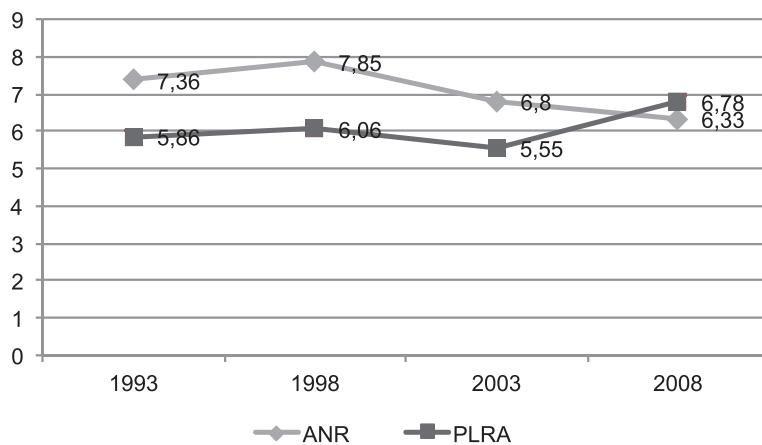


Gráfico 1. Desplazamiento ideológico de los partidos tradicionales paraguayos, elaboración propia con base en datos de USAL. *Proyecto de Elites Parlamentarias Latinoamericanas* (2008).

Por las razones anteriores, en la élite política paraguaya no existen claras diferencias ideológicas entre liberales y colorados, ya que ambos se encuentran marcadamente a la derecha del espectro político. Un ejemplo de ello, es el posicionamiento de los legisladores paraguayos quienes ubicaron en promedio a la ANR en 6,33 y al PLRA en 6,78 del espectro político, en un continuo que va del 1 al 10, donde uno es extrema

izquierda y diez es extrema derecha (USAL, 2008). Aquí cabe resaltar que desde el año 1993 hasta el año 2008, ha habido cruces entre las posiciones ideológicas de ambos partidos, ya que mientras la ANR ha viajado de la derecha al centro, el PLRA se ha desplazado del centro a la derecha (ver Gráfico 1).

Respecto a los demás partidos políticos en Paraguay que han ganado espacios de representación política desde la transición a la democracia, cabe señalar dos asuntos: primero, los partidos Unión Nacional de Colorados Éticos (Unace) y el Partido Patria Querida (PPQ) comparten con los dos partidos tradicionales el espectro ideológico de la derecha (ambos partidos se encuentran actualmente en declive); y segundo, Frente Guazú y Avanza País, ambos de reciente consolidación, se han ido posicionado como las opciones de la izquierda paraguaya, a pesar de sus rupturas internas. En este contexto de partidos políticos tradicionales, en su mayoría de derecha, es en donde surge una propuesta política de carácter feminista, socialista y ecologista como lo es *Kuña Pyrenda* de la cual se hablará con mayor detenimiento más adelante.

La escasa participación política de las mujeres en instancias de decisión, en los partidos tradicionales, se manifiesta en los pocos espacios obtenidos por ellas tanto en cargos de elección popular (Gráficos 2, 3, 4 y 5), como en las dirigencias de los partidos. Cabe observar que la ANR tuvo como presidenta del partido a Lilian Samaniego en agosto del año 2008, tras la derrota electoral de Blanca Ovelar ante Fernando Lugo y la Alianza Patriótica para el Cambio. Hay que destacar la elección de Lilian Samaniego como presidenta del partido, dada en un contexto desfavorable para la ANR, tras haber perdido la presidencia de la República en abril de 2013, precisamente con una mujer como candidata presidencial. Los colorados culparon por la derrota electoral a una mujer, pero, a la vez, eligieron a una mujer para que presidiera su partido, lo cual resulta cínicamente contradictorio.

Aunque actualmente muchas mujeres aportan con su trabajo al desarrollo político, social y económico del Paraguay, y a pesar de los innumerables obstáculos institucionales y socio-culturales existentes para su plena incursión en estos ámbitos, en el campo de la política, las mujeres paraguayas permanecen en un segundo plano, a un “costado de los políticos varones” quienes son los que ejercen realmente el poder. A modo de ejemplo se puede ver en el Gráfico 2 la evolución en la composición de la Cámara de Diputados en Paraguay desde 1998 hasta 2013.

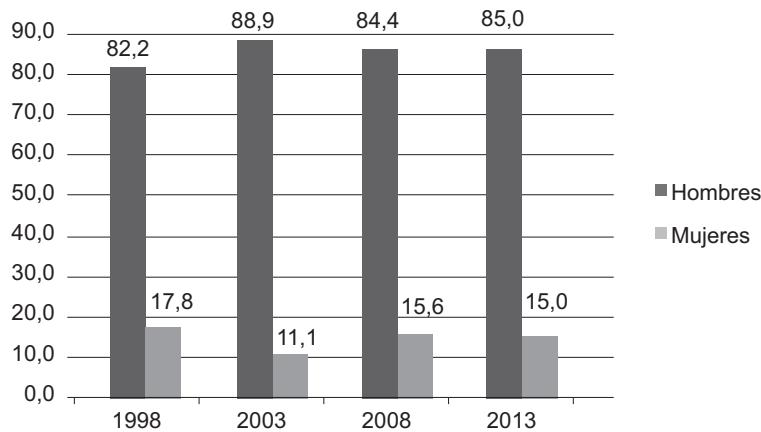


Gráfico 2. Evolución en la composición de la Cámara de Diputados (1998-2013). Elaboración propia con base en datos de usal (2013). *Proyecto de Elites Parlamentarias Latinoamericanas* (2008).

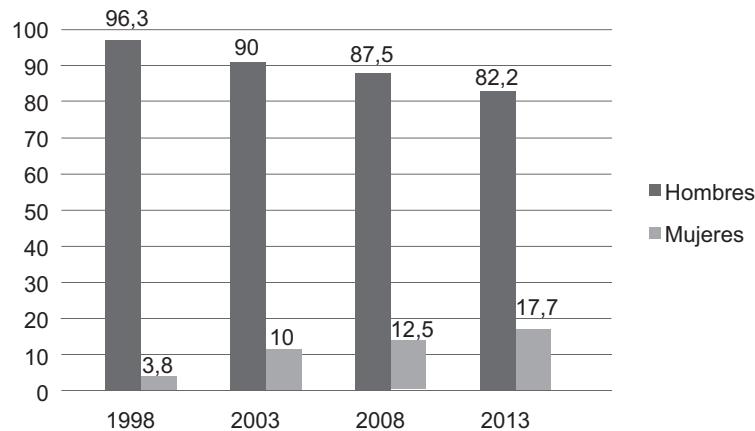


Gráfico 3. Evolución en la composición de la Cámara de Senadores (1998-2013). Elaboración propia con base en datos de usal (2013). *Proyecto de Elites Parlamentarias Latinoamericanas* (2008).

Como lo muestra el Gráfico 2, la representación descriptiva en términos de Pitkin (1985) resulta baja en la Cámara de Diputados paraguaya,

oscilando entre 11% y 18% de mujeres diputadas para los años estudiados (1998-2013). El año 1998 ha sido el más alto en cuanto a la participación de mujeres diputadas en la legislatura y el año 2003 ha tenido el porcentaje más bajo del periodo estudiado.

Respecto a la composición en la Cámara de Senadores, la evolución ha sido ascendente desde el año 1998 con un porcentaje de 3,8 pasando a 10% en 2003, luego a 12,5% en 2008, hasta alcanzar su punto más alto con 17,7% de mujeres senadoras en la legislatura vigente (ver Gráfico 3).

En lo que concierne a las gobernaciones de los 17 departamentos, desde el año 1998 hasta 2013, el número de gobernadoras no ha aumentado en el periodo estudiado. En todos los periodos solo una gobernadora ha ocupado ese cargo frente a una mayoría de 16 gobernadores en todo el territorio nacional (ver Gráfico 4).

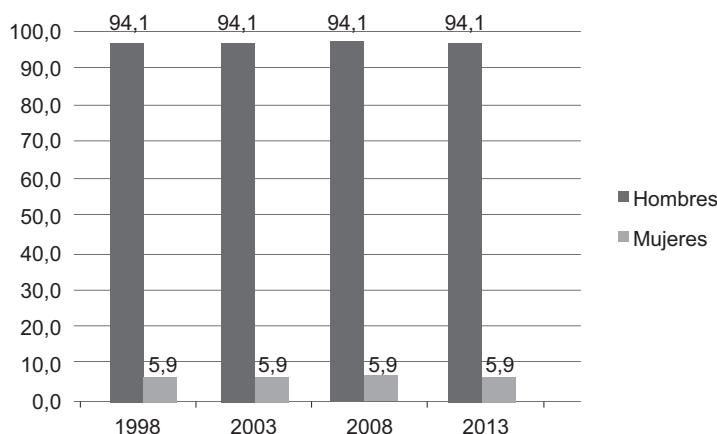


Gráfico 4. Relación porcentual de gobernadores según su sexo (1998-2013). Elaboración propia con base en datos de USAL (2013). *Proyecto de Elites Parlamentarias Latinoamericanas* (2008).

Finalmente, en cuanto al poder local, el Gráfico 5 muestra la relación porcentual entre los Intendentes e Intendentas Municipales entre 1996 y 2010. En este gráfico se destaca que el aumento en la participación política a nivel local ha sido mínimo, desde 4% hasta 7% en los 14 años estudiados.

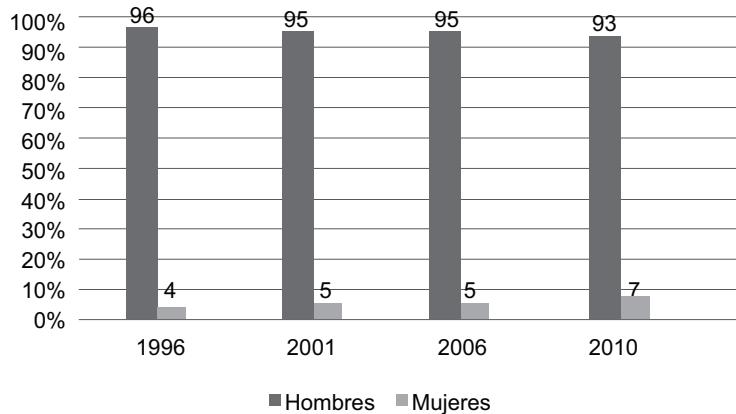


Gráfico 5. Relación porcentual de Intendentes Municipales según su sexo (1996-2010). Elaboración propia con base en datos de Graziella Corvalán, *Movimiento Feminista Paraguayo. Su construcción social* (2013) y Tribunal Superior de Justicia Electoral (2013).

Los cuatro gráficos muestran el escaso número de cargos de elección popular, obtenidos por las mujeres paraguayas, como resultado de las asimetrías existentes entre hombres y mujeres en cuanto al acceso al poder político. Entre las principales barreras institucionales y culturales que limitan la participación de las mujeres en la política se encuentran: (1) las cuotas de género (bajas en el caso paraguayo ya que solo alcanzan al 20% de las listas internas de los partidos); (2) los diferentes elementos de los sistemas electorales (el tamaño del distrito, la posición de mandato) (Archenti y Tula, 2007; Bareiro, 2009; Freidenberg, 2014); (3) las barreras socioculturales² que afectan las posibilidades de participación femenina (Bareiro y Echauri, 2009); y (4) la financiación a las campañas políticas (Ferreira Rubio, 2009).

Un sistema de partidos conservador cuyas figuras principales responden a liderazgos fuertes y carismáticos (Uharte Pozas, 2012). Tales fueron las improntas autoritarias, tanto aquellas institucionalizadas como las socializadas, heredadas tras 35 años de gobierno autoritario de Alfredo

² Entre las barreras socioculturales se hallan: (a) la conceptualización que la sociedad tenga respecto a la mujer como sujeto político (Bareiro y Torres, 2009), (b) los mandatos de género (Fernández Poncela, 2008) y (c) los costos de sus carreras políticas (Cerna Villagra, 2014).

Stroessner, que junto al clientelismo y la corrupción marcan la cultura política paraguaya desde la transición hasta la actualidad (Cerna y Solís, 2014).

Como se señaló anteriormente, una mayoría de partidos del espectro político se inclinan ideológicamente hacia la derecha, tanto los partidos tradicionales como algunos pequeños, todos con presencia en la cámara de diputados y de senadores. Esto se refleja, además, en sus discursos en torno a temas polémicos, como el matrimonio entre personas del mismo sexo o la salud reproductiva y sexual. Como un ejemplo de ello, en junio de 2014, al interior de la Cámara de Senadores y de Diputados, se realizaron acalorados debates en torno a la propuesta de Brasil, en el marco de la Asamblea de la Organización de los Estados Americanos sobre “Derechos humanos, orientación sexual e identidad y expresión de género” (realizado en Paraguay), para condenar desde los Estados, aquellos actos de violencia y violaciones de derechos humanos por cuestiones de orientación sexual, e implementar políticas públicas para evitarlos. En los debates entre diputados y senadores paraguayos no se escatimaron comentarios y burlas homofóbicas e intolerantes hacia la comunidad Lésbica Gay Bisexual Transexual e Intersexual (LGBTI). Lejos de ratificar la convención sobre toda forma de discriminación, los legisladores aprobaron un proyecto de declaración donde instan al poder ejecutivo a “defender la vida y a promover la familia” (Sosa, 2014).

Respecto al electorado paraguayo, cuya mayoría proclama valores conservadores, vota mayoritariamente a partidos de derecha (ver Cuadro 1) y se identifica con una moral católica y tradicional. El Barómetro de las Américas realizó una medición del catolicismo en el continente en el año 2012; los resultados arrojaron una lista de los países más católicos de la región, donde destaca en primer lugar Paraguay, siendo más del 86% de su población fiel a dicha religión, seguido de México, Ecuador, Venezuela y Perú (“Paraguay, el más católico”, 2013). En este sentido, en los últimos años se han realizado varias marchas en “pro de la vida y la familia” o de “queremos mamá y papá”,³ las cuales han sido acompañadas por figuras de la política nacional. Todo como respuesta a iniciativas legislativas de la izquierda y debates en medios de comunicación respecto al ma-

³ La marcha “queremos papá y mamá” fue convocada como parte de la campaña del mismo nombre creada por organizaciones laicas y religiosas en torno a la reivindicación de los valores de la familia “compuesta por el varón, la mujer y los hijos” (“Ultiman detalles de la marcha”, 2010). Esta campaña se llevó a cabo tras la implementación de la ley de paridad matrimonial en Argentina y el posterior debate en los medios de comunicación respecto a su posible implementación en Paraguay.

rimonio igualitario, la no discriminación a la orientación sexual, los derechos reproductivos y sexuales, la identidad y la expresión de género (Sosa, 2014). Además, como contestación a la Convención Interamericana contra toda forma de discriminación e intolerancia de la Organización de Estados Americanos.

Cuadro 1. Porcentaje de votos a Presidente de la República en las elecciones de 2013 para partidos de derecha. Elaboración propia con base en datos de Tribunal Superior de Justicia Electoral (2013).

Partido Político	% de votos
Asociación Nacional Republicana	45,8
Partido Liberal Radical Auténtico	36,9
Partido Patria Querida	1,1
Unión Nacional de Colorado Éticos	0,8
Total	84,6

El Cuadro 1 muestra que 84,6% de los votantes en las elecciones para Presidente de la República en abril de 2013 prefiere opciones políticas de derecha en Paraguay. Mientras que solo 9,1% del electorado prefiere opciones de izquierda. Lo cual resulta, por demás, elocuente respecto a una sociedad conservadora donde históricamente la izquierda ha tenido poco peso electoral y profundas escisiones internas junto a largos períodos de proscripción durante el gobierno autoritario de Stroessner. No obstante, aquí cabe señalar que las elecciones de 2013 han sido las más favorables electoralmente hablando para los partidos de izquierda en Paraguay (Frente Guazú y Avanza País), en cuanto a una mayor presencia en ambas cámaras legislativas, en detrimento de aquellos partidos tendentes a la derecha, Patria Querida y Unace (Cerna y Solís, 2014).

Las paraguayas con miras a la Presidencia de la República: ¿Cuál ha sido la participación femenina en otras instancias de poder?

En las elecciones generales de 1993, María Victoria Brusquetti fue la primera mujer en la transición democrática que fue postulada a un cargo

de elección ejecutivo relevante (Corvalán, 2013), tras ser presentada en la fórmula encabezada por Guillermo Caballero Vargas como candidato a presidente, y ella como candidata a la vice-presidencia de la República por el partido Encuentro Nacional. Dicha integración política formó, junto con otros partidos, una alianza denominada “Asunción para todos”, obteniendo 23,14% de los votos para los cargos de presidente y vice-presidente. Posteriormente, en las elecciones de 2003, una mujer se presentó como candidata a la presidencia de la República, Teresa Notario, del Partido Humanista, junto a cinco mujeres como candidatas a la vice-presidencia (Corvalán, 2013).

Por su parte, las dos últimas elecciones en Paraguay (2008 y 2013) tuvieron gran relevancia en el tema de género y política debido a la presencia, nuevamente, de dos candidatas a la presidencia de la República. En el primer periodo electoral, la ANR lanzó como candidata a Blanca Ovelar, quien anteriormente se desempeñó como Ministra de Educación del Presidente Nicanor Duarte Frutos (2003-2008). Es importante destacar que su candidatura generó fuertes polémicas y pujas internas dentro del Partido Colorado, ya que las bases cuestionaron a su líder partidario, Nicanor Duarte Frutos, quien insistió en designar como candidata a Blanca Ovelar (Abente Brun, 2009) al máximo cargo de elección a nivel nacional. Las bases del coloradismo vieron con profundo recelo la candidatura de una mujer y cuestionaron su legitimidad. Entre los principales detractores a su candidatura estuvo el propio vicepresidente de Nicanor Duarte, Luis Alberto Castiglioni quien pugnara con Blanca Ovelar en las internas partidarias de cara a las elecciones generales del 2008. Ovelar resultó ganadora de dichas internas con un margen muy reducido sobre la candidatura de Castiglioni, pero dicha disputa interna generó una fragmentación al interior de su partido que luego pagó caro en las elecciones del 20 de abril de 2008, donde salió electo Fernando Lugo con 40,9% seguido de Blanca con 30,6% (TSJE, 2013).

Por su parte, en las elecciones de 2013, otra mujer se postuló como candidata a presidenta en las elecciones generales, la exministra de la Función Pública, de la era de Fernando Lugo, Lilian Soto. El proyecto político que respaldó la candidatura de Lilian fue el reciente movimiento *Kuña Pyrenda*⁴ cuya línea ideológica se estructuró principalmente en

⁴ Vocablos que en el idioma guaraní significan: “huella” o “pasos de mujer”. Esta plataforma política se inició en el año 2011 a partir de la conjunción de intereses de mujeres feministas, socialistas y progresistas. Posteriormente en el 2012 se constituyó

torno al feminismo y al socialismo. Este movimiento político es el resultado de un sinuoso camino, recorrido por las feministas paraguayas, para el reconocimiento de derechos civiles y políticos. Y la ocupación de espacios políticos de relevancia en un entorno tradicionalista, patriarcal y hostil a planteamientos en torno a la equidad e igualdad de género.

La campaña electoral del 2013 se caracterizó por su marcada asimetría entre los principales partidos (ANR y PLRA) y el resto de sus competidores, ya que los primeros no solo contaban con más recursos económicos, sino que, además, tuvieron mayores coberturas por los medios masivos de comunicación. Esto evidenció la inequitativa aparición en los medios de comunicación. Ante ello, los partidos más pequeños mostraron su inconformidad en la medida en que fueron excluidos de estos ejercicios, impidiendo contrastar con sus adversarios sus programas y propuestas.

La inequitativa aparición en medios yace en las lagunas de la ley electoral, en cuanto esta no fija topes de campaña ni fija mecanismos claros para la fiscalización y procedencia de los recursos que se destinan a las actividades proselitistas (Solís y Cerna, 2013). Otra característica de esta arbitrariedad fueron los ataques personales entre los candidatos, principalmente aquellos dirigidos a la candidata feminista, donde los adjetivos descalificativos, así como la intromisión en la vida privada, por parte de algunos periodistas en prensa escrita y televisiva, estuvieron a la orden del día.

¿Cómo ha impactado el movimiento feminista en la política paraguaya?

En cuanto a la historia del feminismo paraguayo, Gabarra (1995) señala que a mediados de la década de los ochenta, tras la culminación del Decenio de la Mujer de Naciones Unidas, surgió el movimiento feminista en Paraguay como un reflejo tardío de sus pares de América Latina que se organizaron en la década de los setenta. Bajo el lema “Por nuestra igualdad ante la Ley” realizaron un encuentro en el que crearon la Coordinación de Mujeres del Paraguay (López, 2011). Desde dicha organización trabajaron para lograr las reformas del Código Civil que manifestaban notorias desigualdades entre el hombre y la mujer. El grupo

en un movimiento político que pugnó en las elecciones de 2013 con la primera dupla presidencial de mujeres: Lilian Soto, candidata a presidenta y Magui Balbuena, candidata a vicepresidencia.

feminista estaba compuesto por varias organizaciones de mujeres y algunos centros de investigación. La extracción social de sus integrantes fue, en su mayoría, de clase media y urbana, con una minoría de clase rural. Este grupo de mujeres fueron pioneras de la reflexión en torno a la problemática de género en Paraguay a través de investigaciones académicas y militancia política y social.

Recién en 1986, el gobierno de Paraguay ratifica la Convención contra toda forma de Discriminación hacia la Mujer (CEDAW por sus siglas en inglés) de la Organización de las Naciones Unidas, luego la convención de Belém do Pará de la Organización de Estados Americanos en 1995 y el Protocolo Facultativo de CEDAW en 2001 (Hein de Campos, Marra y Pasinato, 2011). En un contexto político de apertura democrática a inicios de la década de los años noventa, la Coordinación de Mujeres del Paraguay participó en las asambleas constituyentes de 1992, y logró que el tema de la desigualdad de género se pudiera debatir en las instancias legislativas, con lo cual, en el año 1992 se logra la promulgación de la Ley 1 de 1992 que estipula la reforma parcial del Código Civil. Para Esther Prieto, abogada feminista paraguaya, esta reforma al Código Civil significó un gran avance para el proceso de construcción de la igualdad de género en Paraguay, ya que a partir de ella pudieron instalarse otros debates en torno a la defensa de las mujeres contra la violencia masculina y la participación de la mujer en espacios públicos (López, 2011).

El feminismo paraguayo ha logrado victorias importantes en la historia reciente de ese país, tanto en la transición democrática como en la democracia consolidada, prueba de ello han sido los avances institucionales y jurídicos en cuanto a reformas legislativas en materia de equidad de género (la implementación de leyes en contra de la violencia de género y de instituciones como el Ministerio de la Mujer, entre otros). Respecto a la paridad política, en noviembre de 2008, varias organizaciones feministas y de mujeres, han introducido en el poder legislativo un proyecto de ley que introduce modificaciones al Artículo 32 de la Ley 834 de 1996. Esta reforma eleva de un 20% a un 50% el porcentaje mínimo de participación de las mujeres registradas para las candidaturas a elecciones internas de los partidos políticos (CLADEM Paraguay, 2008), con miras a lograr la efectiva igualdad entre hombres y mujeres en el ámbito político de la sociedad.

Sin embargo, en esta investigación se considera que el logro más reciente del feminismo paraguayo ha sido la creación del movimiento político *Kuña Pyrenda* que, tras su reconocimiento como partido político

por el TSJE, intentará mantenerse en el tiempo y disputar cargos electivos en las próximas elecciones municipales y generales, de 2015 y 2018, respectivamente.

La agenda política feminista, ecologista y socialista de *Kuña Pyrenda*

El movimiento político feminista surgió el 15 de mayo de 2011 a través de un Manifiesto, que posteriormente consiguió el apoyo de mujeres pertenecientes a 12 de los 17 departamentos del país (Kuña Pyrenda, 2014). En octubre de 2011 realizaron su primera plenaria nacional reuniendo a 400 mujeres de todo el país. En esta plenaria se concertó la estructura organizativa del *aty jeré* o círculos de 10 mujeres y hombres comprometidos con el movimiento, a la vez que se planteó el lanzamiento de la dupla presidencial en las elecciones de 2013. En marzo de 2013 se presentó la candidatura presidencial conformada por Lilian Soto para presidenta y Maguiorgina Balbuena para vicepresidenta y en ese mismo mes, esta organización consiguió 10.000 firmas para solicitar al TSJE su reconocimiento como movimiento político.

Luego de la abrupta destitución del presidente en ejercicio, Fernando Lugo en junio de 2011, las integrantes de *Kuña Pyrenda* asumieron una posición de resistencia a lo que consideraron “un golpe de estado parlamentario”, organizando protestas, marchas y manifestaciones en el centro de la ciudad capital. En octubre de 2011, el TSJE lo reconoció como movimiento político y con ello, lo habilitó para presentar candidaturas en las elecciones de abril de 2013. En dichas elecciones generales, *Kuña Pyrenda* compitió por cargos de elección popular a nivel nacional y departamental con 21 listas encabezadas tanto por hombres como mujeres de dicho movimiento. En noviembre de 2013, después de la realización de una plenaria, decidieron iniciar el proceso de reconocimiento como partido político con una clara orientación feminista, socialista, ambientalista y ecologista (Kuña Pyrenda, 2014).

“*Kuña Pyrenda* es una iniciativa política de mujeres, exclusiva en su tipo en América Latina” asevera Corvalán (2013, p. 34). En este sentido, lo primero que destaca de la propuesta de *Kuña Pyrenda* es su carácter innovador respecto a la postura ideológica del feminismo, en una sociedad caracterizada por un sistema político bipartidista, conservador y patriarcal donde los principales actores y partidos políticos tienen más semejanzas que diferencias a la hora de sus actitudes, prácticas y postu-

ras ideológicas, mayoritariamente de derecha. Al respecto, Lilian Soto, la ex candidata presidencial para las elecciones de 2013, señaló a la prensa “Kuña Pyrenda nació para romper prejuicios” (“Kuña Pyrenda nació para romper prejuicios, dice Soto”, 2013).

Otro detalle no menos importante fue la conformación de sus listas a diputadas, senadoras, vicepresidenta y presidenta en las cuales resalta la mayoría de candidaturas femeninas. Entre ellas sobresalen figuras ligadas a la militancia feminista, los movimientos indígenas y campesinos, así como mujeres ligadas a organizaciones de la sociedad civil. De hecho, la candidata a vicepresidenta por este movimiento, Magui Balbuena, es una destacada activista del movimiento agrario, y quien además fue perseguida, encarcelada y exiliada durante el stronismo (1954-1989) justamente por sus reivindicaciones respecto al acceso a la tierra. Posteriormente fue fundadora de la Coordinación de Mujeres Campesinas y de la Coordinadora de Mujeres Rurales e Indígenas (Conamuri).

Es importante señalar la visibilización, que realiza el movimiento *Kuña Pyrenda*, de la interseccionalidad de las opresiones que afrontan las mujeres, a partir de las reivindicaciones de derechos para las mujeres campesinas e indígenas que presentaron en sus propuestas políticas de cara a las elecciones de 2013. En esta visibilización de la diversidad que existe dentro de las propias mujeres, es donde ese movimiento político marca un compromiso con el feminismo descolonizado,⁵ que permite construir agendas de género a partir de las mujeres, con sus propias experiencias y contextos, como protagonistas políticas y sociales. Al respecto, Curiel (2010, p. 70) señala la importancia de reconocer las diferencias entre las propias mujeres y las propias feministas, divergencias que son atravesadas por distintas categorías y posiciones como la raza, clase social, sexo y sexualidad. Esta misma autora plantea que el reconocimiento de las diferencias entre las mujeres permitió destruir el mito de la “Mujer” cuyo sesgo universalizante era un producto notorio de la modernidad occidental. Admitir la existencia de distintas mujeres como sujetos políticos y sociales, ha posibilitado la emergencia de luchas afrofeministas, lésbicas, populares y/o indígenas (consideradas como fe-

⁵ Como lo sostiene Curiel (2010, p. 71), la descolonización para algunas feministas implica “una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades”, así como nuestras formas de actuar y de ser en el mundo, que permitan crear una especie de emancipación intelectual y prácticas sociales, y con ello, la construcción de un pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas.

ministas desde su propia cosmovisión) (Curiel, 2010). Tal es el caso de algunas integrantes de *Kuña Pyrenda* que se reivindican como mujeres campesinas, indígenas, etcétera.

La propuesta política de *Kuña Pyrenda*⁶ tiene un carácter transgresor e innovador en un contexto caracterizado por su conservadurismo, su bipartidismo y su impronta religiosa insoslayable. En este sentido, la candidata presidencial a las elecciones de 2013, Lilian Soto, en una entrevista televisiva durante la campaña electoral, enfatizó su postura a favor de la despenalización del aborto, del matrimonio igualitario y de la adopción de hijos por parte de parejas homosexuales (“Lilian Soto a favor del aborto y el matrimonio igualitario”, 2013; “Kuña Pyrenda pide discutir aborto”, 2013); todos temas polémicos en la sociedad paraguaya y muy poco discutidos por los demás candidatos presidenciales.

Finalmente, cabe apuntar que, en las elecciones de abril de 2013, al movimiento político *Kuña Pyrenda* no le fue bien electoralmente hablando, ya que solo obtuvo 0,16% de los votos para el cargo de presidente de la república, 0,22% de votos para Senadores y 0,33% para Diputados (TSJE, 2013). Aquí es pertinente indicar que el movimiento político debería revisar sus estrategias de comunicación ante un electorado con las características antes descritas, de manera que pudiera instalar en la agenda política temas en torno a la desigualdad de género y las múltiples operaciones en contra de las mujeres, la población indígena, la comunidad LGBTI, el campesinado, entre otros. De esta manera, se podría evitar que sus ideas y propuestas feministas terminen siendo calumniadas por los medios de comunicación, aún antes de haber iniciado el debate en torno a la igualdad de género, la discriminación, y otras temáticas planteadas por esta plataforma política y de suma relevancia para el país.

Pese a todo, *Kuña Pyrenda* tiene pretensiones políticas a largo plazo y en noviembre de 2014 ha formalizado su condición de partido político (“Kuña Pyrenda eleva estatus”, 2014), lo cual demuestra sus claras intenciones de seguir disputando los aún escasos espacios políticos pa-

⁶ En el programa de gobierno del movimiento político se plantean propuestas concretas de temas prioritarios para el país como: la propiedad de la tierra, la reforma agraria, los recursos naturales, el trabajo digno y decente, la macroeconomía sensible al género y con perspectiva social, la seguridad, la democracia e inclusión, la igualdad social, los adultos mayores, las personas con discapacidad, la memoria histórica, las políticas públicas para la pobreza y para los pueblos indígenas, entre otras (Kuña Pyrenda, 2013).

ra las mujeres en Paraguay. Asimismo, mantener el debate en torno a temas por demás polémicos como la interrupción legal del embarazo, la reforma agraria, los agro-tóxicos, la equidad de género, entre otras propuestas políticas que presentaron en abril de 2013 (“Kuña Pyrenda pide discutir aborto legal”, 2013). Ahora cabe esperar las próximas elecciones para ver sus avances o retrocesos como plataforma política feminista y la respuesta del electorado ante la agenda propuesta por este incipiente movimiento político.

Conclusiones

En resumen, tanto los resultados electorales de 2008 y 2013, como el número de escaños legislativos y las características de las recientes campañas políticas en Paraguay, muestran notorias asimetrías entre hombres y mujeres en cuanto al acceso real al poder político. Si bien es cierto que las mujeres paraguayas han sido protagonistas de la historia, aún queda mucho por hacer respecto a la plena efectividad de sus derechos sociales, políticos y económicos en la actualidad.

Respecto a la emergencia del movimiento político *Kuña Pyrenda* es digno señalar que, aunque no consiguió la representación política en las pasadas elecciones de 2013, sí logró instalar en el debate de los medios de comunicación, algunos temas por demás polémicos en una sociedad con un electorado conservador. En medio de un sistema del que la mayoría de partidos políticos propende a la derecha y con una rotunda inclinación religiosa, algunos de los ejes de su campaña electoral, tales como: la no discriminación por orientación sexual o el trabajo digno para las trabajadoras domésticas han sido recientemente objeto de debates al interior del poder legislativo. Además, otro hecho importante para este movimiento político feminista es su reciente consolidación como partido político, aún a pesar del escaso financiamiento público que recibe y el poco acceso a los medios de comunicación que tuvo en la campaña electoral de 2013.

Por otra parte, respecto al caso de las candidatas paraguayas, se pueden advertir algunas líneas futuras de investigación en torno a las candidaturas de mujeres; desde aquellas promovidas en el seno de los partidos políticos tradicionales, así como en aquellos de nuevo cuño. Se requiere profundizar en los temas que integran las agendas de género para superar el escozor que esta produce en la sociedad paraguaya, principalmente entre aquellos sectores más tradicionalistas.

◆ Reconocimientos

Esta investigación forma parte del trabajo de la tesis doctoral en Ciencias Políticas y Sociales de la autora en la Universidad Nacional Autónoma de México, la cual es financiada con una beca del Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología de México.



Sarah Patricia Cerna Villagra

Polítóloga, candidata a Doctora en Ciencia Política en la Universidad Nacional Autónoma de México y en Estado de Derecho y Gobernanza Global de la Universidad de Salamanca. Máster en Ciencia Política en la Universidad de Salamanca. Licenciada en Ciencia Política de la Universidad Católica de Asunción, Paraguay. Becaria del Conacyt, México. Miembro del Programa Nacional de Incentivo a los Investigadores (PRONII) del Conacyt, Paraguay, nivel candidato a investigador.

◆ Referencias

- Abente Brun, D. (2009). Paraguay: el colapso del régimen de partido hegémónico. *Journal of Democracy*, 20(1), 143-156.
- Abente Brun, D. (2012). Estatalidad y calidad de la democracia en Paraguay. *América Latina Hoy*, (60), 43-66.
- Archenti, N. y Tula, M. (2007). Cuotas de género y tipo de lista en América Latina. *Opiniao Pública*, 13(1), 185-218.
- Bareiro, L. (2007). Representación política de las mujeres. *Treatise on Compared Electoral Law in Latin America* (pp. 679-692). Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- Bareiro, L. y Echauri, C. (junio, 2009). *Mecanismos para el cambio político. Sistemas electorales y representación política de las mujeres*. Documento de Trabajo presentado en el Encuentro de Mujeres parlamentarias de América Latina y el Caribe, Madrid. Recuperado de http://www.inmujeres.gub.uy/innovaportal/file/21683/1/47_sistemas_electorales-genero.pdf
- Bareiro, L. y Torres, I. (2009). *Igualdad para una democracia incluyente*. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Barreda, M. y Bou, M. (2010). La calidad de la democracia paraguaya: un avance sobre caminos tortuosos. *América Latina Hoy*, (56), 133-161.
- Barreto, A. (2011). *Mujeres que hicieron historia en el Paraguay*. Asunción: Servilibro.
- Barreto, A. (2012a). *Las mujeres (Guerra de la Triple Alianza)*. Asunción: El Lector.

- Barreto, A. (2012b). *Voces de mujer en la historia paraguaya*. Asunción: AGR.
- Cerna Villagra, S. (2014). Pintando a monalisa: boceto de los perfiles de la elite legislativa mexicana 2009-2012. *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública*, 3(2), 205-224.
- Cerna, S. y Solís, J. (2014). La reinvencción del dinosaurio: entre la nostalgia y el pragmatismo del Partido Colorado en Paraguay. *Revista Debates*, 8(1), 189-219.
- Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los derechos de la mujer, CLADEM Paraguay. (2008). *Contexto Nacional*. Recuperado de <http://www.cladem.org/america-y-el-caribe/70-cladem-paraguay>
- Corvalán, G. (2013). *Movimiento Feminista Paraguayo. Su construcción social*. Asunción: Servilibro.
- Curiel, O. (2010). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa Miñoso (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 69-76). Buenos Aires: En La Frontera.
- Ferreira Rubio, D. (junio, 2009). *Financiación política y género en América Latina y el Caribe*. Documento de trabajo presentado en el Encuentro de Mujeres parlamentarias de América Latina y el Caribe, España, Madrid. Recuperado de http://www4.congreso.gob.pe/I_organos/mujeres_parlamentarias2009/imagenes/financiamiento_politico_genero.pdf
- Freidenberg, F. (enero 6, 2014). ¿Dónde están las mujeres? Barreras que dificultan la representación política en América Latina. *El diario.es*. Recuperado de http://www.eldiario.es/agendapublica/nueva-politica/Barreras-dificultan-representacion-America-Latina_0_214878580.html
- Gabarra, M. (agosto, 1995). *Movimiento de Mujeres en Paraguay. Antecedentes, visión de conjunto*. Recuperado de <http://base.d-p-h.info/es/fiches/premierdph/fiche-premierdph-2374.html>
- Hein de Campos, C., Marra, C. y Pasinato, W. (2011). *Indicadores en violencia doméstica basada en género en Mercosur. Diagnóstico regional*. Documento recuperado del Proyecto de Fortalecimiento de la institucionalidad y la perspectiva de género en el Mercosur: http://www.mercosur.int/innovaportal/file/6463/1/diganostico Regional_indicadores_rem_esp.pdf
- Kuña Pyrenda. (2013). *Programa de Gobierno*. Recuperado de <http://kunapyrenda.info/web/wp-content/uploads/2013/01/Programa-de-gobierno-MKP-2013.pdf>
- Kuña Pyrenda. (2014). *El partido. Camino recorrido*. Recuperado de <http://www.kunapyrenda.org/el-movimiento/breve-historia/el-camino-recorrido/>
- Kuña Pyrenda eleva estatus y se convierte en partido político. (2014, Noviembre/Diciembre). *Última hora*. Recuperado de <http://www.ultimahora.com/kuna-pyrenda-eleva-estatus-y-se-convierte-partido-politico-n846580.html>

- Kuña Pyrenda nació para romper prejuicios, dice Soto. (enero/febrero, 2013). *Hoy*. Recuperado de <http://www.hoy.com.py/politica/kuna-pyrenda-nacio-para-romper-prejuicios-dice-soto>
- Kuña Pyrenda pide discutir aborto legal y otros temas sensibles. (marzo 3, 2013). *ABC Color*. Recuperado de <http://www.abc.com.py/edicion-impresa/politica/kuna-pyrenda-pide-discutir-aborto-legal-y-otros-temas-sensibles-545068.html>
- Lilian Soto a favor del aborto y el matrimonio igualitario en Paraguay. (abril/mayo, 2013). *Última hora*. Recuperado de <http://www.ultimahora.com/lilian-soto-favor-del-aborto-y-el-matrimonio-igualitario-paraguay-n612223.html>
- López, C. (febrero 24, 2011). El feminismo en el Paraguay. *ABC Color*. Recuperado de <http://www.abc.com.py/edicion-impresa/localels/el-feminismo-en-el-paraguay-224203.html>
- Massare, O. (2011). *Pioneras de nuestra nacionalidad*. Asunción: Fundación Nicolás Darío Latourrette Bo.
- Monte de López, M., Bareiro, L. y Soto, C. (2011). *Al fin ciudadanas, 1961-2011: 50 años de derechos políticos de las mujeres*. Asunción: Centro de Documentación y Estudios.
- Paraguay, el más católico. (marzo 25, 2013). *ABC Color*. Recuperado de <http://www.abc.com.py/nacionales/paraguay-es-el-pais-mas-catolico-en-la-region-553526.html>
- Paredes, R. (2011). *Mujeres rebeldes por la Patria*. Asunción: Editorial Servilibro.
- Pitkin, H. (1985). *El concepto de representación política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Sosa, R. (junio 8, 2014). “¡Lacre de la sociedad!”. *ABC Color*. Recuperado de <http://www.abc.com.py/edicion-impresa/opinion/lacre-de-la-sociedad-1253203.html>
- Solís, J. M. y Cerna, S. P. (2013). De la llanura al Palacio: la restauración de la Pax Colorada en Paraguay. En M. Alcántara Sáez y M. L. Tagina (Coords.), *Procesos políticos y electorales en América Latina 2010-2013* (pp. 401-430). Buenos Aires: Eudeba.
- Tribunal Superior de Justicia Electoral, TSJE. (2013). Elecciones Generales 2008- 2013. Recuperado de <http://tsje.gov.py/e2013/resultados-elecciones-2013.html>
- Uharte Pozas, L. M. (2012). El proceso de democratización paraguayo: avances y resistencias. *América Latina Hoy*, (60), 17-42.
- Ultiman detalles de la marcha “queremos papá y mamá”. (septiembre/octubre, 2010). *Última hora*. Recuperado de <http://www.ultimahora.com/ultiman-detalles-la-marcha-queremos-papa-y-mama-n363162.html>
- Universidad de Salamanca, USAL. (2008). “*Proyecto de Elites Latinoamericanas*” Observatorio de Institución Representativas. Recuperado de <http://americoo.usal.es/oir/elites/paraguay.htm>

Universidad de Salamanca, USAL. (2013). “Proyecto de Elites Parlamentarias Latinoamericanas”. *Observatorio de Institución Representativas*. Recuperado de <http://americoo.usal.es/oir/elites/paraguay.htm>

Descentralización y partidos políticos en América Latina: un estado de la cuestión

Decentralization and Political Parties in Latin America: a State of the Art

Emilia Simison

CONICET, Instituto de Investigaciones Gino Germani,
Universidad Torcuato di Tella, Buenos Aires, Argentina
emilia.simison@mail.utdt.edu

REVISIÓN DE TEMA

Fecha de recepción: 1 de noviembre de 2014 · **Fecha de aprobación:** 15 de octubre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Simison, E. (2015). Descentralización y partidos políticos en América Latina: un estado de la cuestión. *Ciencia Política*, 10(20), 243-265.

MLA: Simison, E. "Descentralización y partidos políticos en América Latina: un estado de la cuestión." *Ciencia Política* 10.20 (2015): 243-265.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este artículo presenta una revisión de la literatura sobre el rol que los partidos políticos cumplieron en los procesos de descentralización política, económica y administrativa en América Latina, tanto como variable dependiente como independiente. Dicha revisión realiza un aporte a la comprensión de los sistemas políticos de la región y su evolución reciente y provee explicaciones para las diferencias encontradas entre los distintos países de la región. Además, permite observar desde una óptica distinta de la usual los fenómenos relevantes para el estudio de América Latina: especialmente significativos son la conformación y cambio de los sistemas de partidos nacionales, la interrelación partidaria entre niveles nacionales y subnacionales y las motivaciones de los políticos y de los partidos políticos en tanto organizaciones con objetivos definidos.

Palabras clave: elecciones, federalismo, institucionalización, reforma económica, reforma política.

Abstract

This paper presents a state of the art of the literature about the role political parties played in the process of political, economic and administrative decentralization in Latin America, both as dependent and independent variables. It makes a contribution to the understanding of the region's political systems and their recent evolution, and suggests explanations for the differences found among the countries of the region. Furthermore, it provides an original point of view from which to observe events of relevance for the study of Latin America. Of particular significance are the national party systems development and shifts, the interrelation between national and subnational party arenas, and the motivations behind the actions of individuals politicians and political parties considered as organization with given goals.

Keywords: elections, federalism, institutionalization, economic reform, political reform.

Introducción

Es posible afirmar que, “junto con las transiciones a la democracia, la descentralización y la difusión del federalismo son tal vez las tendencias más importantes en la gobernabilidad mundial de los últimos 50 años” (Rodden, 2006, pp. 1-2). América Latina, lejos de quedarse fuera de la tendencia, ha sido la región más dinámica y donde se han llevado a cabo los cambios más radicales de la denominada *ola de descentralización* (Eaton, 2004). En consecuencia, las responsabilidades de gasto y recaudación de las unidades subnacionales de los países que la integran se han duplicado entre 1980 y el 2000 transfiriéndose, en muchos de esos países, la administración de servicios públicos tales como las provisiones de educación y salud a los niveles subnacionales de gobierno. Además, como consecuencia de dichas reformas, hoy todos los ciudadanos de América del Sur eligen a sus intendentes y solo aquellos que habitan en Chile o Surinam no eligen directamente a sus gobernadores (Eaton, 2004; Falletti, 2010).

Dada su magnitud es esperable, entonces, que tales cambios hayan tenido efectos relevantes en el funcionamiento de los sistemas políticos latinoamericanos. Por dicho motivo, este trabajo revisa la bibliografía sobre los procesos de descentralización en la región con el objetivo de observar los efectos que tuvieron en los partidos políticos y en los sistemas de partidos. Sin embargo, los partidos no pueden ser vistos sencillamente como actores pasivos sobre los que el proceso de descentralización surte efecto. Por el contrario, ellos mismos han llevado a cabo dichas reformas y es probable que observar el rol que en estas cumplieron permita explicar las diferencias considerables entre los casos latinoamericanos. En especial, estos cambios se dieron en el *timing*, la velocidad y el alcance de las reformas descentralizadoras y ha habido dificultades en los intentos de explicarlos por variables como la tercera ola de democratización, la presión de organismos externos o el consenso global respecto de los beneficios de la descentralización (AAVV, 1989; Garman, Haggard y Willis, 1999; O’Neill, 2005; “Descentralización y gobiernos locales (archivo)”, s.f.).

Con todo, el propósito es hacer una revisión de la literatura sobre los procesos de descentralización en América Latina con el fin específico de identificar qué roles cumplieron los partidos políticos como variable dependiente en dichos procesos y a su vez qué efectos tuvieron los mismos procesos de descentralización, entendidos como variable independiente, en los partidos latinoamericanos.

Teniendo esto en cuenta, la primera sección presentará un breve repaso de la literatura sobre descentralización haciendo hincapié en sus definiciones y posibles efectos, luego, en la segunda sección, se realizará una revisión de la literatura que conecta dichos desarrollos teóricos con los partidos y sistemas de partidos en América Latina. Dada la posibilidad de pensar dicha relación ubicando a la descentralización tanto como variable dependiente como independiente, el apartado 2.1 buscará dar respuesta al interrogante de por qué los partidos deciden descentralizar y qué rol cumplen en dichos procesos, mientras que el apartado 2.2 buscará dar cuenta de los efectos que los procesos descentralizadores pueden tener en ellos. Por último, en la sección final, se buscará aislar las principales variables identificadas en la literatura revisada y extraer algunas conclusiones.

I. Estado de la cuestión

1. Descentralización: definiciones y efectos

La descentralización es usualmente definida como un desplazamiento de autoridad desde el gobierno central hacia los gobiernos locales en que la autoridad total sobre la sociedad y la economía es vista como fija (Rodden, 2004, p. 482). No obstante, una definición más específica y de mayor utilidad para el análisis latinoamericano es la propuesta por Falletti (2010, p. 34). La autora identifica la descentralización como un conjunto de políticas y reformas que transfieren responsabilidades, recursos o autoridad desde niveles de gobierno superiores hacia inferiores. La conveniencia de dicha definición se deriva, por un lado, de que excluye toda transferencia que no se dirija a los gobiernos subnacionales, evitando confusiones usuales con procesos como privatizaciones o desregulaciones y, por el otro lado, en que entiende a la descentralización como un proceso y no como un estado de las cosas (Falletti, 2005, p. 328).

En términos teóricos, los procesos de descentralización así entendidos se derivan de la teoría tradicional del federalismo fiscal según la cual el gobierno central debería ser responsable de las funciones de estabilización macroeconómica y redistribución del ingreso y de la provisión de bienes públicos de alcance nacional (como la defensa), mientras que los niveles descentralizados de gobierno deberían proveer los bienes y servicios cuyo consumo esté limitado a sus jurisdicciones. El motivo residiría en que, al adaptar estos últimos la provisión a las necesidades

particulares de sus habitantes, aumentaría el bienestar económico general (Oates, 1999). De esta manera, la cuestión fundamental detrás de la descentralización sería la idea de que ciertas funciones del Estado son inherentemente mejor manejadas por el gobierno central, mientras que otras se resuelven de mejor manera en una estructura desconcentrada de gobierno (Cohen, como se citó en Rodríguez, 1997, p. 4).

Sin embargo, los federalismos realmente existentes presentan múltiples variaciones en torno a la distribución de atribuciones entre los distintos niveles de gobierno que, entre otras cosas, responde a distintas concepciones en torno a las virtudes y problemas de la centralización y la descentralización. Entre las posibles virtudes estaría aquella identificada por las teorías del gobierno local que, desde Tocqueville, defienden la idea de que la descentralización mejora la democracia al acercar al gobierno a la gente, aumentando la participación y mejorando la calidad de la democracia (Falleti, 2010) y que han aparecido explícitamente como una de las principales motivaciones de las reformas descentralizadoras en América Latina (Faguet, 2014).

Además, las ventajas no serían solo políticas sino que la descentralización también tendría efectos positivos sobre la economía de los países. Tales efectos positivos se derivarían de que la descentralización favorecería el objetivo de lograr una correspondencia fiscal entre la recaudación y el gasto que permitiría evitar la *ilusión fiscal* (Piffano, 2006) y posibilitaría que, según el teorema del *voto con los pies* de Tiebout (1956), los votantes elijan su lugar de residencia en base a qué jurisdicción provee el paquete fiscal que más se ajusta a sus necesidades. De esta manera, el mayor beneficio general se lograría cuando existan distintas ofertas a través de las jurisdicciones y no cuando se cuente con una única oferta en todo el territorio. De esta manera, la descentralización fiscal podría mejorar la eficiencia en la asignación de recursos en el sector público “al permitir una estrecha correspondencia entre los servicios públicos y la multiplicidad de preferencias individuales, y pro[mover] la responsabilidad y la equidad mediante una vinculación clara de los beneficios de los servicios y sus costos” (Banco Mundial, 1998, pp. 182-183). También traería beneficios económicos por lo explicitado por Oates (Oates, 1999, p. 1122) en el *teorema de la descentralización* que sostiene que, en ausencia de una reducción de costos cuando la provisión de un bien público local es realizada por el gobierno nacional y de externalidades entre las jurisdicciones, el nivel de beneficio será siempre al menos tan alto como (y típicamente mayor) si cada jurisdicción provee niveles de consumo

Pareto-eficientes que si se provee un nivel de consumo uniforme a través de todas las jurisdicciones.

Además, la descentralización permitiría evitar las ineficiencias que pueden producir transferencias federales niveladoras que distorsionen los precios relativos entre regiones y el exceso de gasto agregado al que conduce la presencia del dilema de los bienes comunes (Piffano, 2006). Asimismo, autores como Brennan y Buchanan han afirmado que una mayor descentralización fiscal y de gasto reduciría la intrusión del gobierno en la economía (como se citó en Prohl y Schneider, 2009, p. 642) y permitiría reducir el tamaño del Estado y evitar su sobredimensionamiento (Rodden, 2003) lo cual podría beneficiar a los países latinoamericanos.

No obstante, un conjunto de teóricos llama la atención sobre los efectos negativos de la descentralización. Entre las virtudes de una mayor centralización estarían: a) evitar la suma de costos de recaudación y minimizar la carga excedente de los impuestos, b) prevenir la *carrera hacia el fondo* en que las jurisdicciones buscan disminuir su carga tributaria por debajo del resto para lograr atraer mayores inversiones, dando lugar así a una subprovisión de bienes públicos (Piffano, 2006), c) la capacidad de internalizar los beneficios y costos derivados de las externalidades interjurisdiccionales (Oates, 1999), d) la posibilidad de que el gobierno central corrija las asimetrías en la evolución de gastos y recursos de los niveles subnacionales de gobierno y tome medidas tendientes a mejorar la distribución del ingreso, y e) la mayor facilidad para recaudar ciertos impuestos en el nivel nacional (Piffano, 2006). Además, dado que involucra un aumento de la autonomía y responsabilidad de las entidades gubernamentales de niveles inferiores, una mayor autonomía de las unidades miembro aumentaría las posibilidades de comportamiento oportunista tanto con sus efectos deseables como indeseables (Rodden, Eskeland y Litvack, 2003, p. 5).

Siguiendo esta lógica hay autores que afirman que una mayor descentralización, cuando involucra el aumento de capas de gobierno y la expansión de áreas de responsabilidad compartida, puede facilitar que los niveles de gobierno desvíen las culpas y reclamen el rédito reduciendo el potencial de rendición de cuentas que traería consigo una mayor cercanía de los gobiernos locales con los ciudadanos. Asimismo, en países con niveles relevantes de corrupción, puede llevar a una competencia por la búsqueda de beneficios que expanda la base de sobornos (Rodden, 2004, p. 494). Esta idea es reforzada por la evidencia de que la descentralización puede aumentar el patronazgo, el clientelismo (Falleti, 2005) y el

riesgo de corrupción ya que los gobiernos locales serían más fácilmente cooptados por élites locales (Bardhan y Mookherjee, 2000).

Semejante disparidad de expectativas teóricas y los diferentes resultados observados en distintos casos nacionales han llevado a autores como Treisman (2007) a afirmar que es imposible generalizar cuándo la descentralización será beneficiosa y cuando será perjudicial. De esta manera, resulta útil analizar el caso particular de América Latina y a los partidos políticos como una de las fuentes posibles de tal disparidad de resultados.

2. Los partidos políticos latinoamericanos y la descentralización

2. 1 La descentralización como variable dependiente

Teniendo en cuenta la incertidumbre sobre los efectos finales de la descentralización y los costos asociados a las reformas enfrentados por los políticos en ejercicio, surge entonces inevitablemente la pregunta por la motivación de la decisión de descentralizar. En particular cabría preguntarse por qué algunos partidos deciden ceder parte de su poder descentralizando (O'Neill, 2005) y si efectivamente pierden poder al descentralizar (Falleti, 2005, 2010; González, 2008). Si bien algunas explicaciones posibles disminuyen la importancia de las motivaciones de los partidos al centrarse en las presiones internas o externas, las crisis económicas, el retorno a la democracia o el apoyo de organizaciones internacionales como el Banco Mundial y la Fundación Ford (O'Neill, 2005; Rodríguez, 1997), estas no son capaces de explicar las diferencias entre los países latinoamericanos y el *timing* de las reformas. Por lo tanto, vale la pena destacar el rol de la agencia en dichos procesos (Eaton, 2004). Además, dado que la mayor parte de las reformas se llevaron adelante en contextos democráticos, ningún otro motivo puede entenderse como completamente independiente de las consideraciones políticas ya que es el gobierno central el que, después de todo, decide por qué, dónde, qué y cómo descentralizar (Rodríguez, 1997). Entonces, ¿qué motivos pueden llevar a que los partidos decidan ceder parte de su poder descentralizando atribuciones en el gobierno?

Una primera explicación posible es que los políticos se vieron forzados a descentralizar frente a coyunturas políticas desfavorables con el objetivo de disminuir sus posibles consecuencias negativas (Eaton, 2004). Este parecería ser el caso de los procesos de descentralización en

Méjico donde, según Rodríguez (1997), el fin de los esfuerzos descentralizadores fue recuperar parte de la legitimidad y credibilidad que el gobierno y el partido gobernante habían perdido en el transcurso de la crisis política que había comenzado a desarrollarse a principios de los años ochenta. De esta manera, se otorgaba poder a otros actores como una manera de fortalecer el propio. Tal vez lo más interesante del caso sea que el partido a nivel nacional no solo debió actuar frente a presiones externas sino también frente a presiones internas al partido ya que parecía que, en gran medida, las reformas fueron un modo de satisfacer las demandas de las mismas bases del PRI por una mayor participación en los procesos de selección de candidatos y toma de decisiones (Rodríguez, 1997). De esta manera, aunque cediendo parte del poder, las élites del PRI se aseguraban la continuidad del propio partido, los poderes acumulados por el Poder Ejecutivo y muchas de las instituciones y privilegios que se sostenían en su control del gobierno.

En otros casos, las reformas parecen haberse producido en respuesta a la presión generada por la demanda de descentralización política de actores políticos y sociales subnacionales. En lo que respecta a los actores sociales, el caso emblemático sería Colombia donde la movilización social y las protestas masivas estuvieron directamente ligadas con las presiones que impulsaron la descentralización (Falleti, 2010). También en Brasil los actores subnacionales jugaron un rol importante, aunque en este caso se trató más bien de actores políticos. Allí, el motor de la descentralización parece haber sido la ambición política de los legisladores ya que, al tener carreras orientadas al ámbito subnacional, impulsar la descentralización de atribuciones fiscales en un contexto de redemocratización, les permitió proveer mayores recursos a sus apoyos subnacionales avanzando sus objetivos de carrera (Samuels, 2003). Sin embargo, como señala Eaton (2004), es posible que se lleven adelante reformas descentralizadoras aún sin que sea necesaria la presencia de impulsos subnacionales, dado que pueden ser la solución para problemas nacionales tales como conflictos intrapartidarios o entre ramas de gobierno.

En esta línea se encuentra la propuesta teórica de O'Neill (2005). La autora estudia los casos de Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela para responder al interrogante de cuándo y por qué se descentraliza. Específicamente, se pregunta por el aumento de las reformas descentralizadoras en América Latina en las décadas del 80 y 90 y por la variación encontrada entre países. Con dichos objetivos, y luego de descartar las explicaciones tradicionales, sostiene que las reformas descentralizado-

ras están conectadas con consideraciones electorales de los partidos políticos. Según su propuesta teórica, la descentralización sería una estrategia que los partidos utilizarían cuando su apoyo en la arena subnacional fuera más confiable que en la nacional. De esta manera, los partidos podrían usar su poder presente para maximizar el acceso futuro a cargos cuando tengan expectativas poco optimistas sobre las elecciones venideras (O'Neill, 2005, p. 19). Siguiendo dicha lógica, la descentralización sería más probable cuanto mayor fuera el apoyo subnacional y menor el nacional, cuando los partidos se preocuparan más por el futuro y cuando las reformas tendientes a un aumento de la descentralización pudieran implementarse hacia fines del período. Un punto importante es que, como los partidos que lleguen al poder podrían rápidamente intentar recentralizar (Eaton, 2004), los partidos que descentralicen esperando un mayor éxito electoral futuro en el nivel subnacional buscarán hacer costosa dicha recentralización (O'Neill, 2005).

Quizás el principal potencial de dicho trabajo es que permite explicar diferencias entre países con sistemas de partidos similares (Colombia y Venezuela por un lado y Bolivia y Ecuador por el otro) y resultados similares en países con sistemas de partidos claramente distintos (Colombia y Bolivia) y que se ve respaldado tanto por modelos estadísticos como por estudios de casos con entrevistas a informantes claves (O'Neill, 2005). Una cita de dichas entrevistas que resume la intuición detrás del modelo, es aquella de Humberto de la Calle, ex Ministro de Gobierno de Colombia, quien afirma que “era evidente, mirando el mapa político, que el partido Liberal era una definitiva mayoría en el país así que parece lógico que los conservadores en regiones altamente conservadoras apoyaran en gran medida la idea de descentralizar el poder” (O'Neill, 2005, p. 89).

Un razonamiento similar, que además retoma la idea de las crisis económicas y políticas, está propuesto por Dickovick (2011). En su estudio de países en el continuo federal unitario en África y América Latina (los países estudiados son Brasil, Sudáfrica, Perú y Senegal), señala a las crisis económicas y los casos de pérdida de apoyo electoral de los presidentes como momentos en que es posible cambiar el balance de poder entre los niveles de gobierno. Así, frente a un declive electoral, los presidentes buscarán impulsar reformas descentralizadoras que les permitan obtener el apoyo subnacional necesario para mantener su coalición de apoyo. Por el contrario, luego de crisis macroeconómicas, y especialmente, de su resolución efectiva, los presidentes tenderán a recentralizar.

Es interesante observar cómo este razonamiento complementa el modelo teórico de O'Neill y permite explicar por qué descentralizarían los partidos en posesión del gobierno central frente a una posible derrota, aun no siendo fuertes en el ámbito subnacional: la existencia de presión por parte de los actores subnacionales parte de la coalición de gobierno o que se desea incorporar a la misma (Dickovick, 2011). También, retomando a Rodríguez (1997), los partidos podrían descentralizar en tales circunstancias si esto les permite diversificar el portafolio de cargos que será posible obtener en el futuro y aumentar la legitimidad del régimen y del partido que lleva adelante las reformas.

Con un razonamiento similar, Garman *et al.* (1999; 2001) sostienen que el alcance de la descentralización depende de la medida en que los políticos del nivel nacional sean sensibles a los resultados políticos en el nivel subnacional. Esto, a su vez, dependerá de la estructura de los partidos y el sistema de partidos que determinan si son los líderes nacionales o subnacionales quiénes poseen mayor influencia sobre los miembros del partido y, en especial, sobre los legisladores. Así, los partidos más centralizados favorecerán los intereses de los líderes nacionales y los menos centralizados, los de los subnacionales.

Además de las razones que puedan llevarlos a la decisión de descentralizar, cabe preguntarse si los partidos políticos en el gobierno realmente están cediendo poder cuando descentralizan. Este es el interrogante de partida de *Decentralization and Subnational Politics in Latin America* de Falleti (2010). En dicho libro, a partir del estudio de los cuatro países más grandes de América Latina (Argentina, Brasil, Colombia y México), la autora encuentra que las consecuencias de la descentralización para el balance de poder entre el gobierno nacional y los gobiernos subnacionales están fuertemente ligadas con los intereses e impulsos territoriales presentes en los orígenes de los procesos y dependen del contenido y el diseño institucional de las políticas. Así, propone distinguir tres tipos de descentralización con distintas consecuencias para el balance de poder que darán lugar a distintas secuencias cuyos resultados serán reactivos o se retroalimentarán: la descentralización administrativa, la fiscal y la política.

Según esto, para mantener, e incluso acrecentar su poder los presidentes preferirán la descentralización administrativa, que les permite liberarse de la responsabilidad sobre ciertas áreas de la administración pública, luego la fiscal y, por último, política. El motivo radica en que de esta manera, aun habiendo descentralizado el manejo de los recursos a

los gobiernos subnacionales, pueden continuar controlando su gasto si retienen el poder de nombrar a los políticos a cargo de dichos gobiernos (Falleti, 2010, p. 45). Así, el gobierno central solo estaría cediendo realmente el poder cuando se produjeran conjuntamente los tres tipos de descentralización. Asimismo, la medida en que lo ceda dependerá de la secuencia seguida por las reformas. Es siguiendo esta idea que cobra sentido la afirmación de O'Neill (2005) de que la descentralización efectiva requiere la transferencia conjunta de poder político y fiscal a los gobiernos subnacionales y el hecho de que la medida en que la descentralización favorece a las unidades subnacionales pareciera depender del balance de poder entre los actores políticos involucrados en el proceso de negociación de las reformas (González, 2008). Además, la propuesta teórica de Falleti permite entender aquella legislación que, aunque descentraliza, permite a los partidos de gobierno seguir controlando a las unidades subnacionales (Eaton, 2004) y la idea de Penfold-Becerra (2004) de que cuando el sistema de partidos está muy centralizado puede perjudicar el alcance de la descentralización limitando la autonomía local por canales partidarios.

2.2 La descentralización como variable independiente

Aunque las reformas hayan sido producto de las consideraciones racionales de los partidos en posesión del gobierno central, las reformas institucionales se implementan en contextos sociales en que pueden producirse consecuencias inesperadas y, muchas veces, indeseadas (Vergara, 2011, p. 71). Por dicho motivo, buena parte de la literatura sobre descentralización en América Latina se ocupa de sus efectos concretos.

En consonancia con las teorías del gobierno local, se han encontrado como efectos positivos el hecho de que acerca el gobierno a los ciudadanos y aumenta la participación (Faguet, 2014) y que genera un proceso de aprendizaje de nuevas formas de gobernar relacionado con el aumento en las posibilidades de acceder a puestos de gobierno por parte de nuevos sectores y partidos políticos con inserción regional (Gonzales de Olarte, 1989). De esta manera, se produciría un aumento de la competitividad a través de la multiplicación de las oportunidades para que políticos elegidos independientemente demuestren sus habilidades para gobernar. Además, siguiendo el razonamiento propuesto por Myerson (2006), esto favorecería el éxito y la calidad de las democracias jóvenes al permitir que los políticos que gobiernen responsablemente en el nivel subnacional creen reputaciones que les sirvan luego para competir en

elecciones nacionales y dado que, como señala Weingast (2014), un mayor desarrollo de los candidatos en el nivel subnacional ampliaría la calidad y cantidad de información en posesión de los votantes. Este hecho, como señala Faguet (2014), también llevaría a que los políticos subnacionales aumentaran los esfuerzos para lograr apoyo popular favoreciendo a su partido a nivel nacional. Sin embargo, como se verá más adelante, la descentralización puede ser un arma de doble filo ya que, al permitir el desarrollo de políticos con bases subnacionales dentro de los partidos, puede favorecer también el surgimiento de conflictos intrapartidarios.

La descentralización política también aumenta los incentivos para el surgimiento de partidos regionales y fortalece los ya existentes. Al mismo tiempo, las nuevas “reglas de juego” favorecen la expansión del número efectivo de partidos al aumentar los incentivos para votar a los partidos más pequeños del sistema (Brancati, 2007; Lalander, 2004; Sabatini, 2003). Nuevamente, el impacto de estos cambios sobre los partidos puede ser diverso y es de esperar que, aunque sea positivo para los partidos pequeños, no lo sea para los partidos más grandes y establecidos del sistema. Además, aunque pareciera que en algunos casos, como el de los venezolanos durante la década de los ochenta, tales cambios posibilitan el surgimiento y mantenimiento de un sistema bipartidista dominado por dos partidos con inserción territorial nacional (López Maya, Martínez Olavarriá y Urdaneta, 1989), lo más probable es que generen una excesiva dispersión del voto. Dicha dispersión, junto con el fortalecimiento de los partidos de base regional, podría ser problemática para los sistemas políticos latinoamericanos ya que, como señalan Chhibber y Kollman (2004, p. 10) siguiendo a Sartori, sería la presencia en un sistema político de partidos nacionales en lugar de regionales lo que permitiría que las preferencias de los votantes y políticos se canalicen en un número menor de coaliciones y la que fuerza a los gobiernos a enfrentar los problemas de la arena nacional.

Una última consecuencia positiva posible de la descentralización, que toma especial relevancia en los países latinoamericanos al tratarse predominantemente de sistemas políticos presidenciales, es la posibilidad de que reduzca el carácter de suma cero de los presidencialismos. De esta manera, se estarían aumentando los incentivos para que las élites políticas sostengan el arreglo democrático en pie. Por dicho motivo, se afirma que la descentralización se retroalimentaría favoreciéndose al mismo tiempo la estabilidad democrática (Weingast, 2014).

Por otro lado, entre las posibles consecuencias negativas, varios capítulos del libro sobre descentralización y democracia en México editado por Cornelius, Eisenstadt y Hindley (1999) señalan las mayores posibilidades de que surjan conflictos internos en los partidos al aumentar la independencia de los gobernadores tanto del gobierno central como de la estructura partidaria nacional. Esto también podría traer fallas de coordinación como la experimentada en la rebelión de los PRIistas de Tabasco en 1995. A su vez, Lalander (2005) llama la atención hacia la descentralización como una de las principales causas de la ruptura de la disciplina partidista ocurrida en Venezuela.

Uno de los principales mecanismos causales que operaría detrás de tales procesos sería el identificado por Chhibber y Kollman (2004) en su análisis sobre la conformación de sistemas de partidos nacionalizados y las dinámicas de cambio en los sistemas de partidos. En dicho libro, los autores señalan que la prevalencia de partidos nacionales o locales depende del nivel de gobierno que controle los recursos de interés para los votantes. De esta manera, en los sistemas políticos descentralizados los candidatos no se verían presionados a unirse a partidos nacionales amplios y mantenerse leales a estos ya que los votantes sabrían que las decisiones importantes se toman en el nivel regional o local y votarían en consecuencia. De forma similar, en su estudio sobre los sistemas de partidos en América Latina, Harbers (2010) sostiene que la descentralización inhibe el desarrollo de sistemas de partidos nacionalizados. En el caso de la descentralización fiscal porque brinda acceso a recursos públicos y cierta autonomía del centro, mientras que, en el de la política, ya que brinda oportunidades para la conformación de sistemas de partidos subnacionales diversos, al darle mayor relevancia en la agenda a los asuntos locales. Además, señala que es más factible que tal efecto suceda en la región dado que los sistemas de partidos latinoamericanos se basan débilmente en clivajes funcionales y están conformados por partidos menos programáticos que en otras partes del mundo.

Tales mecanismos causales parecen encontrar apoyo en varias investigaciones empíricas. Una de estas es el famoso análisis del nivel de nacionalización de los sistemas de partidos de los países americanos realizado por Jones y Mainwaring (2003). Entre sus hallazgos, encuentran que el nivel de nacionalización de los sistemas de partidos es menor en los países federales que son, generalmente, los más descentralizados. En la misma dirección señala el análisis de 80 países representativos de

diversas regiones del mundo elaborado por Golosov (2014). Allí, el autor encuentra un efecto negativo fuerte de niveles altos de descentralización política en el nivel de nacionalización del sistema de partidos. De manera similar, en una reciente revisión sobre la nacionalización de los partidos y sistemas de partidos latinoamericanos, Došek (2015) señala a la descentralización como una de las causas más comúnmente identificadas en la literatura para explicar los bajos niveles de nacionalización observados en varios países latinoamericanos.

Otro mecanismo causal por el que la descentralización podría llevar a un aumento de los conflictos al interior de los partidos es el propuesto por Feierherd (2012). Este autor señala que la descentralización favorece la desnacionalización del sistema de partidos lo cual también disminuye tanto su cohesión interna como el beneficio potencial que sus miembros obtienen al invertir en los partidos como instituciones diseñadas para internalizar conflictos. De esta manera, se vuelven más complicados el proceso de construcción de coaliciones legislativas y la promoción y supervisión de transacciones.

Sin embargo, no toda la evidencia señala lo anterior. De hecho, Lago Peña y Lago Peña (2011), aunque haciendo énfasis en otra región, encuentran que la relación entre descentralización y nacionalización no es robusta. Asimismo, no en todos los países latinoamericanos encontramos los mismos efectos ni estos tienen la misma intensidad ni consecuencias para los partidos políticos. Es posible que el motivo radique en que, como señala Leiras (2010) “los cambios en la relativa centralización del gobierno no se trasladan al plano partidario inexorablemente ni en cualquier circunstancia” (p. 207). Así, la descentralización podría ser una variable cuyo efecto sobre los partidos y los sistemas de partidos solo se evidencia cuando interactúa con otras variables relevantes, idea que también se ha desarrollado en algunos trabajos sobre otras regiones, como aquel de Simón (2013) que sostiene que el efecto de la desnacionalización es condicional al nivel en que las leyes electorales favorecen el voto personal.

Con la idea de un efecto condicional en mente, Leiras (2010) reconoce entonces que es esperable que la descentralización tenga un efecto negativo sobre el nivel de nacionalización de los partidos y los sistemas de partidos, ya que permite que se adopten distintas políticas –o implementen las mismas políticas de distinto modo– en distintos niveles o unidades y porque aumenta la visibilidad de los políticos subnacionales y los problemas de información. Sin embargo, sostiene que su efecto concreto dependerá de la información y de las alternativas de comportamiento

de las que dispongan los votantes, por un lado, y del peso relativo que los partidos asignen a los resultados electorales nacionales o subnacionales, por el otro. El efecto negativo de la descentralización sobre la nacionalización, entonces, se producirá solo si se combina con algunas de las siguientes condiciones suficientes, aunque no necesarias: (a) que los votantes utilicen como atajo informativo las políticas y las dinámicas electorales subnacionales; (b) que el régimen electoral no permita, o al menos dificulte, que los votantes elijan a distintos partidos para cargos nacionales y subnacionales; (c) que las organizaciones de los partidos privilegien la competitividad en las elecciones para cargos subnacionales.

Por su parte, Dargent y Muñoz (2011) identifican en las reformas descentralizadoras llevadas a cabo en Colombia durante la década de los ochentas y en la Constitución de 1991 junto con las reformas en el sistema electoral, las principales causas de la desinstitucionalización gradual del sistema de partidos tradicional. El por qué radicaría en que, en países en desarrollo en que los recursos suelen ser cruciales para mantener a los partidos cohesionados, las reformas “democratizadoras”, al tender a distribuir el poder y los recursos en el sistema político, pueden reducir el poder de los líderes partidarios sobre el resto de los políticos del partido y los incentivos de los candidatos locales para unirse y mantenerse leales a los partidos políticos nacionales. Aunque este efecto podría observarse en cualquier país con dichas características, para que el efecto de la descentralización política se evidencie, los autores llaman la atención a la importancia de la preexistencia de una reputación débil de los partidos. De esta manera, el efecto negativo de la reducción de la concentración de recursos económicos afectaría negativamente a los partidos políticos y a su cohesión solo cuando estos no contaran con un capital *ideacional* lo suficientemente importante capaz de generar incentivos para que los políticos se mantengan dentro de las estructuras partidarias. Un argumento similar, aplicado a otras partes de la región, se encuentra en el trabajo de Tanaka (2005) sobre las reformas institucionales en los países andinos. Allí, el autor identifica el debilitamiento de los partidos nacionales como una consecuencia no deseada de las reformas descentralizadoras.

A su vez, Cantú y Desposato (2012), al observar los cambios en las dinámicas que caracterizaron al sistema de partidos mexicano en los últimos años, encuentran que la descentralización de recursos tiene un efecto negativo sobre la cohesión de los partidos y su capacidad de mantener una marca ideológica clara y consistente. La causa descansaría en que, al estar los legisladores interesados en sus carreras, cuando haya actores

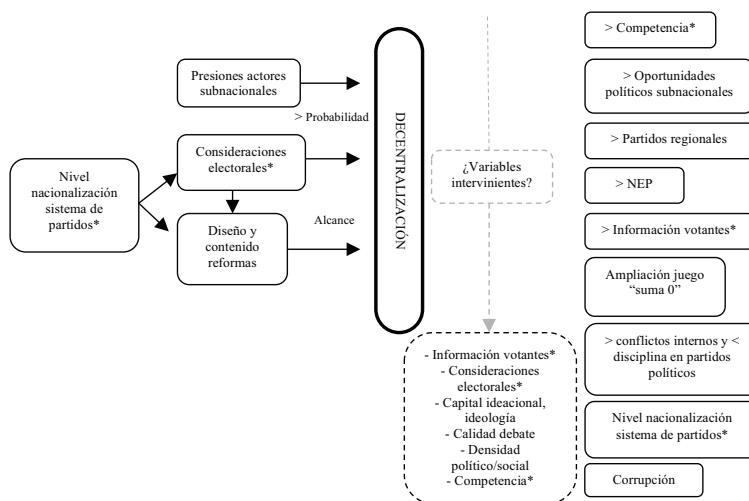
subnacionales que controlen recursos claves para las mismas pero con intereses divergentes en el ámbito nacional, el conflicto subnacional se extenderá a la arena nacional provocando la división de los partidos nacionales en delegaciones legislativas estatales. Sin embargo, este efecto solo se observaría cuando interactúe con los cambios en las instituciones electorales y su magnitud dependería del nivel de ideologización de los partidos. En particular, los partidos más ideológicos tendrían menos divisiones que aquellos más basados en la distribución de recursos. Es importante destacar que, en cierta medida, este argumento se encuentra también en Harbers (2010), aunque asume la ausencia de competencia programática en la región y no explore las diferencias entre los países que la conforman.

En la misma línea de investigación, Vergara (2011) estudia el efecto de las reformas descentralizadoras sobre los partidos nacionales peruanos y bolivianos y su capacidad para articular intereses. Al hacerlo, encuentra que dichas reformas aumentan las demandas sobre los partidos, ya que ahora deben no solo agregar intereses al nivel nacional sino también entre y al interior de los niveles. Sin embargo, frente al mismo desafío los efectos encontrados en ambos países difieren. El autor ve, entonces, que la diferencia recae en el calibre de las ideas políticas en debate y en la densidad político-social presentes en cada país. Así, la calidad substantiva de las ideas en debate y la mayor densidad político-social del caso boliviano permitieron que el Movimiento al Socialismo y otros partidos menores aumentaran, pese a la descentralización, su capacidad de participación y de ganar elecciones subnacionales, mientras que la capacidad de articular intereses de los partidos peruanos se vio perjudicada.

También en torno a la relación de la descentralización con la calidad de las democracias, Albornoz y Cabrales (2013) identifican la importancia de una variable interviniente, al analizar, mediante modelos formales que luego ponen a prueba empíricamente en un caso latinoamericano (Argentina) y otro europeo, su posible efecto en los niveles de corrupción. Los autores proponen a las diferencias en el nivel de competitividad subnacional como explicación potencial para la evidencia poco concluyente encontrada hasta el momento. Así, una mayor descentralización estaría asociada con menores niveles de corrupción solo en aquellos casos en que el país cuente con suficientes niveles de competencia política. Caso contrario, una mayor descentralización se asociaría con mayores niveles de corrupción.

II. ¿Variable dependiente, variable independiente, variable interviniente?

La revisión de la literatura realizada evidencia la relevancia que las reformas descentralizadoras han tenido para los países de América Latina y cómo estas afectaron, y se vieron afectadas por, los partidos políticos y los sistemas de partidos de la región. El siguiente esquema (Esquema 1) resume las principales relaciones causales identificadas con el objeto de aislar las variables que relacionan los procesos de descentralización con los partidos y poder elaborar algunas conclusiones tentativas sobre la temática.



Esquema 1. Descentralización y partidos políticos: relaciones causales en la bibliografía. Elaboración propia en base a revisión bibliográfica

En el esquema se observa claramente cómo la descentralización puede entenderse, en relación con los partidos políticos, tanto como variable dependiente como independiente. Como se mencionó con anterioridad, esto se debe a que, más allá de los efectos que finalmente tenga, la decisión de descentralizar ha estado en manos de los partidos políticos los cuales actúan de acuerdo con sus propios intereses y convicciones. En este sentido es interesante resaltar que más allá de los efectos positivos para la representación democrática y para el desempeño económico de

un país que pueda tener una mayor descentralización (apartado 1), existieron incentivos derivados del propio entorno político que volvieron a las reformas descentralizadoras una herramienta en mano de los partidos políticos en posesión del gobierno nacional para mejorar su legitimidad y rendimientos electorales futuros. Además, así como las consideraciones electorales de los partidos en el poder influyeron en el diseño y contenido de las reformas, ambas variables se vieron influidas por el nivel de nacionalización de los partidos políticos y del sistema de partidos del que eran parte. Como resalta O'Neill (2005) estas variables serán las que permitan explicar las diferencias que se evidencian en los procesos de descentralización entre los distintos países de la región y sus alcances.

Por otro lado, el esquema permite observar más claramente la multiplicidad de efectos que pueden tener las reformas electorales sobre los partidos y los sistemas de partidos de la región, sean estas positivas o negativas, buscadas o inesperadas. En lo que respecta a varios de los posibles efectos, como el aumento de la competitividad, las ampliación de las oportunidades para los políticos subnacionales, el surgimiento y desarrollo de partidos políticos regionales y el aumento del número efectivo de partidos del sistema, si sus consecuencias serán positivas o negativas para los partidos dependerá de condiciones previas, en especial de cómo sea su organización y su arraigo social y de cómo haya estado organizado el sistema de partidos. Así, quizás el principal aporte de la literatura sobre descentralización y partidos políticos en América Latina sea el hallazgo de que las consecuencias finales de la descentralización dependen de un número de variables interviniéntes.

De esta manera, no solo el hecho de que las consecuencias para los partidos sean positivas o negativas, sino también si los posibles efectos de la descentralización se harán presentes en cada caso particular dependerá de variables tales como la información con que cuenten los votantes, las consideraciones electorales de los partidos y, en especial, el rol que en ellas jueguen las posiciones subnacionales, el capital *ideacional* y el contenido ideológico de los partidos, la calidad del debate y la densidad político/social del sistema político en cuestión y el nivel de competencia de las elecciones subnacionales. Aunque pueda parecer que la incorporación del conjunto de variables interviniéntes les quita parsimonia a los modelos teóricos propuestos y complica la generalización de los resultados, su correcta identificación permite una comprensión más acabada de los mecanismos causales concretos detrás de las correlaciones entre la descentralización y sus posibles efectos. Esto permite, entre otras cosas,

entender la diversidad de consecuencias en procesos relativamente semejantes en países en que, al compartir un número importante de condiciones de partida, era probable esperar resultados más uniformes.

Asimismo, es interesante observar cómo algunas variables parecen jugar más de un rol en los mecanismos causales. Dichas variables (identificadas con un asterisco en el esquema) aparecen al mismo tiempo como variables dependientes, intervientes o independientes pudiendo volver aún más complicado el análisis de las interrelaciones entre descentralización y partidos políticos en América Latina. No obstante, identificar dichas repeticiones, junto con la idea de que los procesos de descentralización se retroalimentan (entre otros Falleti, 2010; Penfold-Becerra 2004; Weingast 2014) y la definición de la descentralización como un proceso, permite observar las interrelaciones entre descentralización y partidos político como un proceso continuado en el tiempo. Esto pareciera, al analizar los casos puntuales, tener más sentido que la idea lineal a la que parecen señalar varios modelos teóricos.

En su conjunto, la literatura sobre descentralización y partidos políticos en América Latina ayuda a comprender los sistemas políticos de la región y los cambios que han atravesado en los últimos años. Además, brinda una puerta de entrada para estudiar fenómenos más amplios, tales como la conformación de los sistemas de partidos, la interrelación partidaria entre niveles nacionales y subnacionales y las motivaciones de los partidos políticos. Del mismo modo, la complejidad alcanzada por la misma brinda herramientas para identificar y comprender los mecanismos causales detrás de las correlaciones observadas que, al mismo tiempo, permiten formular explicaciones teóricamente relevantes para las diferencias entre países. Mirando hacia adelante es probable que lo que falte sea realizar, por un lado, estudios de muchos casos (idealmente de la región en su totalidad) que pongan en juego al mismo tiempo varias de las variables identificadas para evaluar su importancia relativa y, por el otro, estudios de caso que permitan continuar desentrañando los mecanismos causales que llevan primero a la descentralización y luego a sus efectos.



Reconocimientos

La idea del presente surgió en el marco de la maestría en Ciencia Política de la Universidad Torcuato Di Tella, la cual forma parte de mi formación como becaria doctoral del Conicet. Agradezco los comentarios realizados por Gerardo Scherlis, Leandro

Bravo y dos revisores anónimos a una versión previa. Cualquier error u omisión es mi exclusiva responsabilidad.



Emilia Simison

Emilia Simison. Licenciada en Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires) y maíster en Ciencia Política (Universidad Torcuato Di Tella) Becaria doctoral y docente universitaria Conicet.

Referencias

- AAVV. (1989). *¿Hacia un nuevo orden estatal en América Latina? 5. Centralización/descentralización del Estado y actores territoriales*. Buenos Aires: Clacso.
- Albornoz, F., y Cabrales, A. (2013). Decentralization, Political Competition and Corruption. *Journal of Development Economics*, 105, 103-111.
- Banco Mundial. (1998). *Informe sobre el Desarrollo Mundial*. Washington D. C.: Banco Mundial.
- Bardhan, P. y Mookherjee, D. (2000). Capture and Governance at Local and National Levels. *American Economic Review*, 90(2), 135-139.
- Brancati, D. (2007). The Origins and Strengths of Regional Parties. *British Journal of Political Science*, 38(1), 135-159.
- Cantú, F. y Desposato, S. (2012). The New Federalism of Mexico's Party System. *Journal of Politics in Latin America*, 4(2), 3-38.
- Chhibber, P. y Kollman, K. (2004). *The Formation of National Party Systems: Federalism and Party Competition in Canada, Great Britain, India, and the United States*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Cornelius, W., Eisenstadt, T. y Hindley, J. (Eds.). (1999). *Subnational Politics and Democratization in México*. California: Center for US-Mexican Studies at the University of California.
- Dargent, E. y Muñoz, P. (2011). Democracy against Parties? Party System De-Institutionalization in Colombia. *Journal of Politics in Latin America*, 3(2), 43-71.
- Dickovick, J. (2011). *Decentralization and Recentralization in the Developing World. Comparative Studies from Africa and Latin America*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Došek, T. (2015). La nacionalización de los partidos y sistemas de partidos en América Latina. Concepto, medición y reciente desarrollo de su estudio en la región. *Política y Gobierno*, 22(2), 347-390.

- Eaton, K. (2004). *Politics Beyond the Capital: The design of subnational institutions in South America*. Standford; California: Standford; University Press.
- Faguet, J.-P. (2014). Decentralization and Governance. *World Development*, (53), 2-13.
- Falletti, T. (2005). A Sequential Theory of Decentralization: Latin American Cases in Comparative Perspective. *American Political Science Review*, 99(3), 327-346.
- Falletti, T. (2010). *Decentralization and Subnational Politics in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feierherd, G. (2012). El tamaño de las coaliciones legislativas en la Argentina (1983-2008). En A. Mustapic, A. Bonvecchi y J. Zelaznik (Eds.), *Los legisladores en el congreso argentino* (pp. 113-137). Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella.
- Garman, C., Haggard, S., y Willis, E. (1999). The Politics of Decentralization in Latin America. *Latin Amercian Research Review*, 34(1), 7-56.
- Garman, C., Haggard, S. y Willis, E. (2001). Fiscal Decentralization. A Political Theory with Latin American Cases. *World Politics*, 53(2), 205-2036.
- Golosov, G. (2014). Factors of Party System Nationalization. *International Political Science Review*, 35(3), 1-15.
- Gonzales de Olarte, E. (1989). Regionalización y descentralización en el Perú. En AAVV (Ed.), *¿Hacia un nuevo orden estatal en América Latina? 5. Centralización/descentralización del Estado y actores territoriales* (pp. 33-68). Buenos Aires: Clacso.
- González, L. (2008). Political Power, Fiscal Crises, and Decentralization in Latin America: Federal Countries in Comparative Perspective (and some contrast with Unitary Cases). *Publius: The Journal of Federalism*, 38(2), 211-247.
- Harbers, I. (2010). Decentralization and the Development of Nationalized Party Systems in New Democracies: Evidence from Latin America. *Comparative Political Studies*, 43(5), 606-627.
- Jones, M. y Mainwaring, S. (2003). The Nationalization of Parties and Party Systems: An empirical measure and an application to the Americas. *Party Politics*, 9(2), 139-166.
- Lago Peña, I. y Lago Peña, S. (2011). Decentralization and the Nationalization of Party Systems. *Environment and Planning C: Government & Policy*, (29), 244-263.
- Lalander, R. (2004). *Suicide of the Elephants? Venezuelan Decentralization Between Partyarchy and Chavismo*. Helsinki: Renvall Institute for Area and Cultural Studies, University of Helsinki.
- Lalander, R. (2005). Reflexiones exploradoras sobre la descentralización en Bolivia y Venezuela. *Provincia*, (14), 121-157.
- Leiras, M. (2010). Los procesos de descentralización y la nacionalización de los sistemas de partidos en América Latina. *Política y Gobierno*, 17(2), 205-242.

- López Maya, M., Martínez Olavarriá, L. y Urdaneta, A. (1989). Venezuela: Centralización-descentralización del Estado. En AAVV (Ed.), *¿Hacia un nuevo orden estatal en América Latina? 5. Centralización/ descentralización del Estado y actores territoriales* (pp. 317-361). Buenos Aires: Clacso.
- Myerson, R. (2006). Federalism and Incentives for Success of Democracy. *Quarterly Journal of Political Science*, 1(1), 3-23.
- O'Neill, K. (2005). *Decentralizing the State. Election, parties and local power in the Andes*. New York: Cambridge University Press.
- Oates, W. (1999). An Essay on Fiscal Federalism. *Journal of Economic Literature*, 37, 1120-1149.
- Penfold-Becerra, M. (2004). Federalism and Institutional Change in Venezuela. En E. Gibson (Ed.), *Federalism and Democracy in Latin America* (pp. 197-225). Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press.
- Piffano, H. (2006). Los grandes dilemas de la cuestión fiscal federal y los consensos académicos y políticos. En M. Braun y J. J. Llach (Eds.), *La coparticipación en su laberinto. Ponencias del VIII Seminario sobre Federalismo Fiscal* (pp. 50-61). Buenos Aires: CIPPEC.
- Political Database of the Americas, Georgetown University Political Database of the Americas. (s.f.). *Descentralización y Gobiernos Locales* (Archivo). Recuperado de http://pdःba.georgetown.edu/Decen/decen_s_hist.html
- Prohl, S. y Schneider, F. (2009). Does Descentralization Reduce Government Size? A Quantitative Study of the Descentralization Hypothesis. *Public Finance Review*, 37(6), 639-664.
- Rodden, J. A. (2003). Reviving Leviathan: Fiscal Federalism and the Growth of Government. *International Organization*, 57(4), 695-729.
- Rodden, J. A. (2004). Comparative Federalism and Decentralization. On Meaning and Measurement. *Comparative Politics*, 36(4), 481-500.
- Rodden, J. A. (2006). *Hamilton's Paradox. The promise and peril of Fiscal Federalism*. New York: Cambridge University Press.
- Rodden, J., Eskeland, G., y Litvack, J. (2003). Introduction and Overview. En J. Rodden, G. Eskeland y J. Litvack (Eds.), *Fiscal Decentralization and the challenge of Hard Budget Constraints* (pp. 3-32). Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Rodríguez, V. E. (1997). *Decentralization in Mexico. From Reforma Municipal to Solidaridad to Nuevo Federalismo*. Colorado: Westview Press.
- Sabatini, C. (2003). Decentralization and Political Parties. *Journal of Democracy*, 14(2), 138-150.
- Samuels, D. (2003). *Ambition, Federalism, and Legislative Politics in Brazil*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

- Simón, P. (2013). The Combined Impact of Decentralization and Personalism on the Nationalisation of Party Systems. *Political Studies*, 61(S1), 24-44.
- Tanaka, M. (2005). *Democracia sin partidos*. Lima: IEP.
- Tiebout, C. (1956). A Pure Theory of Local Expenditures. *Journal of Political Economy*, 64(5), 416-424.
- Treisman, D. (2007). *The Architecture of Government: Rethinking Political Decentralization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vergara, A. (2011). United by Discord, Divided by Consensus: National and Sub-national Articulation in Bolivia and Peru, 2000-2010. *Journal of Politics in Latin America*, 3(3), 65-93.
- Weingast, B. (2014). Second Generation Fiscal Federalism: Political Aspects of Decentralization and Economic Development. *World Development*, (53) 14-25.

Enmarcando cuestiones controvertidas: el uso de drogas como problema de política pública en Argentina

Framing Controversial Issues: the Use of Drugs as a Policy Problem in Argentina

Santiago Cunial

Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, Argentina
cunialsantiago@gmail.com

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Fecha de recepción: 12 de enero de 2015 · **Fecha de aprobación:** 31 de julio de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Cunial, S. (2015). Enmarcando cuestiones controvertidas: el uso de drogas como problema de política pública en Argentina. *Ciencia Política*, 10 (20), 267-294.

MLA: Cunial, S. "Enmarcando cuestiones controvertidas: el uso de drogas como problema de política pública en Argentina". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 267-294.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

En esta investigación se interroga: ¿cómo enmarcan los decisores políticos la cuestión del uso de drogas ilegales en Argentina? El objetivo general es describir y comparar los modos en los que los *policymakers* se representan la problemática del uso de drogas ilegales en Argentina. Se realiza un estudio de caso sincrónico, descriptivo y exploratorio, sustentado en el análisis del corpus normativo de políticas públicas nacionales vigentes en mayo del 2014 en Argentina, y de fuentes documentales de los decisores políticos implicados en la problemática. Se describen cuatro modos de enmarcar el problema del uso de drogas ilegales: como un problema de seguridad, de salud pública, de inclusión, o bien como una cuestión que refiere a la autonomía de los individuos. El artículo finaliza promoviendo la búsqueda de políticas integrales que dejen de asociar al usuario de drogas con la figura de criminales y/o enfermos.

Palabras clave: Argentina, droga, política gubernamental, problema social.

Abstract

This article aims to answer the following question: how do policymakers frame the issue of illegal drugs use in Argentina? The main objective is to describe and compare the ways in which policymakers think the problem of illegal drug use in Argentina. The synchronic, descriptive and exploratory study is based on the analysis of the regulatory body of national public policies in force to May 2014 in Argentina and verbal sources of policymakers involved in the issue. The article describes four ways in which the problem of drug use is framed: as a security issue, as public health issue, as a development issue, and finally as an issue that concerns the autonomy of individuals. The article concludes promoting the search for comprehensive policies that stop associating drug users with the figure of criminals and sick persons.

Keywords: Argentina, drug, government policy, social problem.

Introducción

La “guerra contra las drogas” ha resultado en un gran desastre: ni los niveles de consumo ni el narcotráfico han descendido. Las políticas prohibicionistas favorecieron la estigmatización de los usuarios de drogas, y la profundización de daños asociados al consumo de estupefacientes. Frente a esta situación, Estados nacionales han buscado respuestas alternativas a la problemática de las drogas a través de políticas centradas en la promoción de los derechos humanos y la salud pública. Argentina no ha sido la excepción. Desde comienzos del siglo XXI, el Estado ha propuesto este tipo de leyes y políticas públicas en materia de drogas.

El presente artículo se interroga: ¿cómo enmarcan los decisores políticos (*policymakers*) la cuestión del uso de drogas ilegales? El objetivo es describir y comparar los modos en los que los *policymakers* representan la problemática¹ del uso de drogas ilegales en Argentina. Si el origen de una política pública implica la delimitación de un problema (Parsons, 1995), las políticas públicas en materia de uso de drogas ilegales suponen pues el reconocimiento de un problema que debe ser resuelto. La mayoría de los artículos sobre políticas públicas que regulan el uso de drogas proponen análisis que evalúan los resultados de estas políticas (Corda, Galante y Rossi, 2014), o bien enfoques de carácter sociológico y antropológico (Epele, 2010; Kornblit, 2004). Pocos trabajos han abordado la problemática del uso de drogas desde la ciencia política. Esta investigación busca completar un área de vacancia de la disciplina y, en particular, dentro del área de estudios sobre las políticas públicas de drogas.

La noción de política pública alude al conjunto de acciones e inacciones estatales sobre controversias sociales (Parsons, 1995). Este artículo se centra en los marcos (*frames*) que los decisores políticos utilizan para encuadrar la problemática del uso de drogas. La introducción del concepto de marcos en el área de políticas públicas se atribuye a los trabajos de Schön y Rein (1993, 1994). Los problemas de política pública deben ser vistos como interpretaciones que resaltan ciertas partes de la realidad en detrimento de otras, y producen ciertas prescripciones nor-

¹ Se utiliza el concepto de problema y/o problemática del uso de drogas a los fines analíticos. El artículo recupera los supuestos teóricos de la literatura especializada en el análisis de políticas públicas, la cual reconoce que para que exista una política pública se debe plantear la existencia de un problema previo a ser resuelto (Parsons, 1995). El uso de dicho concepto no implica necesariamente una posición peyorativa del autor respecto del fenómeno.

mativas (Fischer, 2003, p. 144). Bacchi (2009) reconoce que las políticas públicas son productoras de sentido, en la medida que construyen y delimitan los problemas a los que buscan responder. Los marcos de políticas públicas (*policy frames*) son construcciones sociales de cuestiones políticas, las cuales implican la definición de un problema, la solución del mismo y la justificación para llevar adelante dicha respuesta (Verloo, 2005). La construcción de un problema es un ejercicio político que implica la asignación de valores, imágenes y/o estereotipos a personas y eventos (Stone, 2002).

Al fundarse en determinadas visiones de los problemas, las políticas públicas demarcan los temas y cuestiones incluidas y excluidas de la agenda, definiendo los contenidos de la ciudadanía (Lefort, 1986). Las políticas públicas tienen un carácter represivo y productivo: los decisores políticos, al definir y aplicar programas de políticas públicas, al mismo tiempo que delimitan los parámetros bajo los cuales deben actuar los ciudadanos, también reifican las identidades y relaciones entre los individuos en una sociedad. Toda política pública se basa en una determinada construcción descriptiva y normativa del problema y de los ciudadanos que se ven involucrados en el fenómeno (Pecheny, 2010). En virtud de esto último, cobra relevancia el concepto de población objetivo (*social target populations*) desarrollado por Schneider e Ingram (1993). Cada política pública, al atribuir ciertos valores y otorgar beneficios y sanciones, construye de manera positiva o negativa a las poblaciones sobre las cuales recae el programa.

En lo que refiere al *framing* del problema del uso de drogas, pocos trabajos comparan las formas en que los decisores políticos piensan el asunto. Montalvo (2004) describe cómo el gobierno de Reagan fijó el problema en el marco de su “Guerra contra las Drogas”. La autora señala que la cuestión de las drogas se encuadró como un conflicto de seguridad y como una amenaza a los valores morales de los Estados Unidos. Duke (2013) describe la modificación de los discursos oficiales en Gran Bretaña, en relación al uso de drogas desde una visión que lo entiende como un problema de seguridad, a una basada en la salud de los usuarios. Respecto de la figura de los usuarios de drogas, Becker (2012) describe cómo ciertos grupos sociales crean normas en torno al uso de marihuana y rotulan como desviados a sus usuarios. Kelmes (2004) explica cómo, en California, la aplicación de tratamientos compulsivos en lugar del encarcelamiento provocó un cambio en la percepción de los mismos, trans-

formándolos de poblaciones desviadas a dependientes. Para Argentina, Aureano (1998) analiza el uso de drogas ilegales como una cuestión de Estado entre las décadas de 1980 y 1990. El autor describe cómo el Estado argentino estigmatizó y criminalizó a los usuarios de estupefacientes, produciendo la violación sistemática de los derechos de los usuarios y cristalizando la figura de una ciudadanía de baja intensidad.

Metodología

Se realizó un estudio de caso cualitativo, sincrónico, descriptivo y exploratorio. El caso fue elegido con base a la variación en las políticas públicas de drogas, lo cual amplió el rango de heterogeneidad del fenómeno y permitió hacer emergir nuevas categorías de análisis. Si bien prevalece la Ley punitiva 23.737 de 1989, a partir del fallo “Arriola” de la Corte Suprema de la Nación en 2009 se despenalizó de hecho la tenencia de drogas para el uso personal. A partir de ese momento, se produjeron algunas reformulaciones en las políticas públicas en la materia. En 2009 se aprobó el Programa Nacional de Educación para la Prevención y el Consumo Indebido de Drogas en el ámbito del Ministerio de Educación de la Nación (Ley 26.586, 2009). En 2010 se aprobó la Ley de Salud Mental (Ley 26.657, 2010), reconociendo los derechos de los usuarios de drogas en relación con el principio de autonomía en el proceso de tratamiento y del respeto de su identidad. A fines del 2013, se nombró al cura Juan Carlos Molina como titular de la Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y Lucha contra el Narcotráfico (Sedronar).² Meses después de su asunción, el Estado Nacional promovió la división de tareas entre el organismo (abocado a las funciones de prevención, capacitación y asistencia de las adicciones) y la Secretaría de Seguridad, encargada de la lucha contra el narcotráfico, (Decreto 48, 2014), aprobó una nueva ley orientada al abordaje de los consumos problemáticos de estupefacientes (Ley 26.934, 2010).

En lo que concierne a las técnicas de obtención de información, se relevaron y sistematizaron los corpus normativos de políticas públicas nacionales vigentes a mayo del 2014 en Argentina: leyes en vigencia que

² Molina se mantuvo en el cargo hasta el mes de mayo del 2015. En su reemplazo asumió Gabriel Lerner, quien hasta ese momento era el secretario de Niñez, Adolescencia y Familia, del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación Argentina.

son efectivamente aplicadas, programas de políticas públicas en curso, decretos, resoluciones y fallos judiciales trascendentales en la materia. Si bien las unidades de análisis fueron los decisores políticos del país, se utilizó el corpus normativo como *proxy* de la construcción que hacen sobre el tema del uso de drogas ilegales. De modo complementario fueron relevadas fuentes verbales de los decisores políticos implicados en la problemática (notas periodísticas, discursos, y declaraciones oficiales sobre la temática).

El concepto raíz (Collier y Levitsky, 1997) de la variable de interés corresponde a *los marcos que los decisores políticos construyen o utilizan para pensar la cuestión del uso de drogas ilegales*. La noción de marco propuesta aquí recupera los trabajos de Rein, Schön, y Verloo. Para los primeros, “un marco es un punto de vista a partir del cual una situación problemática indefinida es dotada de sentido” (Rein y Schön, 1993, p. 146), y que se basa en “estructuras de creencias, percepciones y apreciaciones” (Schön y Rein, 1994, p. 23). Verloo entiende a un marco de política pública como un principio organizador que transforma información fragmentada en un problema estructurado y en el que su solución está implícita o explícitamente incluida (2005 p. 20). Un marco supone una construcción subjetiva e intersubjetiva sobre un tema específico, la cual abarca su representación, causas y soluciones. Asimismo, y recuperando la idea de poblaciones objetivo desarrollada por Schneider e Ingram (1993), el encuadre de un problema implica la tipificación de los individuos implicados en el mismo. Un marco es definido aquí, entonces, como *la construcción subjetiva e intersubjetiva de una cuestión determinada mediante la cual, a través de la evaluación y asignación de valores y calificaciones, se tipifica (a) un problema, (b) sus causas, (c) las respuestas frente al mismo y (d) los grupos involucrados en el fenómeno*.

El concepto de decisores políticos se vincula con aquellos individuos con la autoridad para diseñar e implementar una política pública. Brown (2003) distingue entre decisores políticos (*policymakers*) y reguladores (*regulators*) con base a la diferencia entre política pública macro y micro. Mientras que los *policymakers* definen los fundamentos generales de una política pública, los reguladores son los encargados de aplicar esos lineamientos generales en las realidades concretas. En esta investigación la noción de decisores políticos refiere a los *tomadores de decisiones y reguladores gubernamentales que estén implicados en la definición e implementación de políticas públicas de drogas ilegales a nivel*

nacional. Abarca a legisladores, jueces³ y miembros del poder Ejecutivo, ministerios y organismos gubernamentales nacionales abocados a este tipo de políticas.

Finalmente, el término droga hace referencia a *sustancias consideradas ilegales por el sistema internacional de fiscalización*. Los problemas derivados del uso del alcohol y tabaco también constituyen problemas de política pública. No obstante, no fueron considerados en esta investigación.

El concepto sistematizado de la variable *marcos*, que los decisores políticos construyen o utilizan para pensar la cuestión del uso de drogas ilegales, refiere a la *construcción subjetiva e intersubjetiva que hacen los tomadores de decisiones y reguladores gubernamentales implicados en la definición e implementación de políticas públicas de drogas a nivel nacional, de la cuestión del uso de estupefacientes considerados ilegales por el sistema internacional de fiscalización*. Dicha construcción comprende cuatro dimensiones: *la tipificación que los decisores políticos hacen (a) del problema del uso de drogas, (b) sus causas, (c) las respuestas frente al mismo y (d) de los usuarios de sustancias psicoactivas ilegales*.

En lo que refiere a la medición de la variable, se recuperó una estrategia cualitativa de análisis de contenido a través de la propuesta del Análisis Crítico de Marcos (Dombos, 2012), desarrollado por los proyectos europeos de investigación MAGEEQ y QUING. Dicho método se inscribe dentro de la tradición de investigación cualitativa conocida como teoría fundamentada (Glaser y Strauss, 1967). El análisis crítico de marcos plantea el análisis de los textos a partir de la utilización de guías de preguntas para el análisis textual (*sensitizing questions*) a modo de indicadores de las diferentes dimensiones constitutivas del concepto.

En virtud de las cuatro dimensiones constitutivas de la variable, se construyeron las siguientes preguntas para el análisis de los documentos:

³ La literatura especializada en el poder Judicial resalta la influencia de los jueces a la hora de diseñar y aplicar políticas públicas. Bajo la idea de la judicialización de la política, Hirschl (2011, p. 255) señala que los jueces y las Cortes determinan los resultados de políticas públicas a través de revisiones administrativas, de modificaciones de las potestades de los órganos burocráticos estatales, y la revisión de jurisprudencia vinculada a los derechos de los ciudadanos.

Tabla 1. Guía de preguntas e indicadores para el análisis de los marcos que los decisores políticos utilizan para pensar la cuestión del uso de drogas ilegales.

Dimensión	Pregunta para el análisis textual
Problema del uso de drogas ilegales.	¿Cuál es la definición del problema del uso de drogas ilegales? ¿Por qué el uso de drogas ilegales es visto como un problema? ¿De quiénes es el problema?
Causas del problema del uso de drogas ilegales.	¿Cuáles son las causas del problema del uso de drogas ilegales? ¿Quiénes son los responsables de causar el problema del uso de drogas ilegales? ¿Cuáles acciones se proponen para solucionar el problema del uso de drogas ilegales? ¿Cuáles son los objetivos de las acciones propuestas para solucionar el problema del uso de drogas ilegales?
Respuestas al problema del uso de drogas ilegales.	¿Quiénes son los responsables de aplicar las acciones para solucionar el problema del uso de drogas ilegales? ¿Quiénes están autorizados para definir las acciones para solucionar el problema del uso de drogas ilegales? ¿Sobre quiénes deben aplicarse las acciones para solucionar el problema del uso de drogas ilegales?
Usuarios de drogas ilegales.	¿Cuál es la definición de los usuarios de drogas ilegales? ¿Qué tipos de usuarios de drogas se presentan/definen, y en qué se diferencian?

Resultados y análisis

Las causas del problema del uso de drogas ilegales

La delimitación de las causas del uso de drogas ilegales elimina el carácter contingente del diagnóstico y permite que el Estado actúe en pos de solucionar el problema (Gusfield, 2014). En los documentos analizados surge que el uso de drogas ilegales responde a una doble crisis: una crisis de valores, que lleva a los ciudadanos a usar drogas; y una crisis socio-estructural, que impide que los individuos puedan desarrollarse plenamente y no vean en el uso de drogas un horizonte de posibilidad.

Una primera causa del problema del uso de drogas ilegales es la falta de valores que reivindiquen la salud entendida como una vida libre de drogas. Los decisores políticos resaltan que la sociedad civil y el Estado deben generar las condiciones que alejen al individuo del consumo de sustancias ilegales: “la responsabilidad no es unilateral del Estado, también es muy importante el rol de la familia, el rol de una sociedad en el sentido de generar las condiciones para la prevención de adicciones” (Capitanich, 2014). Las condiciones se refieren a la necesidad de crear ciertos

hábitos de consumo y estilos de vida que se aparten del uso de estupefacientes. En contextos en los que el entorno social falla en la generación de tales condiciones, los incentivos para que un individuo avance en un uso problemático de droga ilegales son mayores.

En tanto célula básica de una sociedad y como el entorno más cercano de un individuo, la familia tiene un rol esencial a la hora de promover valores que reivindiquen la salud. Una segunda institución responsable de dicha función es el Estado, mediante la escuela y los ámbitos educativos:

Toda persona tiene derecho a formarse para tener una vida digna vivida en libertad y es en la familia y en el ámbito educativo que se deben promover los valores, actitudes y hábitos de vida que permitan desarrollar una verdadera educación para la salud. (Ley 26.586, artículo 1, 2009)

En los documentos analizados se le otorga al Estado un rol paternalista en el sentido que proclama Mill (trad. 1970): el Estado debe interferir en la vida privada de los individuos para velar por el correcto desarrollo moral y humano de los ciudadanos, y evitar que se dañen a sí mismos. Si la familia no logra inculcar los valores indispensables para una vida libre de estupefacientes, es el Estado el que debe cumplir con dicha función educadora:

Cuando uno se encuentra con un adicto, hay un hijo con una historia de vaciamiento, una madre que está deprimida, o un padre ausente [...]. Y cuando uno habla de adicción en la sociedad, creo que el que tiene que jugar el rol del papá es el propio Estado. (Debate de la Ley que crea el Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos, 2014, p. 60)

El uso de drogas además sería consecuencia de la falta de oportunidades de desarrollo de los usuarios. El titular de la Sedronar, Molina, afirmó: “de nada sirve sacar a los chicos de la droga momentáneamente, tenemos que incluirlos para que tengan un proyecto de vida” (2014). La falta de expectativas se encuentra vinculada con la falta de recursos económicos: “no solamente es primordial tener en cuenta las diferencias existentes entre las conductas asociadas con el problema de las drogas, sino también ser conscientes de las disímiles realidades que las circundan” (Jefatura de Gabinete de Ministros de la Nación Argentina, 2013, p. 440). Opera un determinismo causal a través del cual la falta de recursos económicos y la exclusión social, atentan contra un estilo de vida vinculado a la salud, y llevan a los individuos a usar drogas. El uso problemá-

tico de drogas deviene en un hábito propio de los sectores de menores recursos en la medida que “tienen mayor grado de vulnerabilidad” (Presidencia de la Nación Argentina, 2014) para caer en el uso de sustancias ilegales y poder recuperarse. Las drogas aparecen como una válvula de escape frente a las injusticias y la exclusión. El uso de drogas resulta, bajo este esquema, en una fuente de vulnerabilidad social que se consolida como riesgo para los grupos más desaventajados de la población (Ayres *et al.*, 2006). Esto se debe a su especial posición de vulnerabilidad socioeconómica y el difícil acceso a ciertos derechos básicos como son los de la salud y el de la educación.

El aumento en el uso de drogas responde a la incapacidad del Estado para garantizar las condiciones mínimas que permitan a los individuos desarrollarse. La ausencia del Estado se cristaliza en la falta de oportunidades laborales y económicas, y el desigual acceso a derechos. Esto favorece el surgimiento de organizaciones criminales paraestatales que erigen una suerte de Estado paralelo y, retomando a O'Donnell (1993), colabora a la expansión de zonas marrones en las que el Estado no provee adecuadamente los derechos y garantías a sus ciudadanos:

[Es difícil] combatir el flagelo de las drogas cuando el propio aparato estatal no tiene los recursos para hacer escuelas, para hacer caminos, para hacer iglesias, mientras que los que trafican hacen iglesias, escuelas, caminos y ayudan económicamente a muchos que sufren la falta de oportunidades, y a los jóvenes sin trabajo. (Presidencia de la Nación Argentina, 2014)

La doble crisis que surge de la lectura de los documentos puede interpretarse a partir del concepto de responsabilidad causal que desarrolla Gusfield (2014): la crisis de valores y las falencias socio-estructurales explicarían causalmente el avance del uso de drogas en la población. Las dos causas descriptas afirman que la responsabilidad en torno al problema del uso de drogas refiere a terceros actores que no han podido brindar las condiciones (morales y socioeconómicas) apropiadas para desincentivar el uso de estupefacientes. Aquellos individuos que consumen drogas ilegales no lo hacen por una decisión autónoma, sino porque no han internalizado ciertos valores que se consideran indispensables para desarrollar una vida plena y digna. Se erige así un argumento de corte miserabilista (Grignon y Passeron, 1991) que ve al usuario de drogas como un sujeto alienado e incapaz que cubre sus carencias a través del consumo (no intencionado) de estupefacientes ilegales.

El uso de drogas como problema de política pública

Que existan dos causas que dan origen al uso de drogas, no impide que convivan múltiples formas de enmarcar el asunto. En los documentos se conjugan cuatro modos de enmarcar el problema del uso de drogas: como un problema de seguridad, de salud pública, de desarrollo y salud social, y como una cuestión que forma parte de la autonomía de los individuos. Un problema público, para que sea considerado tal, debe construirse en tanto conducta desviada (Becker, 2012), tornándolo en un inconveniente que debe ser resuelto. Gusfield agrega que los problemas públicos poseen una dimensión moral que permite que la situación sea considerada dolorosa e innoble (2014, p. 75). Que un hecho sea enmarcado en estos términos habilita la acción estatal en la medida que imputa la competencia sobre su resolución a las autoridades gubernamentales. Pese a que los cuatro modos de enmarcar el problema comparten una visión del uso de drogas como una conducta desviada, cada forma de encuadrar la cuestión difiere en los diagnósticos sobre la cuestión y en las expectativas que se tienen respecto del mismo.

La concepción del uso de drogas como un asunto de seguridad se erige sobre un enfoque *policial-jurídico*. Dicho enfoque enmarca la cuestión como una conducta no deseada no por el consumo en sí mismo, sino por (a) los delitos que genera el tráfico de drogas ilegales; y (b) los delitos ocasionados por los usuarios sin los recursos necesarios para pagar las sustancias. En un primer momento, el componente de seguridad está vinculado con los delitos asociados al tráfico ilícito de estupefacientes, y no necesariamente con el uso de drogas *per se*. El comercio de drogas ilegales y los grupos criminales organizados alrededor de este negocio ocasionan consecuencias nocivas para las economías de los países involucrados y el bienestar de sus ciudadanos. El uso de drogas supone una cuestión delictiva en la medida que el carácter ilegal de la sustancia promueve la existencia de producción clandestina y mercados ilegales para acceder a la misma. Mercados ilegales, además, que institucionalizan una multiplicidad de negocios interrelacionados que ponen en jaque al Estado de derecho y la integridad jurídica de un país (Lorenzetti, 2014):

Este es un tema macro a nivel mundial y me parece que el gran debate tiene que ver con el sistema financiero, con los paraísos fiscales, con el tráfico de armas [...], por lo tanto va desde el tráfico de armas hasta el tema del lavado de activos financieros hasta lo que significa realmente el consumo. (Capitanich, 2014)

A la vez que el uso de drogas ilegales necesita de la institucionalización de un mercado ilegal de estupefacientes, también genera en el individuo, cuando es adicto y no tiene los medios suficientes, la necesidad de delinuir para poder comprar la sustancia: “el flagelo de las drogas [...] es un paso previo hacia el camino del delito o la criminalidad” (Debate de la Ley que crea el Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos, 2014, p. 64).

En este segundo momento, se explicita una relación de causalidad entre el uso de estupefacientes ilegales y la comisión de delitos para poder solventar dicha adicción. El uso de drogas es considerado una *sociopatía* (Debate de la Ley que crea el Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos, 2014, p. 60) que produce que los usuarios pierdan la noción de las normas sociales y los derechos individuales de terceros. Bajo esta lógica opera (implícitamente) una asociación directa entre el uso de drogas problemático y los sectores más vulnerables de la población. En la medida que aquellos que delinquen son los que no pueden pagar su adicción, los usuarios de drogas que tienen los recursos necesarios para comprar las sustancias no caerían en la necesidad de cometer un ilícito.

La tipificación del uso de drogas como un asunto de salud se funda en la definición de los usos problemáticos en tanto enfermedades de salud mental. El uso de drogas deviene en un problema de salud en la medida que se convierta en un uso problemático, entendido como aquel “[...] que afecta negativamente, en forma crónica, la salud física o psíquica del sujeto, y/o las relaciones sociales. [...] [y] que sea diagnosticado compulsivo por un profesional de la salud” (Ley 26.934, artículo 2, 2014). La ambigüedad con la que se define el concepto dificulta la separación entre aquellos usos problemáticos y no problemáticos. El criterio diferenciador es el dictamen de un profesional médico; “que sea diagnosticado compulsivo por un profesional de la salud”. El usuario de drogas se convierte en un objeto sobre el que se diagnostica la existencia de una patología. Se reproduce un enfoque *autoritario terapéutico*, mediante el cual el médico y/u otro profesional de la salud se convierte en el actor legal y legítimamente avalado para dictaminar cuán problemático es un determinado uso. Esta visión recupera el modelo médico desarrollado por Kornblit (2004): la asociación de la adicción y el uso de drogas con la enfermedad, abre el espacio para la reclusión de los usuarios en busca de su recuperación. El carácter particular y contextual que tiene cada uso de drogas, pierde relevancia en pos de un criterio pretendidamente objetivo (y científico) como es el dictamen de un profesional.

El uso de drogas en tanto enfermedad es un padecimiento mental, entendido como:

[...] todo tipo de sufrimiento psíquico de las personas y/o grupos humanos, vinculables a distintos tipos de crisis previsibles o imprevistas, así como a situaciones más prolongadas de padecimientos, incluyendo trastornos y/o enfermedades, como proceso complejo determinado por múltiples, componentes. (Decreto 603, 2013, p. 3)

El uso de drogas derivaría en una discapacidad del usuario. Dicha discapacidad se cristaliza en la restricción de la capacidad de raciocinio del usuario, quien pierde su carácter de agente⁴ autónomo: “[...] reconociendo la enfermedad y los condicionamientos que la enfermedad genera sobre el libre albedrío y la voluntad” (Debate de la Ley Nacional de Salud Mental, 2010, p. 114). Entender el problema del uso de drogas como un asunto de salud implica pensar al usuario como el principal afectado. El uso de drogas ilegales supone una conducta no deseada en tanto “consume la vida de quien las consume” (Molina, 2014). Pese a que todos los miembros de una sociedad pueden caer en un uso problemático, esta visión no ignora los condicionamientos del contexto socioeconómico de cada individuo. El usuario con menos recursos económicos tiene mayores posibilidades de avanzar en un uso problemático de estupefacientes, en la medida que se encuentra más indefenso frente al uso de sustancias deterioradas: “como siempre, los narcotraficantes utilizan con los pobres drogas terribles de bajísima calidad, que le rompen la cabeza, los que tienen plata consumen de la buena” (Presidencia de la Nación Argentina, 2014). Vuelve a operar aquí una asociación explícita entre un contexto de vulnerabilidad social (Ayres, 2006) y los márgenes de acción de los usuarios pobres: el individuo pobre no solamente consume por su condición de exclusión, sino también que esa misma posición de vulnerabilidad lo convierte en víctima de los narcotraficantes. Esto último introduce un nuevo marco para pensar el uso de drogas: como un asunto de desarrollo y salud social.

⁴ La noción de agencia recupera el concepto desarrollado por Giddens (1982): la agencia es entendida en tanto acción como fluir continuo de conducta intencional. Implica dos componentes ontológicos de la conducta humana. Por un lado se encuentra la idea de capacidad, la cual refiere a la posibilidad que siempre tiene un agente de elegir, de actuar de otra manera. Por el otro, se señala la noción de cognoscibilidad, en tanto conocimiento de las condiciones y de las reglas que regulan una sociedad.

La idea del uso de drogas en tanto asunto de desarrollo y salud social tiene dos dimensiones: la inclusión social del usuario de drogas, y el desarrollo pleno de los lazos sociales y de solidaridad en una sociedad. Respecto del primer punto, el uso de drogas está asociado con “las realidades que llevan a las personas a acercarse a una situación de consumo” (Molina, 2014). Esta mirada centrada en los condicionamientos socio-estructurales que llevan a una persona a usar drogas implican un pasaje de lo patológico a lo salutogénico (Ministerio de Salud de la Nación, 2013). Para comprender las causas por las que un individuo usa drogas, hay que atender a los factores generales de la salud: los ambientales, conductuales y estructurales.

Pese a plantear el carácter específico de las contingencias que llevan a cada usuario de drogas a consumir, en los documentos analizados se recupera la relación causal entre la exclusión social y el uso de drogas. El argumento que sostiene que “si hay inclusión social, no hay drogas” (Molina, 2013) implica pensar al uso de drogas como consecuencia de la marginalidad social. El usuario dejaría de ser un agente, para convertirse en un sujeto cuyas acciones están determinadas por los contextos en los que vive: “quien ha caído en una adicción realmente es una persona que tiene un proyecto de vida caído. Se trata de una persona que no tiene deseo propio” (Debate de la Ley que crea el Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos, 2014, pp. 59-60).

En segundo lugar, la noción del uso de drogas como una cuestión de salud social asocia al fenómeno con un problema que ataca las bases de una sociedad. Las drogas ilegales constituyen “una grave amenaza para la salud y el bienestar de los seres humanos y menoscaban las bases económicas, culturales y políticas de la sociedad” (Resolución PGN 208, 2013). El uso de drogas es un problema de salud social en tanto deteriora los lazos de solidaridad y rompe el tejido social (Decreto 101, 2001) de cualquier comunidad. Es un proceso progresivo que ataca primero al individuo y luego destruye los lazos de una comunidad. La cuestión social juega un rol antes del consumo de drogas al condicionar a aquellos individuos que comienzan a usar drogas ilegales, y después de dicho consumo en la medida que el uso de drogas mismo tiene consecuencias sobre el tejido social.

Los tres marcos antes descritos consolidan el trinomio seguridad-enfermedad-inclusión social para pensar el problema del uso de drogas. Dicho trinomio recupera y amplía el tradicional acercamiento al problema que opera bajo el binomio enfermedad-delito (Barbosa, 2012; Kornblit,

2004), y asume que el consumo problemático es aquel que atenta contra la salud del individuo, pero también contra sus proyectos de vida y la integridad de una sociedad.

Un cuarto modo de enmarcar el problema del uso de drogas, marginal en los documentos analizados, es como un asunto de autonomía. Esta forma de entender el problema afirma que el uso de drogas es un asunto privado de los individuos. La criminalización del uso de drogas debe impugnarse en tanto es: “un sistema normativo que criminaliza conductas que –realizadas bajo determinadas circunstancias– no afectan a un tercero y, por lo tanto, están a resguardo del artículo 19 de la Constitución Nacional” (Arriola, Sebastián y otros s/ causa, 2009).

El uso de drogas, en tanto y en cuanto no cause daños a un tercero, no debe estar sujeto a las injerencias del Estado. En tales casos, la disposición tiene un carácter inconstitucional. El uso de drogas constituye un fenómeno inherentemente liberal en el sentido que proclama Mill (trad. 1970) y recupera Szasz (1992): la decisión de usar drogas constituye una libertad individual y, en casos en que no perjudique a terceros, no debe estar sujeta a la coacción del Estado ni de otros actores. En la medida que no se perjudique la integridad de un tercero, o la prevención de dicho perjuicio sea más onerosa que el perjuicio mismo, los sujetos pueden decidir autónomamente respecto de su salud. El usuario debe consentir el inicio de un tratamiento que apunte a su recuperación. Dicho consentimiento supone que el Estado no puede privarlos de su libertad (sea en la cárcel o en un centro terapéutico): “No podrá ser privado de su libertad personal el declarado incapaz por causa de enfermedad mental o adicciones, salvo en los casos de riesgo cierto e inminente para sí o para terceros” (Ley 26.657, artículo 43, 2010). Este enfoque recupera la agencia del usuario de drogas, subestimada por los enfoques antes descritos. El uso de drogas constituye una conducta no deseada, en la medida que atenta contra la salud del usuario, pero la decisión de reducir el uso de sustancias ilegales no recae en un tercer actor, sino en el propio individuo. Este enfoque, sin embargo, no carece de potenciales problemas. Así como las visiones que enmarcan el problema como una cuestión de salud y/o inclusión niegan el carácter racional del individuo, quien debe ser ayudado por un actor externo a superar su condición de enfermo y/o excluido, la visión de autonomía puede pecar de un exceso de liberalismo por el cual toda la responsabilidad recae en el usuario de drogas. El Estado, en este punto, no debe atender a las consecuencias que sucedan en el ámbito privado del mismo. Esta postura omite el análisis de condiciones socio-es-

tructurales que influyen en las decisiones de los individuos y relativizan su efectiva autonomía.

Las respuestas al uso de drogas ilegales

En tanto existen diferentes formas de encuadrar el problema, las respuestas y los actores responsables varían en función de cada tipo de marco. Como el problema de las drogas es “de todos y requiere la intervención y colaboración de todos” (Molina, 2014), las soluciones suponen responsabilidades compartidas por cada uno de los actores que forman parte de ella. El carácter multidimensional del fenómeno del uso de drogas ilegales necesita que todos los actores políticos y sociales, y no solo el Estado como instancia gubernamental, actúen para solucionarlo: “esta es la verdadera presencia del Estado articulada con las organizaciones sociales y territoriales, para lograr construir un futuro para nuestros jóvenes” (Molina, 2014).

En los documentos analizados conviven tres tipos de medidas frente al problema del uso de drogas ilegales: medidas de seguridad, medidas de inclusión social y medidas curativas. Las primeras tienen por objetivo mejorar los niveles de seguridad de los ciudadanos mediante la disuasión del uso de estupefacientes y la erradicación del narcotráfico. Este tipo de respuestas se cristalizó en la división de tareas entre la Sedronar y el Ministerio de Seguridad de la Nación ocurrida a comienzos del 2014, mediante el decreto 48 (2014) que separó las estrategias de prevención de las medidas de penalización.

La concepción del problema como un asunto de seguridad pública requiere de la actuación de las fuerzas de seguridad y judiciales (Jefatura de Gabinete de Ministros de la Nación Argentina, 2013). A diferencia de los otros tipos de respuestas en los que la sociedad civil cumple un rol activo, el Estado (a través de las fuerzas de seguridad) constituye el único actor con la potestad de implementar estas políticas, en la medida que es el único actor legítimo para ejercer el monopolio de la fuerza en pos de solucionar el problema del uso de drogas (Weber, 1979).

La principal forma de abordar el problema de las drogas en tanto asunto de seguridad implica penalizar con la privación de libertad a aquellas personas que actúan en alguno de los eslabones del fenómeno. Si bien la penalización debe focalizarse en la cadena de producción, tráfico y comercialización de estupefacientes, la Ley 23.737, artículo 14 (1989) agrega la penalización de la tenencia para el uso personal como medida orientada a disminuir la demanda. El fallo “Arriola” de la Corte

Suprema de Justicia declaró por unanimidad la inconstitucionalidad de dicho artículo y reconfiguró el objeto de sanciones penales. La privación de libertad recae en el usuario en la medida que sus acciones atenten contra la seguridad de un tercero. Esta despenalización de hecho fue recuperada en el marco de la Ley de Salud Mental, en la que se sostiene que “no podrá ser privado de su libertad personal el declarado incapaz por [...] adicciones, salvo en los casos de riesgo cierto e inminente para sí o para terceros” (Ley 26.657, artículo 43, 2010). No obstante, esta disposición se ve supeditada al criterio de las fuerzas de seguridad y judiciales: que no existan indicadores objetivos respecto de los contextos en los que la tenencia de drogas está orientada a su comercialización (por ejemplo, delimitando las cantidades legalmente aceptadas) o en los que corre peligro la seguridad de un tercero, cuestiona la correcta aplicación de la medida.

Un segundo conjunto de medidas para dar respuesta al problema del uso de drogas ilegales son aquellas vinculadas a la inclusión de los individuos, en particular de los usuarios de estupefacientes. La reinserción social de los individuos es el objetivo principal que “está presente desde el primer momento” (Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y Lucha contra el Narcotráfico, 2012, p. 26). Esta idea supone que los usuarios de drogas ilegales están por fuera del entramado social. La separación de responsabilidades entre el Ministerio de Seguridad y la Sedronar otorgó a esta última la tarea de prevención y asistencia de los problemas de salud asociados al uso de drogas ilegales en el país (Decreto 48, 2014). La salud es entendida como “un estado de completo bienestar físico, mental y social” (Decreto 603, 2013, p. 1-2). La Sedronar debe coordinar acciones que apunten a la inclusión de aquellos sectores vulnerados, dándoles un proyecto de vida (Molina, 2014) y modificando pautas culturales, normas de consumo e imaginarios sociales que permitan construir vínculos más saludables y solidarios (Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y Lucha contra el Narcotráfico, 2012). Las políticas de inclusión para hacer frente al problema del uso de drogas ilegales comprenden acciones educativas y de integración cultural, económica y laboral (Ley 26.934, 2014). Las medidas deben priorizar a aquellos usuarios con consumos problemáticos de sustancias, en particular a los que se encuentran en situaciones de vulnerabilidad (Ministerio de Salud de la Nación, 2007).

En lo que refiere a los responsables de aplicar y diseñar este tipo de políticas, si bien el Estado –a través la Sedronar– debe coordinar las ac-

ciones, en los documentos analizados se advierte la necesidad de un esfuerzo mancomunado entre el sector público y la sociedad civil (Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y Lucha contra el Narcotráfico, 2012). A diferencia de lo que sucedía con las respuestas en materia de seguridad, monopolizadas por el Estado, las acciones orientadas a la inclusión de los usuarios de drogas necesitan de las organizaciones de base de la sociedad civil (clubes barriales, iglesias, organizaciones no gubernamentales, etc.). Este fenómeno ilustra una delegación parcial de la autoridad pública en la implementación de las mismas (Van Waarden, 1992). Las acciones orientadas a la inclusión de los usuarios no son potestad exclusiva del Estado argentino, sino que son compartidas con actores de la sociedad civil. Estos actores cumplen un rol estratégico en la prevención del uso de drogas ilegales en la medida que “son los que están todos los días en el barrio” (Molina, 2014). Esta cercanía con los usuarios facilitaría la promoción de un espacio fundamental de pertenencia, de contención social y de prevención.

Finalmente, un tercer conjunto de medidas se vincula al tratamiento de los usuarios problemáticos. Las políticas curativas suponen el uso de drogas ilegales como una enfermedad. La Ley 23.737 (1989) estipula la posibilidad de iniciar un tratamiento para rehabilitar al usuario de drogas que haya caído en una adicción (Ley 23.737, artículo 14, 1989). Con la aprobación de la Ley de Salud Mental en 2010, la medida curativa ya no es denominada tratamiento, sino un proceso de atención:

[...] no utiliza(r) la palabra “tratamiento”, sino “procesos de atención”. Se hace necesario recordar y comparar con el supuesto ideológico e institucionalizante de la psiquiatría de lógicas manicomiales, que separa un objeto ficticio, la enfermedad, de la integralidad de las personas. (Ministerio de Salud de la Nación, 2013, p. 14)

Sea como tratamiento o como proceso de atención, las medidas curativas se dirigen a rehabilitar y desintoxicar al usuario. En los documentos analizados se resalta la necesidad de implementar un plan integral de asistencia a los consumos problemáticos de drogas. Dicha integralidad comprende programas libres de drogas como también modelos de reducción de daños.⁵ Por otra parte, la Ley de Salud Mental y aquella que crea el Plan

⁵ Los primeros se orientan a la supresión de las conductas, interrupción y represión del consumo (Pecheny, 2010). Los segundos promueven la reducción de riesgos para la salud individual y colectiva y tienen por objeto mejorar la calidad de vida de los

Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos proponen priorizar los tratamientos ambulatorios incorporando a la familia y al entorno de la persona. Al igual que en el caso de las medidas orientadas a la inclusión de los usuarios, el trabajo desde el ámbito barrial tiene un rol estratégico ya que “eleva la aceptabilidad de los servicios de atención a la salud mental y las adicciones, mejorando con ello el acceso y la utilización de los mismos” (Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y Lucha contra el Narcotráfico, 2012). La internación es considerada un recurso terapéutico extremo que solo deberá llevarse a cabo cuando aperte mayores beneficios terapéuticos que el resto de las intervenciones realizables en su entorno familiar, comunitario o social (Ley 26.934, 2014).

Estas medidas deben respetar la autonomía y los derechos de los usuarios. El hecho de que las internaciones no sean compulsivas subraya la capacidad de decisión de los usuarios para iniciar un tratamiento (Ley 26.934, 2014). Sin embargo, esta autonomía es menguada por la facultad que tiene el equipo de salud para diagnosticar un escenario de uso problemático y la consecuente capacidad para decidir el alta del usuario (Ley 23.737, 1989; Ley 26.657, 2010), y por la potestad de los profesionales del servicio asistencial para dictar la necesidad de internación involuntaria como último recurso (Ley 26.657, 2010).

Los usuarios de drogas ilegales como población objetivo

Tal como se señaló en páginas anteriores, los decisores políticos, al aplicar políticas públicas, delimitan las identidades y construyen positiva o negativamente a las poblaciones sobre las cuales recaen las medidas (Schneider e Ingram, 1993). La variedad de marcos con los que los decisores políticos piensan la cuestión del uso de drogas ilegales se traduce en cuatro modos de enmarcar a los usuarios.

Un primer modo de enmarcar a los usuarios de drogas ilegales es en tanto enfermos y/o pacientes. En los documentos analizados persiste una mirada que los asocia con individuos enfermos que necesitan ser recuperados. Molina afirma la necesidad de “dejar de tratar a las personas con adicción simplemente como pacientes y para comenzar a reconocerlos como titulares de derechos” (2014). Pese a que los usuarios de drogas ilegales deban gozar de los mismos derechos que los demás ciudadanos,

individuos que padecen consumos problemáticos, disminuir la incidencia de enfermedades transmisibles y prevenir todo daño asociado, sin disminuir el consumo de sustancias necesariamente (Ley 26.934 2014).

siguen siendo considerados pacientes del sistema de salud: son pacientes con los mismos derechos que sus conciudadanos en relación con los servicios de atención sanitaria (Ley 26.657, 2010; Ley 26.934, 2014). Esta noción del usuario de drogas en tanto enfermo y/o paciente está asociada con el concepto de autonomía restringida desarrollada en páginas posteriores: el usuario tiene el derecho a elegir recibir un tratamiento y optar por el tipo de atención a la que se somete.

Los usuarios son considerados enfermos en la medida que son personas con padecimientos mentales (Ministerio de Salud de la Nación, 2013). La enfermedad radica en la persona y el tipo de consumo que establece: “la posibilidad de que el consumo de una sustancia genere un mayor o menor problema para la persona o para la comunidad, se halla relacionada con el vínculo que la persona establece con la misma” (Ministerio de Salud de la Nación, 2013, p. 56). El usuario se convierte en un enfermo en tanto presenta un tipo de uso que le dificulta desenvolverse plena y adecuadamente en su vida cotidiana.

Cabe destacar la asociación indiscriminada que se establece entre el usuario de drogas ilegales y aquel que es un adicto y/o usuario problemático. Si bien en los documentos se explicita que los adictos y usuarios problemáticos son los pacientes del sistema de salud, no se distinguen, de forma objetiva, las diferencias entre un usuario problemático y aquel que no lo es. Pese a que el uso de drogas no puede ser considerado con una vara única e idéntica en todos los casos (Debate de la Ley Nacional de Salud Mental, 2010, p. 114), este carácter particular es puesto en jaque cuando, como se señaló en páginas anteriores, se considera que el criterio diferenciador para diagnosticar a los usuarios es el dictamen de un profesional de la salud.

Una segunda forma de enmarcar a los usuarios de drogas ilegales es en tanto sujetos socialmente excluidos. Los usuarios de drogas ilegales son considerados personas que no tuvieron las oportunidades para desarrollarse plenamente y gozar de un proyecto de vida (Molina, 2014). El usuario de drogas ilegales constituye un sujeto que ha caído en el uso de sustancias como respuesta a las injusticias y falta de oportunidades que ha padecido a lo largo de su vida (Debate de la Ley que crea el Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos, 2014, pp. 59-60). El uso de droga no tiene un sentido propio sino que emana de un orden social que excluye al individuo y lo lleva a consumir. Entender al usuario de drogas como un sujeto excluido implica verlo como un ciudadano cuyos derechos han sido violentados en múltiples ocasiones. El usuario

de drogas forma parte de una población en condición de vulnerabilidad social (Ayres *et al.*, 2006) que no ha tenido acceso a una educación ni a una salud de calidad, y que no ha podido insertarse laboralmente. Las condiciones de marginalidad generan las condiciones para que el individuo se convierta en un usuario de drogas.

Un tercer modo de enmarcar a los usuarios de drogas ilegales es como potenciales delincuentes. Este marco está vinculado con la conceptualización del uso de drogas como un problema de seguridad. El usuario de drogas ilegales no es un delincuente por el uso de drogas en sí mismo, sino por los delitos que pudiera llegar a cometer para adquirir la sustancia. Esta noción, además, se asocia con aquella que propugna al uso de drogas como una cuestión de autonomía en tanto no afecte la integridad de un tercero. El uso de drogas no es un crimen en sí mismo, sino que puede occasionar que el usuario se convierta en criminal (Debate de la Ley que crea el Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos, 2014). Esta proyección entre el uso de drogas y el crimen recupera la asociación directa entre el uso de drogas problemático –que origina la necesidad de delinuir– y los sectores más vulnerables de la población, mencionada en páginas anteriores. El usuario de drogas con bajos recursos económicos se convierte en un potencial criminal que debe cometer ilícitos para comprar las sustancias. Así pues se convierte en un problema para el Estado por el riesgo que supone para la seguridad pública de una sociedad.

Finalmente, un último modo de enmarcar a los usuarios de drogas ilegales que surge de la lectura del corpus de documentos es en tanto sujetos de derechos. Los usuarios de drogas se constituyen en titulares de los mismos derechos y garantías que cualquier otro ciudadano argentino. Molina plantea este cambio en la mirada sobre los usuarios de drogas al plantear que hay que reconocerlos como “sujetos de derechos plenos” (2014). Que el usuario de drogas sea considerado un sujeto de derechos se relaciona con la noción de “autonomía individual” (Debate de la Ley que crea el Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos, 2014), es decir, con la capacidad que tienen los individuos para decidir sobre su propio cuerpo y su vida. Sin embargo, la noción de autonomía que se esboza en los documentos no es unívoca. Puedo diferenciar dos modelos de autonomía según sean los ámbitos sobre los cuales puede decidir el individuo: autonomía amplia y autonomía restringida.

El modelo de autonomía amplia, marginal en los documentos analizados, está asociado a la idea de un usuario que está habilitado para decidir en torno al uso de drogas en sí. Los usuarios de drogas son considerados

responsables de sus actos y de sus cuerpos: la decisión de consumir drogas constituye una acción privada y como tal no puede ser sometida a limitaciones estatales. Pese a permanecer como una conducta no deseada por el Estado, el usuario es un agente que puede disponer libremente de su cuerpo en tanto no perjudique la integridad de otras personas: “no se trata sólo del respeto de las acciones realizadas en privado, sino del reconocimiento de un ámbito en el que cada individuo adulto es soberano para tomar decisiones libres sobre el estilo de vida que desea” (Arriola, Sebastián y otros s/ causa, 2009, p. 27). Sin embargo, en tanto no existen indicadores objetivos para determinar cuándo corre peligro un tercero, la penalización de las conductas queda sujeta al criterio de las fuerzas de seguridad y judiciales.

Bajo el modelo de autonomía restringida los usuarios no tienen el derecho a usar drogas, pero sí tienen la capacidad de decidir en torno a su tratamiento. La capacidad de elegir en torno a la atención que quiera recibir es institucionalizada a partir de la sanción de la Ley de Salud Mental en 2010. En ella se reconocen los derechos de los usuarios de drogas en relación al acceso a la atención sanitaria (Ministerio de Salud de la Nación, 2013, p. 15). Los documentos sostienen que el usuario no debe ser estigmatizado ni debe ser discriminado en su tratamiento según valores morales (Ministerio de Salud de la Nación, 2013, p. 14). Sin embargo este requisito de no discriminar, entra en tensión con el mismo hecho de considerar al uso de drogas como una conducta desviada. El usuario de drogas no goza de una libertad absoluta respecto del uso de su cuerpo, sino que solo puede elegir –en tanto no corra riesgo su integridad o la de un tercero– la forma en la que debe tratarse.

Conclusiones

Este artículo tuvo como objetivo general describir y comparar los modos en los que los *policymakers* encuadran la problemática del uso de drogas ilegales en Argentina. El análisis de los marcos que los decisores políticos construyen o utilizan para pensar la cuestión del uso de drogas ilegales comprendió cuatro dimensiones: la tipificación que hacen del (a) problema del uso de drogas, (b) sus causas, (c) las respuestas frente al mismo y (d) de los usuarios de sustancias psicoactivas ilegales.

La cuestión del uso de drogas ilegales en Argentina ilustra cómo un mismo problema conlleva diferentes formas de interpretarlo. En los documentos analizados surge que el uso de drogas ilegales responde a una crisis de valores y otra socio-estructural, que llevan a los ciudadanos

al consumo de estupefacientes. La delimitación de estas dos causas da lugar a cuatro modos de enmarcar la cuestión: como un problema de seguridad, de salud pública, de desarrollo y salud social, y como una cuestión que forma parte de la autonomía de los individuos. Las respuestas del Estado para hacer frente al problema del uso de drogas varían en función de cada tipo de marco: en los documentos coexisten medidas de seguridad, de inclusión social y curativas. Finalmente, la multiplicidad de marcos con los que los decisores políticos piensan la cuestión del uso de drogas ilegales se traduce en cuatro modos de enmarcar a los usuarios: como enfermo-paciente, como excluido social, como potencial delincuente, y como sujeto de derechos.

El problema del uso de drogas en Argentina trae a escena el concepto de proyecto de felicidad (Ayres, 2008). Las políticas públicas, además de su dimensión técnica, presentan una dimensión práctica vinculada con una serie de estados o condiciones materiales y espirituales definidas *a priori* y que funcionan como horizontes de expectativas de las políticas. Dichos objetivos son independientes de los proyectos de felicidad de los individuos, entendiendo a los mismos como las experiencias de realización personal y bienestar de cada uno (Ayres, 2008). En el caso del uso de drogas ilegales, su encasillamiento como conducta no deseada tiene como correlato un horizonte en el que debe ser erradicado. El Estado argentino busca disminuir y/o eliminar el uso de drogas ilegales, sin importar si un individuo las considera como una parte constitutiva de su vida.

En este contexto, el caso argentino constituye un claro ejemplo de cómo el uso de sustancias psicotrópicas puede ser abordado y resuelto de maneras divergentes. A lo largo de las páginas anteriores se describieron diversas estrategias para enfrentar el problema que exceden al enfoque punitivo y sanitario tradicional. Este punto lleva a pensar las implicancias políticas de la presente investigación. Los problemas de políticas públicas implican una decisión sobre cómo enfocar una determinada cuestión. En la medida que cada fenómeno se encuentra entrelazado en un contexto político, social y cultural particular, las definiciones que se hacen de un problema difieren entre lugares y a lo largo del tiempo. En tanto el tipo de definición que se hace de un problema tiene como consecuencia determinadas políticas, el hecho de enmarcar una cuestión de forma “errada” conlleva políticas cuyos efectos pueden no ser los esperados. El fenómeno de las drogas ilustra este conflicto: en tanto fue históricamente enmarcado como un conflicto de seguridad, las políticas punitivas ocasionaron graves problemas de violaciones de los derechos

humanos de los usuarios y no redujeron el uso de estupefacientes a nivel mundial. En este contexto, deben buscarse políticas que dejen de asociar al usuario como un enfermo, y trabajar en la disociación de los procesos de atención sanitaria de la connotación negativa que suelen conllevar. Por otra parte, debe avanzarse en la disociación del uso de drogas, el delito y los usuarios de drogas pobres. Asumir que el problema del uso de drogas es un fenómeno inherente a los sectores de bajos recursos desconoce el consumo de estupefacientes en sectores de alto poder adquisitivo; sectores, que en este contexto, son también vulnerables al uso de estupefacientes y pueden acarrear, en casos de usos irresponsables, peligros para la seguridad de sus conciudadanos. A lo que debe apuntarse es a revertir los escenarios de injusticias culturales y simbólicas, y promover usos responsables de estupefacientes. De esta forma se lograría un escenario de mayor reconocimiento de derechos y respeto entre los ciudadanos y por parte del Estado.



Reconocimientos

Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015.

Este documento presenta los principales hallazgos de la tesis del autor para optar por el título de Máster en Ciencia Política (Universidad Torcuato Di Tella). La investigación que dio lugar a este artículo fue financiada en parte por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina y por el programa de Pasantías en Derechos y Gobierno (OSIRG) financiado y administrado por el Open Society Institute (osi) y se realizó en el marco de los proyectos UBACYT 20020120200132 y PICT 2012-2150, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Las opiniones expresadas en este documento son exclusiva responsabilidad del autor y no expresan necesariamente los puntos de vista de osi ni de Conicet.



Santiago Cunial

Máster en Ciencia Política (Universidad Torcuato Di Tella); Licenciado en Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

cas y Técnicas (Conicet). Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Universidad Torcuato Di Tella, Argentina.

Referencias

- Arriola, Sebastián y otros s/causa, No. 9080: 22 XLIV fallo de la Suprema Corte de justicia de la nación argentina. A.891 (2009).
- Aureano, G. (1998). *La construction politique du toxicomane dans l'argentine post-autoritaire. Un cas de citoyenneté à basse intensité.* (Tesis de Doctorado, Universidad de Montreal, Montreal, Canadá). Recuperado de <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/6787/thesis.html?sequence=1>
- Ayres, J. (2008). Para comprender el sentido práctico de las acciones de salud: contribuciones de la hermenéutica filosófica. *Salud Colectiva*, 4(2), 159-72.
- Ayres, J., Paiva, V., França, I., Gravato, N., Lacerda, R., Della Negra, M., Marques, H., Galano, E., Lecussan, P., Segurado, A. y Silva, M. (2006). Vulnerability, Human Rights, and Comprehensive Health Care Needs of Young People Living with HIV/AIDS. *American Journal of Public Health*, 96(6), 1001-1006.
- Bacchi, C. (2009). *Analyzing Policy: What's the Problem Represented to Be?* Frenchs Forest: Pearson.
- Barbosa, A. (2012). "El jardín de senderos que se bifurcan": políticas de lenguaje y uso de drogas. En M. Epele (Ed.), *Padecer, cuidar y tratar. Estudios socio-antropológicos sobre consumo problemático de drogas* (pp. 131-152). Buenos Aires: Antropofagia.
- Becker, H. (2012). *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brown, A. (2003). Regulators, Policy-makers, and the Making of Policy: Who does What and When do they do it? *International Journal of Regulation and Governance*, 3(1), 1-11.
- Capitanich, J. (Marzo, 2014). *Conferencia de prensa del Jefe del Gabinete*. Recuperado de <http://www.casarosada.gob.ar/informacion/archivo/27280-conferencia-de-prensa-del-jefe-de-gabinete-del-7-de-marzo-de-2014>
- Collier, D. y Levitsky, S. (1997). Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research. *World Politics*, (49), 430-451.
- Corda, A., Galante, A. y Rossi, D. (2014). Drug Users in Argentina: a "Prohibitionist-abstentionist" Framework. En C. Youngers y C. Pérez Correa (Eds.), *In Search of Rights: Drug Users and State Responses in Latin America* (pp. 33-45). México D.F.: CIDE, Colectivo de estudios drogas y derecho.
- Debate de la Ley Nacional de Salud Mental, Diario de Sesión, Cámara de Senadores de la Nación Argentina* (24 de noviembre, 2010).

- Debate de la Ley que crea el Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos, Diario de Sesión, Cámara de Senadores de la Nación Argentina (30 de abril, 2014).*
- Decreto 101/2001, Sobre prevención de la drogadicción y lucha contra el narcotráfico (25 de enero, 2001).
- Decreto 603/2013, Apruébese reglamentación de la Ley 26.657 (28 de mayo, 2013).
- Decreto 48/2014, Modificación de tareas del Ministerio de Seguridad (14 de enero, 2014).
- Dombos, T. (2012). *Critical Frame Analysis: a Comparative Methodology for the Qing Project*. Budapest: Center for Policy Studies; Central European University.
- Duke, K. (2013). From Crime to Recovery: the Reframing of British Drugs Policy? *Journal of Drug Issues*, 43(1), 39-55.
- Epele, M. (2010). *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós.
- Fischer, F. (2003). *Reframing Public Policy: Discursive Politics and Deliberative Practices*. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, A. (1982). *Profiles and critiques in social theory*. London: Macmillan.
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Grignon, C. y Passeron, J. (1991). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo. En sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gusfield, J. (2014). *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad excluyente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hirsch, R. (2011). The Judicialization of Politics. En R. Goodin (Ed.), *The Oxford Handbook of Political Science* (pp. 253-274). Oxford: Oxford University Press.
- Jefatura de Gabinete de Ministros de la Nación Argentina. (2013). *Memoria del Estado 2012*. Recuperado de http://www.sigen.gov.ar/pdfs/Memoria_estado_Nacion_2013.pdf
- Kelmes, G. (Agosto, 2004). *Taking the High Road: A Qualitative Analysis of the Passage and Implementation of California's Substance Abuse and Crime Prevention Act of 2000*. Ponencia presentada en la Conferencia Anual de la Sociedad para el Estudio de Problemas Sociales, Washington D.C.
- Kornblit, A. (2004). *Nuevos estudios sobre drogadicción. Consumo e identidades*. Buenos Aires: Biblos.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique*. Paris: Seuil.
- Ley 23.737. Tenencia y tráfico de estupefacientes (10 de octubre, 1989).
- Ley 26.045. Creación del Registro en el ámbito de la Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y la Lucha contra el Narcotráfico (6 de julio, 2005).

- Ley 26.586. Programa Nacional de Educación y Prevención sobre las Adicciones y el Consumo Problemático de Drogas (29 de diciembre, 2009).
- Ley 26.657. Ley Nacional de Salud Mental (2 de diciembre, 2010).
- Ley 26.934. Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos (28 de mayo, 2014).
- Lorenzetti, R. (Marzo, 2014). *Discurso en la apertura del año judicial*. Recuperado de <http://www.cij.gov.ar/scp/index.php?p=interior-nota&nid=13009>
- Mill, J. S. (1970). *Sobre La Libertad* (Trad. P. De Azcárate). Madrid: Alianza Editorial.
- Ministerio de Salud de la Nación. (2007). *Plan Prevenir*. Recuperado de <http://sedronar.gov.ar/prevenir/index.php/prog>
- Ministerio de Salud de la Nación. (2013). *Plan Nacional de Salud Mental*. Recuperado de http://www.sssalud.gov.ar/novedades/archivos/documentos/2013-10-08_plan-nacional-salud-mental_1.pdf
- Molina, J. C. (2013). *Declaraciones de la Secretaría/Prensa de la Secretaría*. Sedronar.
- Molina, J. C. (2014). *Declaraciones de la Secretaría/Prensa de la Secretaría*. Sedronar.
- Montalvo, E. (2004). "Join in a National Crusade": Rhetorical Similarities in Ronald Reagan's Education and Drug Policies. (Tesis de Maestría, Universidad de Kansas, Kansas City, USA). Recuperado de <https://krex.k-state.edu/dspace/bitstream/handle/2097/1457/EileenMontalvo2009.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- O'Donnell, G. (1993). Acerca del estado, la democratización y algunos problemas conceptuales. Una perspectiva latinoamericana con referencias a países poscomunistas. *Desarrollo Económico*, 33(130), 163-184.
- Parsons, W. (1995). *Public Policy: an Introduction to the Theory and Practice of Policy Analysis*. Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Pecheny, M. (2010). Political Agents or Vulnerable Victims? Framing Sexual Rights as Sexual Health in Argentina. En P. Aggleton y R. Parker (Eds.), *Handbook of sexuality, health and rights* (pp. 359-369). New York: Routledge.
- Presidencia de la Nación Argentina. (2014). *Palabras de la Presidenta de la Nación Cristina Fernández después del acto de lanzamiento del programa "Recuperar inclusión"*. Recuperado de <http://www.casarosada.gob.ar/informacion/archivo/27372-saludo-a-los-jovenes-que-asistieron-al-lanzamiento-del-programa-recuperar-inclusion-palabras-de-la-presidenta>
- Rein, M. y Schön, D. (1993). Reframing Policy Discourse. En F. Fischer y J. Forester (Eds.), *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning* (pp.145-166). London: UCL Press.
- Resolución PGN 208/2013, Procuración General de la Nación. República Argentina (19 de febrero, 2013).
- Schneider, A. e Ingram, H. (1993). The Social Construction of Target Populations. *American Political Science Review*, 87(2), 334-346.

- Schön, D. y Rein, M. (1994). *Frame Reflection: Toward the Resolution of Intractable Policy Controversies*. New York: Basic Books.
- Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y Lucha contra el Narcotráfico. (2012). *Plan Federal de Prevención Integral de la Drogadicción y de Control del Tráfico Ilícito de Drogas 2012-2017*. Recuperado de <http://www.sedronar.gob.ar/a/263/15069/plan-nacional-de-drogas.html>
- Stone, D. (2002). *Policy Paradox: the Art of Political Decision-making*. New York: WW Norton.
- Szasz, T. (1992). *Our Right to Drugs. The Case for a Free Market*. New York: Praeger.
- Van Waarden, F. (1992). Dimensions and Types of Policy Networks. *European Journal of Political Research*, (21), 29-52.
- Verloo, M. (2005). Mainstreaming Gender Equality in Europe. A Critical Frame Analysis Approach. *The Greek Review of Social Research*, (117), 11-34.

Recensiones

Massal, J. (2014). *Revueltas, insurrecciones y protestas. Un panorama de las dinámicas de movilización en el siglo XXI*. Bogotá: IEPRI Universidad Nacional de Colombia, 490 pp.

Edwin Cruz Rodríguez¹

En esta obra la profesora Julie Massal, doctora en ciencia política por la Universidad Aix Marseille III e investigadora del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, presenta una síntesis de varios años de investigaciones sobre los movimientos sociales. Su punto de partida es una insatisfacción con ciertos sesgos de los marcos teóricos dominantes, enfocados en especial en casos occidentales caracterizados como regímenes formalmente democráticos y cuyas categorías han sido cuestionadas por las movilizaciones mundiales desde 2011.

Las cuidadosas reflexiones exploratorias de la profesora Massal, organizadas en tres grandes partes, examinan en una perspectiva comparativa, y a partir de estudios de caso intercontinentales, los cambios en las dinámicas de movilización y sus impactos desde los años novena. También sugieren enfoques y problemas de investigación sobre las movilizaciones contemporáneas.

En la primera parte realiza una contextualización de la acción colectiva a escala global, regional y nacional, que resalta el cambio de rol del Estado, la reestructuración de las relaciones de poder y la emergencia de nuevos actores –como la denominada “sociedad civil global”– con roles ambivalentes en las relaciones internacionales. En este contexto destaca la tendencia creciente entre los movimientos sociales a recurrir al ámbito de lo transnacional y, a nivel nacional, las complejas tensiones que acarrearon en América Latina los procesos simultáneos de democratización de los regímenes políticos, acompañada de reformas a los sistemas electorales, implementación de mecanismos de participación y ampliación de los derechos ciudadanos, y de reforma neoliberal del Estado, que limita la capacidad para garantizar esos derechos y conseguir por esa vía legitimidad.

¹ Polítólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: ecruzr@unal.edu.co

En la segunda parte examina la experiencia de los movimientos sociales, campesinos e indígenas en Bolivia y Ecuador, entre 1990 y 2010. La profesora Massal analiza fenómenos que influyen en los procesos de movilización, particularmente los cambios en los patrones de identificación, que transitan desde la identidad de clase, complementada o sustituida por otro tipo de identificaciones, étnicas, religiosas, culturales, de sexo-género, que cuestionan las formas de pertenencia a la comunidad nacional. Para la autora, los procesos de transición a la democracia y reforma estatal forjaron una estructura de oportunidad política más favorable a las identidades étnicas que a las de clase, en un contexto internacional propicio, caracterizado por el fin de la Guerra Fría y la emergencia de una agenda internacional benévolas con esas identidades, y de cambio en los discursos y repertorios de acción que en general van abandonando el horizonte revolucionario.

Con este telón de fondo nos ofrece un estudio del proceso político seguido por algunas organizaciones de los movimientos campesinos e indígenas bolivianos, principalmente el Movimiento Al Socialismo Instrumento por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP). Se trata de una reconstrucción, con un importante nivel de detalle, del devenir de los actores articulados en esta plataforma hasta el triunfo electoral de Evo Morales en diciembre de 2005, las características de su gobierno, los avances del proceso constitucional y sus problemas, y las tensiones entre el gobierno del MAS y parte de sus bases indígenas. Si bien el análisis es rico en matices y resalta las tensiones y la diversidad de apuestas entre los actores sociales y étnicos, tal vez pasa por alto la experiencia organizativa y política que el movimiento cocalero hereda del sindicalismo minero. Fueron trabajadores mineros desempleados los que migraron a las zonas cocaleras, luego de la imposición de las políticas neoliberales con el famoso Decreto Supremo 21.060 de 1985, llevando consigo una importante tradición de lucha sin la cual difícilmente puede comprenderse su desarrollo político posterior.

Los procesos de los movimientos sociales e indígenas en Ecuador se examinan en dos fases: el auge, entre 1996 y 2000, y el declive luego del golpe de Estado del 21 de enero de ese último año y, sobre todo, luego de la participación del movimiento indígena en el gobierno de Lucio Gutiérrez (2003). El declive, que en buena medida se explica por los desacuerdos en el interior del movimiento indígena, agravados con su paso por el gobierno, se manifiesta en su notable ausencia en la “Rebelión de los forajidos” (abril de 2005) que dio al traste con el gobierno de Gutiérrez pero que, a diferencia de lo sucedido anteriormente con Bucaram (1996) y

Mahuad (2000), no fue agenciada por el movimiento indígena sino principalmente por las clases medias de Quito descontentas con la corrupción. Para la autora, el golpe de Estado del 21 de enero de 2000, en el que participaron indígenas y militares, ahondó la dinámica de ruptura entre el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Massal, p. 215); pero queda por explicar cómo es que este partido se opone al golpe de Estado en el que participa la CONAIE con sectores militares y dos años después decide apoyar el partido del ex coronel Lucio Gutiérrez y formar parte de su gobierno (Massal, p. 216).

Aunque al final de cada uno de estos estudios de caso se formulan algunas reflexiones comparativas sobre la relación entre movimientos sociales y democratización, quizás el amplio conocimiento y las concienzudas interpretaciones de los acontecimientos hubiesen podido potenciar una comparación más sistemática.

Finalmente, la tercera parte presenta una reflexión de corte teórico, pero apoyada en un estudio comparado de las revueltas árabes de 2011, sobre el rol de las emociones en la movilización social. Con el fin de sugerir la necesidad de una renovación teórica y metodológica en los estudios sobre movilización, la autora realiza un recorrido por los enfoques dominantes (acción racional, enfoques estructuralistas, paradigma de la movilización de recursos, teorías de los marcos), destacando aquellos que incluyeron una preocupación por las emociones (psicología de las masas, teorías de la frustración-agresión). Luego reconstruye críticamente el “paradigma emocional” desarrollado por James Jaspers y sus colaboradores en la última década. Tal teoría enfatiza el estudio de lo microsocial y, entre otras cosas, presenta una tipología de las distintas emociones que propende por el desarrollo de estudios empíricos. Por último, se propone un estudio exploratorio de las revueltas árabes, principalmente de los casos de Túnez y Egipto, que empieza por una crítica a los lugares comunes sobre estas acciones: las explicaciones basadas en la “frustración relativa”, las que sobrevaloran la influencia de las tecnologías de comunicación e información y las que se basan en prejuicios esencialistas. Si bien a lo largo del estudio se alude al rol de las emociones, el eje de reflexión no está centrado en dicho problema, sino más bien en los contextos políticos y socioeconómicos de las revueltas y las perspectivas con que se han visto.

Como la profesora Massal recalca en varios momentos, su intención no es formular hipótesis cerradas, sino un conjunto de reflexiones ex-

ploratorias sobre los retos teóricos y metodológicos que la acción colectiva contemporánea plantea. Por esta razón, más que en una interpretación, la riqueza de la obra radica en la multiplicidad de miradas, matices y preguntas que deja formuladas. Por ejemplo, insiste en la necesidad de avanzar en una discusión sobre los régimenes democráticos y su influjo sobre las dinámicas de movilización que vaya más allá de las distinciones entre democracias y autoritarismos propios de la “transitología”, de pensar la acción colectiva desde los contextos globales pero volviendo también sobre estudios empíricos microsociológicos capaces de explicar las motivaciones de la participación, y de cuestionar las perspectivas racionalistas de los enfoques dominantes en Occidente, para examinar el rol de lo emocional, entre muchas otras cosas. Con todo, existen algunos aspectos que merecen ser problematizados. Tal vez en aras de enfatizar la pertinencia del enfoque emocional se desconocen aportes importantes de los enfoques dominantes, principalmente del basado en “los procesos políticos”.

Primero, hay una crítica al concepto de “estructura de oportunidad política” según la cual “al estar inicialmente centrada en países de régimen democrático, la teoría asume muchos de los planteamientos como válidos para todos los régimenes, sin realizar una reflexión del todo explícita sobre esta variable” (Massal, p. 292). Así, omite estudios clásicos de esta corriente que analizaron precisamente el papel de la movilización social y las estructuras de oportunidad en la caída de los totalitarismos de Europa oriental hacia 1989, examinando de cerca las particularidades de los régimenes autoritarios (McAdam, McCarthy y Zald Mayer, 1999). Segundo, resulta problemático afirmar que esa teoría defiende que “la democracia corresponde con un nivel menor de represión (o el régimen autoritario con un nivel mayor)” (Massal, p. 293). Por una parte, el nivel de represión no ha sido una variable clave en la definición del tipo de régimen, hay democracias más represivas que los mismos autoritarismos. Por otra, autores emblemáticos de esa perspectiva, como Sidney Tarrow, han llegado a afirmar que si bien comúnmente se cree que los régimenes autoritarios reprimen la movilización mientras los democráticos la facilitan,

[E]xisten aspectos de los estados represivos que fomentan la acción colectiva y características de los representativos que privan a los movimientos de su aguijón. Es mejor considerar la represión y la facilitación como dos continuos distintos que como los opuestos polares característicos de tipos diferentes de estados. (Tarrow, 1997, p. 167)

En otras palabras, tanto los regímenes democráticos como los autoritarios utilizan la represión, brindan oportunidades e imponen restricciones a la acción colectiva. Finalmente, la profesora Massal critica dicho enfoque porque “aún predomina una visión bastante determinista y estructuralista de lo que genera la acción” (p. 296). No obstante, el clásico libro de Tarrow y la compilación antes citada son claros en tomar la estructura de oportunidad política (EOP), junto con las estructuras de movilización y los marcos de acción colectiva, como “macrovariables” que interactúan para explicar las dinámicas de la acción colectiva. Es decir, el enfoque del proceso político no supone que la EOP por sí sola tenga capacidad explicativa. Además, incluso la definición de oportunidad política de Tarrow hace énfasis en la interacción entre sujeto y estructura cuando define las oportunidades como “señales continuas –aunque no necesariamente permanentes, formales o a nivel nacional– percibidas por los agentes sociales o políticos que les animan o desaniman a utilizar los recursos con los que cuentan para crear movimientos sociales” (1999, p. 89); ello quiere decir que no existe una oportunidad política objetiva al margen de los procesos de percepción y construcción de sentido agenciados por los actores.

Aunque la profesora Massal formula importantes críticas y limitaciones del enfoque emocional, quedan sin responder varios problemas, ya presentes en perspectivas como las teorías de la frustración-agresión. Esa perspectiva explicaba la acción colectiva de forma tautológica: era la manifestación de algún tipo de frustración, pero tal frustración solo podía constatarse porque existía acción colectiva: una explicaba la otra y viceversa. Eso mismo puede pasar con el enfoque emocional; sabemos que hay emociones porque hay acción colectiva y la acción colectiva en buena medida se explica por emociones. Por otro lado, el enfoque emocional puede aportar a la comprensión de los procesos de enrolamiento, mantenimiento y declive del compromiso individual con la acción colectiva, como manifiesta la autora. No obstante, aunque resalta los procesos no racionales que están en la raíz de la acción colectiva y en este sentido funciona como una crítica a los enfoques racionalistas (Massal, p. 307), no es suficiente para ir más allá de la dicotomía cartesiana entre lo “cognitivo” y lo emocional. Quizás esa dicotomía, al igual que el hiato en que insiste la profesora Massal entre lo individual y lo colectivo, se encuentran mejor problematizados en ciertos enfoques analíticos latinoamericanos, notoriamente ausentes en el libro, como los de Raúl Zibechi (2006) o Pablo Mamani (2010), entre otros.

Al final de su obra, la profesora reitera que su esfuerzo es exploratorio y deliberadamente inacabado, una invitación a pensar la movilización social y formular preguntas y senderos para la investigación. Así pues, tanto los cuestionamientos que hace explícitos en su texto, como los problemas que es capaz de suscitar constituyen una buena señal del grado en que consigue realizar su objetivo.

Referencias

- Mamani, P. (2010). *El rugir de las multitudes. Microgobiernos barriales*. La paz: La mirada Salvaje; Willka.
- McAdam D., McCarthy J. y Zald Mayer N. (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*. Madrid: Itsmo.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- Tarrow S. (1999). Estado y oportunidades: la estructuración política de los movimientos sociales. En D. McAdam, J. McCarthy y Mayer Zald (Eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales* (pp. 71-99). Madrid: Istmo.
- Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Ciencia Política.

Directrices para la presentación de manuscritos

La revista *Ciencia Política* es una publicación semestral que recibe de manera permanente artículos inéditos relevantes en las áreas de la Ciencia Política. Para postular un artículo a la revista se deben tener en cuenta los siguientes criterios:

Criterios formales

El documento debe presentarse en formato Word y la extensión no debe superar 12.000 palabras, debe estar fuente Times New Roman, tamaño 12 alineado a la izquierda. En la primera página debe consignarse el título de artículo en español (o idioma original) y en inglés, nombres completos de los autores del texto, filiación institucional más reciente, correo electrónico (preferiblemente institucional), resumen que no supere 150 palabras, *abstract* de la misma extensión, palabras clave y *keywords* (máximo 7).

** Recomendamos que las palabras claves no estén incluidas en el título del artículo y que hagan parte del Tesauro de la Unesco.

Las notas al pie página deben reducirse al mínimo: sólo se usan en el caso de complementar información, explicar brevemente una idea o comentar una idea al margen.

Es fundamental que todas las referencias bibliográficas estén en el cuerpo del texto y consignadas en la lista bibliográfica final de acuerdo con el sistema de citación *American Psychological Association* (APA) sexta edición. En lo que sigue, daremos ejemplos de las citas más comúnmente empleadas, para información adicional debe consultarse el Manual de citación mencionado.

Criterios de citación

Citas en el cuerpo del texto

Seguimos el sistema de citación parentético de Autor-Año del manual APA. Las citas nunca deben estar en los pies de páginas, así sean referencias indirectas, y deben ubicarse convenientemente.

Cuando las citas superan las 40 palabras, se separan en un párrafo aparte, se pone una sangría de 1 pulgada y se reduce un punto el tamaño de la letra. En estas citas no se usan comillas y no se ponen en cursivas, a menos que la cita esté en otro idioma. La puntuación original de la cita se ubica antes del paréntesis.

Ejemplo:

Inversamente si los judíos mismos deben devenir-judío, las mujeres devenir-mujeres, los niños devenir-niños, los negros devenir-negro, es en la medida donde sólo la minoría puede

ser de médium activo para el devenir, pero en condiciones tales que ella cesa a su vez de ser un conjunto definible en relación con la mayoría. (Deleuze y Guattari, 1980, p. 357)

Citas indirectas

Debe tenerse en cuenta que las citas indirectas siempre deben estar referenciadas en el cuerpo del texto. Siguiendo el Manual, no se utilizan las abreviaturas *ibíd.*, *id.*, *cf.*, *cit. en.*, *op. cit.*, entre otras.

Para las paráfrasis debe ponerse la palabra “véase” seguido del apellido, el año y, si se quiere, las páginas.

Ejemplo:

El primero proviene de su relación con autores como Schopenhauer, Nietzsche y Freud, pensadores que efectivamente leyó (Véase González, 2014, pp. 64 y 99-100)

Un trabajo de un autor

Se pone el apellido del autor, el año de publicación entre comas y el número de página en el que se encuentra la referencia precedido de la abreviatura “p.” o “pp.” (en plural). Toda la información debe ir entre paréntesis.

Ejemplo:

(Capote, 2007, p. 328)

Un trabajo de dos autores

Se pone el apellido de los dos autores en el orden original de la fuente y se unen con una “y”. La revista no usa el símbolo “&” en ningún caso, pues en español la conjunción correcta es “y”.

Ejemplo:

(Deleuze y Guattari, 1980, p. 357)

Un trabajo de múltiples autores

Cuando el trabajo citado tiene de tres a cuatro autores, en la primera aparición en el texto se incluyen todos los nombres de todos:

Ejemplo:

En su estudio, Hernández, Rodríguez y Pineda, establecen las diferencias conceptuales...
(Hernández et al., 1997, pp.77-78)

Si el texto tiene más de cinco autores, desde la primera mención se pone el apellido del primer autor seguido de la abreviatura “et al.”

Varias obras en un paréntesis

Cuando en un mismo paréntesis aparecen varios trabajos citados, se separan por punto y coma y se ordenan alfabéticamente según el apellido del primer autor de cada trabajo:

(Balibar, 1995; Deleuze, 1969; Rocha, 1987)

Citas secundarias

Debe ubicarse entre paréntesis el texto de dónde se tomó la cita y agregar la frase “como se citó en”.

Ejemplo:

Según Monclús, Freire muestra con fuerza su militancia [...] (Monclús, como se citó en Mariño, 1996, p. 11)

Trabajos sin autor

Debe ubicarse en el paréntesis las primeras o suficientes palabras que aclaren el nombre del artículo entre comillas, seguido del año de publicación de la noticia.

Ejemplo:

Si hay un tema que los opositores al proceso de paz de La Habana han convertido en uno de los tantos caballos de batalla para arreciar en sus críticas, es el del reclutamiento de niños por parte de las Farc. (“Así fue la entrega”, 2016)

Lista de referencias

La última sección del documento debe titularse “Referencias”. Allí deben consignarse todas las fuentes citadas en el cuerpo del texto, si una obra no ha sido citada textualmente, no debe estar en las referencias. Es importante tener en cuenta que las referencias deben estar ordenadas alfabéticamente, cuando haya más de una obra del mismo autor, debe organizarse desde la más antigua a la más reciente; debe ponerse en todos los casos el apellido del autor; si hay más de un texto del mismo autor con el mismo año, debe agregarse a, b, c, etc. al año de publicación.

Ejemplos de referencias comunes:

Libro

Formato: Apellido, A. (Año). *Título del libro*. Ciudad: Editorial.

Ejemplo: Agamben, G. (2006). *La comunidad que viene*. Madrid: Pre-textos.

Capítulo de libro

Formato: Apellido, A. (Año). Título del cap. o sec. En *Título de la fuente* (pp. Intervalo del capítulo). Ciudad: Editorial.

Ejemplo: Foucault, M. (2007). ¿Qué es la crítica? En *Sobre la Ilustración* (pp. 3-52). Madrid: Tecnos.

Con compilador o editor

Formato: Apellido, A. (Año). Título del cap. o sec. En A. Apellido del compilador (Comp.), *Título de la fuente* (pp. Intervalo del cap. o sec.). Ciudad: Editorial.

Ejemplo: Pecheny, M. (2010). Political Agents or Vulnerable Victims? Framing Sexual Rights as Sexual Health in Argentina. En P. Aggleton y R. Parker (Eds.), *Handbook of sexuality, health and rights* (pp. 359-369) New York: Routledge.

** Para trabajos con compilador o editor, se usa el mismo formato, solo cambia la abreviatura.

Artículo de revista

Formato: Apellido, A. (Año). Título del artículo. Nombre de la revista, *volumen*(número), páginas citadas.

Ejemplo: Prohl, S. y Schneider, F. (2009). Does Descentralization Reduce Government Size? A Quantitative Study of the Descentralization Hypotesis. *Public Finance Review*, 37(6), 639-664.

** No se ponen comillas en el título del artículo.

Noticias de diarios

Formato: Apellido, A. (mes día, año). Título de la noticia. Nombre del diario, Páginas.

Ejemplo: Gardeazábal, J. (septiembre 12, 2001). Miedo, la cuota del patriotismo. *El Espectador*, pp. B3-B4.

** Si la noticia no tiene autor, se pone solo el título de la noticia, seguido de la misma información.

Fuentes electrónicas

Es importante incluir la mayor cantidad de información posible (autores del texto, páginas, título de la publicación o de la fuente, volúmenes y números, editorial, ciudad, y el link correctamente referenciado).

No se incluye la fecha de recuperación a menos que el documento haya sido consultado mucho tiempo atrás de la elaboración del texto.

En lo que sigue, mostraremos algunos ejemplos de este tipo de documentos.

Artículo electrónico

Formato: Apellido, A. (Año). Título del artículo. Fuente electrónica. Recuperado de <http://www.aquivaellink.com>

Ejemplo: Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la propuesta de construcción de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En: ACSUR-Las Segovias (Ed.), Asociación para la Cooperación con el Sur. Recuperado de <http://www.acsur.org/Feminismos-diversos-el-feminismo>

Noticia publicada en un medio electrónico y sin autor

Formato: Título completo de la noticia. (mes, año). Fuente electrónica. Recuperado de <http://www.aquivaellink.com>

Ejemplo: Lilian Soto a favor del aborto y el matrimonio igualitario en Paraguay. (abril/mayo, 2013). Última hora. Recuperado de <http://www.ultimahora.com/lilian-soto-favor-del-aborto-y-el-matrimonio-igualitario-paraguay-n612223.html>

** Cuando las referencias no tienen fecha, se ubica en el paréntesis "s.f".

Documento con autor corporativo

Formato: Nombre de la institución. (Año). Título del documento. Recuperado de <http://www.enlace.com>

Ejemplo: Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los derechos de la mujer, CLADEM Paraguay. (2008). Contexto Nacional. Recuperado de <http://www.cladem.org/america-y-el-caribe/70-cladem-paraguay>

Informes

Formato: Apellido, A. (Año). Título (Informe de...). Ciudad: Institución.

Ejemplo: Isagen S.A.E.S.P. (2009). Informe de gestión ambiental (Informe de gestión ambiental).

Bogotá: Isagen S.A E.S.P. Recuperado de: https://www.isagen.com.co/comunicados/Resumen_Informe__Ambiental.pdf

Conferencias

Formato: Apellido, A. (mes, año). Título. Conferencia presentada en Nombre del evento, Institución, País, Ciudad.

Ejemplo: Bareiro, L. y Echauri, C. (junio, 2009). Mecanismos para el cambio político. Sistemas electorales y representación política de las mujeres. Documento de Trabajo presentado en el Encuentro de Mujeres parlamentarias de América Latina y el Caribe, España, Madrid.

Tesis no publicadas

Formato: Apellido, A. (Año). Título (Tesis de...). Nombre de la universidad, ciudad, país.

Ejemplo: Aureano, G. (1998). La construction politique du toxicomane dans l'argentine post-autoritaire. Un cas de citoyenneté à basse intensité. (Tesis de Doctorado). Université de Montréal, Montreal, Canada.

Leyes, decretos y estatutos

La citación de estos documentos depende en gran medida del país del que proviene. Sin embargo, en general es importante establecer con claridad el número de la ley, el año y su nombre, para evitar confusiones.

Normalmente la revista emplea este formato para leyes:

Formato: Ley 111.111. Nombre de la Ley (día, mes, año).

Ejemplo: Ley 26.586. Programa Nacional de Educación y Prevención sobre las Adicciones y el Consumo Problemático de Drogas (29 de diciembre, 2009).

Formato para Decretos: Decreto 222/Año, Título (día, mes, año).

Ejemplo: Decreto 101/2001, Sobre prevención de la drogadicción y lucha contra el narcotráfico (25 de enero, 2001).

Preparación de Recensiones

Las Reseñas y los Diálogos no deben superar las 5000 palabras, debe estar en fuente Times New Roman, tamaño 12 a espacio sencillo. El título del texto reseñado debe ser el título de la reseña, allí debe consignarse toda la información editorial: autores del texto, título, ciudad, casa editorial y el número de páginas totales. Los autores deben consignar su nombre completo, correo institucional y filiación institucional reciente en un pie de página anclado a su nombre.

Las Traducciones deben tener la autorización del autor del texto original o de la casa editorial. Esta autorización se debe hacer explícita, pues se publicará en un pie de página de la traducción. También deben contar con los datos del autor ya mencionados.

Las Discusiones, no deben exceder las 8.000 palabras y deben tener las características de un artículo corto. Se exigen los mismos datos mencionados.

Remisión de artículos y otros textos para publicación:

Todos los manuscritos serán recibidos al correo recipo@gmail.com o nuestra página de internet <http://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol> siguiendo las instrucciones de envío.

CienciaPolítica.

Ética y política editorial

Responsabilidades del autor o autora

La presentación de manuscritos por parte de autores y autoras debe corresponder a los criterios técnicos y editoriales especificados por la revista *Ciencia Política* en las Directrices para autores. Las mismas pueden consultarse en el enlace <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/about/submissions#authorGuidelines> y en la versión impresa de la revista.

Si bien los equipos editoriales aprueban los artículos con base en criterios de calidad, rigurosidad investigativa y teniendo en cuenta la evaluación realizada por pares, los autores son los responsables de las ideas allí expresadas, así como de la idoneidad ética del artículo.

Los autores tienen que hacer explícito que el texto es de su autoría y que en el mismo se respetan los derechos de propiedad intelectual de terceros. Si se utiliza material que no sea de propiedad de los autores, es responsabilidad de los mismos asegurarse de tener las autorizaciones para el uso, reproducción y publicación de cuadros, gráficas, mapas, diagramas, fotografías, etc.

Con la presentación de manuscritos a la revista *Ciencia Política*, los autores y autoras aceptan someter sus textos a las evaluaciones de pares externos y se comprometen a tener en cuenta las observaciones de los evaluadores, así como las del Comité Editorial, para la realización de los ajustes solicitados. Estas modificaciones y correcciones al manuscrito deberán ser realizadas por el autor en el plazo que le sea indicado por el editor de la revista. Luego que la revista reciba el artículo modificado, se le informará al autor acerca de su completa aprobación.

Cuando los textos sometidos a consideración de la revista no sean aceptados para publicación, el equipo editorial debe informar al autor o autora de la decisión, y debe presentar los argumentos que la respaldan.

Durante el proceso de edición, los autores podrán ser consultados por los editores para resolver las inquietudes existentes. Toda comunicación entre autores y autoras y el equipo editorial de la revista será tramitada vía correo electrónico.

El Comité editorial se reserva la última palabra sobre la publicación de los artículos y el número en el cual se publicarán. Esa fecha se cumplirá siempre y cuando el autor haga llegar toda la documentación que le es solicitada en el plazo indicado. La revista se reserva el derecho de hacer correcciones menores de estilo.

Los autores de los textos aceptados autorizan, mediante la firma del documento “Licencia de Propiedad Intelectual”, la utilización de los derechos patrimoniales de autor (reproducción, comunicación pública, transformación y distribución) a la Universidad Nacional de Colombia, para incluir el texto en la revista (versión impresa y versión electrónica). En este mismo documento los autores confirman que el texto es de su autoría, que se respetan los

derechos de propiedad intelectual de terceros, que el texto es inédito y que no fue puesto a consideración de otro Comité Editorial durante el tiempo de evaluación en *Ciencia Política*.

Responsabilidades de los pares académicos evaluadores

Después de la recepción de un artículo, el Equipo Editorial evalúa si cumple con los requisitos básicos exigidos por la revista. Después de esta primera revisión, los artículos son enviados al Comité Editorial para que de ellos se emitan conceptos que dictaminen la pertinencia o no de su publicación. Si los textos son rechazados, los mismos serán archivados y la decisión será notificada al autor o autora. En caso de ser aprobados, los textos serán enviados a revisión por partes de dos pares académicos externos a la publicación. Los resultados de este proceso serán comunicados de manera permanente al autor o autora.

La revisión a cargo de pares externos se realiza bajo la modalidad del doble ciego, es decir, anonimato, y se busca que las personas a cargo de ella no tengan conflictos de interés con las temáticas sobre las que deben conceptualizar. Ante cualquier duda se procederá a un remplazo del evaluador.

La revista cuenta con un formato de evaluación, el cual contiene criterios seleccionados para la evaluación de los artículos de acuerdo a su calidad académica, pertinencia, rigurosidad en la investigación y aportes al campo de estudio.

Responsabilidades Editoriales

El Equipo Editorial, junto al Comité Editorial de la publicación, son los encargados de definir las políticas editoriales de la revista, las cuales deben ajustarse a los criterios internacionales para el reconocimiento e indexación de publicaciones científicas y a aquellos que permitirán posicionarla como una publicación de alta importancia académica.

La revista se compromete a publicar correcciones, aclaraciones, rectificaciones y dar justificaciones cuando la situación lo amerite.

El Equipo Editorial de la revista es responsable del proceso de todos los artículos que se postulan a la revista, y debe desarrollar mecanismos de confidencialidad mientras se desarrolla el proceso de evaluación por pares hasta su publicación o rechazo.

Cualquier tipo de queja o reclamo pueden ser presentados ante el Equipo o el Comité editoriales de la revista. La publicación se compromete a responder las inquietudes de manera oportuna y celera, y en caso de que el reclamo lo amerite, debe asegurarse de que se lleve a cabo la adecuada investigación tendiente a la resolución del problema.

Cuando se reconozca falta de exactitud en un contenido publicado, se consultará al Comité Editorial, y se harán las correcciones y/o aclaraciones en la página Web de la revista.

Tan pronto un número de la revista salga publicado el Equipo Editorial tiene la responsabilidad de su difusión y distribución a los autores y autoras y a las entidades con las que se hayan establecido acuerdos de intercambio, así como a los repositorios y sistemas de indexación nacionales e internacionales.

