



IBER  **AMÉRICA SOCIAL**
revista-red de estudios sociales

Estado y movimientos sociales:
de la crisis europea al despegue latinoamericano



Año I, N°1

5-12-2013

Revista semestral

ISSN 2341-0485





Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales

Año I No. 1 / publicación semestral / Noviembre 2013.

Red de colaboradores

Consejo Editorial

Jose María Barroso Tristán [Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Carlos Benítez Trinidad [Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Fernando Gómez Pérez [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Salvador Padilla Villanueva [Universidad Externado, Bogotá, Colombia], Laura Sampietro [Universidad Externado, Bogotá, Colombia], Cristina Scuderi [Universidade Pedagogica, Maxixe, Mozambique].

Columnistas

Jesús Carrillo [Universidad Externado, Bogotá, Colombia], Carlos Escaño [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Dante Galeffi [Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Dr. Peter McLaren [Docente en la Universidad Chapman, Orange, Estados Unidos], José González Monteagudo [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Noelia Melero Aguilar [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Eduardo Oliveira [Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Claudia Eugenia Toca Torres [Universidad Externado, Bogotá, Colombia], Rocío Valderrama [Universidad de Sevilla, Sevilla, España].

Comité científico

Jose I. Bozano Herrero [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Daniel Calvo Sánchez [Universidad Central de Costa Rica, San José, Costa Rica], Diogo Campos da Silva [Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Kenneth Carpio Brenes [Universidad Central de Costa Rica, San José, Costa Rica], Mariel Cisneros López [Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Julián Córdoba Toro [Universidad de Cádiz, Cádiz, España], Fernando Crevillén Lomas [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Karina Felix Cruz [Universidad Pedagógica Nacional, Ciudad de México, México], Edgardo García Chaves [Universidad Nacional de Costa Rica, San José, Costa Rica], Ana Martínez García [Universidad de Cádiz, Cádiz, España], Boris Ramírez Guzmán [Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Daniel Alonso Ramos [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Ocliver Rojas Gómez [Universidad Central de Costa Rica, San José, Costa Rica], Antonio Sánchez Gavilán [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Alejandra Flores [Universidad de Cádiz, Cádiz, España], José Manuel Velásquez [Universidad Externado, Bogotá, Colombia].

Revisor artístico

Enrique Toscano Benítez [España].

Logotipo y nameplate

Fabiana Pedalino [Italia].

Traducciones

Natalia Peribáñez Holub [Argentina], María José Vecino Puerto [España].

Priscila Oliveira Silva [Brasil].

Maquetación

Adrián Figueroa [México], Jose María Barroso Tristán [España].

Explora el universo de Iberoamérica Social

www.iberoamericasocial.com

Únete a la red

admin@iberoamericasocial.com

Organización editora:

Asociación Reconocer, Sevilla, España.

La reproducción del contenido es permitida sin necesidad previa de consulta siempre y cuando se mencione la fuente, la autoría y cumpla con los objetivos e ideales de Iberoamérica Social.

El posicionamiento de los autores no es la de Iberoamérica Social, por lo que el autor asume toda responsabilidad de sus escritos.

ÍNDICE

Editorial	5-7
Entrevistas	
• Apuntes para entender (y solucionar) la crisis neoliberal. <i>Entrevista con Juan Carlos Monedero.</i>	8-12
• La rebelión campesina. <i>Entrevista con la Asociación Nacional de Zonas de Reservas Campesinas (ANZORC).</i>	13-16
Nuestros columnistas	
• Una Escena Americana. / An American Scene. Por <i>Peter McLaren</i> (Chapman University).	18-21
• Poder, Contrapoder, Red y movimiento común. Por <i>Carlos Escaño</i> (Universidad de Sevilla).	22-24
• El Ocaso de la Ilusión Tecnocrática. Por <i>Jesús Carrillo</i> (Universidad Externado de Colombia).	25-27
• Elaboración de Diagnóstico participativo desde un enfoque de educación, desarrollo y cultura. Por <i>Rocío Valderrama</i> (Universidad de Sevilla).	28-31
• El Movimiento Campesino Colombiano desde la Teoría. Por <i>Claudia Eugenia Toca Torres</i> (Universidad Externado de Colombia).	32-34
• Avances en los derechos de la Mujer y Avances en el Contexto Latinoamericano. Por <i>Noelia Melero</i> (Universidad de Sevilla).	35-36
Artículos de investigación sobre la temática principal	
• Un Globo Sonda: Ideas Filosóficas, Latinoamericanas y Caribeñas, para la Situación Española (y de la Europa del Sur) actual. De <i>Diego Morollón Del Río</i> (Universidad Nacional Autónoma de México).	38-51
• La reinención del Estado como movimiento social; un itinerario desde el Sur. De <i>Miguel Mandujano Estrada</i> (Universidad de Barcelona).	52-67
• ZEITGEIST: Cultura de la memoria y coyuntura política en Colombia. De <i>Marcela Villa</i> (Universidad de los Andes).	68-75
Artículos de investigación sobre temática libre	
• Algo más que gitanos. El juego de las identificaciones étnicas en Jerez de la Frontera. De <i>Javier J. Royo</i> (Universidad de Sevilla).	77-91
• Anomia, cuestión delictual y uso de armas letales en la ciudad de Santa Fe desde una lectura a Durkheim y Merton. De <i>Gastón Germán Caglia</i> (Universidad Nacional del Litoral).	92- 109
Reseñas	
• El origen del mundo. Ciencia y ficción de la vagina, de Jelto Drenth. De <i>Gabriela Puente</i> (Universidad de Buenos Aires).	110-112
• Multitud: guerra y democracia en la era del imperio, de Michael Hardt y Antonio Negri. De <i>Francisco Salinas Lemus</i> (Universidad Diego Portales).	113-116
Fotografía	
• El espectáculo de la Independencia. Por <i>Sebastián Peña.</i>	117
Call For Papers	118

Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales

No es una revista académica más, es también una red de creadores y difusores de conocimiento en el campo de los estudios sociales. Una red transoceánica que conecta un mundo relacionado pero que a su vez como diría Eduardo Galeano: “está preñado de munditos”.

La idea era la de crear una revista, así de simple. Crear nuestro propio proyecto de revista académica digital como tantas hay, pero intentando ofrecer no solo calidad y rigurosidad, sino también frescura y continua actualización. Para ello apuntamos en nuestra pequeña libreta, con la Bahía de Todos los Santos ofreciéndonos un explosivo atardecer, un esquema de cómo queríamos que fuera la revista. Un consejo editorial compuesto por un grupo reducido de investigadores jóvenes de diferentes países iberoamericanos que trabajasen de forma assemblearia y totalmente horizontal, para evitar tiranías y despotismos. Un cuerpo de revisores que siguiera la misma lógica y otro de columnistas fijos que fueran reputados y con amplia experiencia.

El proyecto iba cogiendo forma, pero mientras seguíamos organizándonos las ideas nos empezaron a llover regándonos de inspiración. Queríamos usar las redes sociales como fuerza motriz de esa dinámica constante que queríamos aplicar. Entonces buscando un nombre para el proyecto caímos en la cuenta ¿Por qué no crear

también una red, donde los componentes puedan crear, compartir y discutir sobre los temas expuestos?

A partir de ahí fuimos creando las herramientas necesarias, de un grupo privado de Facebook pasamos a tener una herramienta *moodle* con foro, *chat* y anuncios privados donde hemos dado vida a esta criatura que en menos de seis meses ya se nos está empezando, felizmente, a escapar de las manos. El mayor ejemplo es este primer número que aquí se presenta.

En Iberoamérica Social tenemos como objetivos y finalidades una serie de propuestas que pueden parecer obvias para un proyecto de estas características pero que tristemente casi siempre se pierden en la neutralidad y frialdad académica. A su vez, para otros profesionales y viajeros más experimentados les puede parecer inocente e iluso. Palabras tales como descentralización del conocimiento, respeto por culturas siempre consideradas periféricas, socialización epistemológica, investigadores nóveles, público plural, ciencia humana

respetuosa y responsable, justicia social a través del conocimiento, cultura para todos y por supuesto inter y transdisciplinaria. . . . Inundan nuestro horizonte e imaginario.

Para cumplir con la parte más académica y rigurosa estamos publicando esta revista digital en PDF que cada semestre girará en torno a un tema planteado previamente. Aparte de otros componentes que componen generalmente una revista de tal índole como artículos libres, reseñas, experiencias y proyectos de investigación, metodologías, etc. Aparte de dar espacio en la misma publicación a pequeños aportes de literatura creativa, ilustraciones y fotografías acordes al tema propuesto para el número.

El material publicado no será olvidado simplemente en la web a espera de que un investigador interesado lo descubra cual tesoro. Nuestro amplio equipo se va a encargar de darle salida a través de redes sociales, blogs ajenos sensibles a la información tratada en la publicación, portales de información, organizaciones e instituciones, etc. La idea es dar la mayor difusión a esa producción que el Consejo Editorial de Iberoamérica Social cree que es un bien precioso para la sociedad y que no debe acumularse en los millones de archivos que ya inundan la web.

La parte más informal y activa es nuestra galaxia de blogs, donde nosotros mismos (el consejo editorial), nuestros columnistas y revisores, publican periódica-

mente entradas con opiniones, reflexiones o hechos interesantes que puedan generar debate. Es lo que mantiene “viva” nuestra red y está teniendo un éxito inesperado. La última parte que conforma la red y el proyecto en sí, es la de crear un extenso tejido de colaboración con otros proyectos, publicaciones, instituciones, organizaciones, etc. Con los mismos ideales y con propuestas parecidas de ámbitos cercanos. Crear eventos, publicaciones, referencias así como todo lo que se vaya ideando junto con estos otros proyectos. Siempre con los objetivos anteriormente descritos.

Por tanto el nuestro es un proyecto creado e ideado para que esté en constante expansión y que un día trascienda las fronteras originalmente marcadas y pueda ser global. Lo local en lo global, la diferencia en la igualdad.

El tema de este primer número es *Estado y movimientos sociales: de la crisis europea al despegue latinoamericano*. Elegimos este tema por la actualidad que representa en ambas orillas del Atlántico. La historia no ha sido ajena nunca a los movimientos sociales que luchaban por un futuro mejor, de mejorar el estado y sus instituciones. Lo que hoy nos sorprende y queremos recalcar en este número es esa comparativa transatlántica de estadios sociales. En Europa resurge con fuerza los movimientos sociales que rellenan los huecos que los estados creen sacrificables según la lógica neoliberal capitalista. Esto está ocurriendo especialmente en los países más castigados por la crisis. En España el caso

más sonado es el PAH (Plataforma Antidesahucios) cuya misión es impedir el desahucio que sufren miles de familias cada año por la imposibilidad de pagar las hipotecas. Casas que después de desalojadas hibernan sin habitantes durante años mientras familias enteras viven en la calle. La mayoría de estas familias desalojadas lo son por cláusulas e hipotecas basura fruto de la época de “vacas gordas” en España. Actualmente el 20% de las casas en España están vacías, 3,4 millones (según cifras del INE). Otros movimientos sociales potentes se circunscriben a la educación y la sanidad, como son la Marea Verde y la Marea Blanca respectivamente.

A su vez en América Latina surgen desde hace décadas movimientos sociales que exigen derechos o protección para una vida más digna. En este número contamos con una entrevista a la Asociación Nacional Zonas de Reserva Campesina en Colombia y en ella nos explican su nacimiento, su lucha por la tierra, los despojos y la violencia armada. Los sectores de la población normalmente más desamparados hoy en América Latina se vuelven mecanismos de cambio sociales que no solo exigen un lugar digno en la sociedad, sino que buscan cambiar la sociedad latinoamericana en si misma donde la diferencia no solo tenga su espacio sino también voz.

Por último, no podemos obviar un fenómeno interesante que une poco a poco a las dos orillas. La incorporación de nuevas masas de población en América

Latina a la clase media está acercando intereses y objetivos de los diferentes movimientos sociales. El máximo exponente de este fenómeno son los movimientos estudiantiles que se unen y marchan por todo el mundo iberoamericano por sus derechos y contra la mercantilización de la educación. Colombia, Brasil, Chile, México, España, etc... son protagonistas de un movimiento en plena ebullición que usan las redes sociales y la tecnología para mantenerse informados y apoyarse unos a otros en sus respectivas luchas. Convirtiendo así la reivindicación en global y haciendo ver que los problemas de uno son los problemas de todos en un mundo dominado por la desigualdad y el despojo.

Este número va dedicado a ellos que en realidad somos nosotros, somos todos. En Iberoamérica Social queremos colocar nuestro granito de arena, dándoles salida, difusión y conocimiento.

Esperamos desde el Consejo Editorial que disfruten tanto de este nuestro primer número, como nosotros disfrutamos creándolo.

Gracias a todos nuestros colaboradores, abrazos desde todos los rincones de Iberoamérica.

Consejo Editorial Iberoamérica Social:
revista-red de estudios sociales

APUNTES PARA ENTENDER (Y SOLUCIONAR) LA CRISIS NEOLIBERAL

ENTREVISTA CON JUAN CARLOS MONEDERO

POR JOSE MARÍA BARROSO TRISTÁN

Juan Carlos Monedero, politólogo y profesor de Ciencia Política en la Universidad Complutense de Madrid, asesor del político español Gaspar Llamazares entre 2000 y 2005, y asesor del Gobierno Bolivariano de Venezuela entre 2005 y 2010. Es uno de los referentes entre los intelectuales de la izquierda en Iberoamérica y habló con nosotros sobre la actual situación en Iberoamérica, los mecanismos de la lógica neoliberal y las posibles respuestas ante ello.



Iberoamérica Social: La crisis está azotando duramente a Europa, y especialmente a los países del mediterráneo, centrándonos específicamente en la Península Ibérica ¿Cuáles son para usted las características sociales, políticas e históricas que nos han llevado a esta situación?

Juan Carlos Monedero: El sistema capitalista es un sistema que funciona con crisis, recurrentes por su propia lógica. Aunque la ciencia social no haya sido capaz de poder ponerle fecha exacta a cuando se produce. Lo que sí que sabemos es que su lógica interna genera siempre crisis de superproducción y subconsumo. Así vamos desde la crisis del 29, encadenando crisis que tienen una característica, y es que de cada una de ellas se sale estrechando cada vez más el abanico de soluciones. La última crisis, la del 73, se solventó con el modelo neoliberal cuyas características fundamentales fueron: Trasladar hacia los países del sur el costo de la crisis, hacia la naturaleza y las generaciones futuras a través del déficit público. El neoliberalismo vuelve a incurrir en una crisis y nos encontramos con que esos tres elementos ya no están ahí disponibles para mantener la tasa de ganancia del sistema. Los países del Sur porque han experimentado procesos de emancipación, de manera muy evidente en América Latina, China, India o Rusia. La naturaleza ha empezado a quejarse y por tanto ya no permite esa explotación brutal que tuvo lugar durante los años 70, 80 y 90. Y por

Para citar esta entrevista: Barroso, J.M. (2013). Apuntes para entender (y solucionar) la crisis neoliberal. Entrevista con Juan Carlos Monedero. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 8-12. Visto en:

<http://iberoamericasocial.com/apuntes-para-entender-y-solucionar-la-crisis-neoliberal-entrevista-con-juan-carlos-monedero/>

último, el déficit público también genera unos problemas que se verifican por los niveles de endeudamiento y de déficit público de nuestros países. Por tanto, la única manera de solventar la crisis ahora es regresando la explotación a esos lugares donde sea posible, y resulta que ese lugar se llama Europa. Es decir, Europa ahora mismo es el continente que debido al bienestar que ha experimentado no tiene el músculo necesario para defenderse de este ataque neoliberal. Eso es lo que explica porque la crisis regresa a nuestro continente y sobre todo a aquellos sectores con menos capacidad para impedirla. Como conclusión final, esto explica también por qué en los países del sur de Europa la crisis ha explotado de una forma clara y como eso afecta a un sur que ya existe en el norte. Ya existe un sur en Francia, por supuesto en Inglaterra y hay un sur incluso en Alemania. Es un ajuste para recuperar la tasa de ganancia del sistema capitalista.

IS: Estas características de las que habla de trasladar el coste de la crisis a los países del sur, hacia la naturaleza y hacia las futuras generaciones a través del déficit público. ¿Considera que se están reflejando en los países que están emergiendo en los países del otro lado del Atlántico, en Latinoamérica?

JCM: Estos países lo primero que han hecho ha sido desconectarse de los centros tóxicos, es decir, han solventado sus problemas de deuda con el Fondo Monetario Internacional, están poniendo en marcha la posibilidad de abrir un banco del sur, se han apoyado entre ellos en momentos críticos como hizo Venezuela con Argentina para evitar esa dependencia. Tienen un compromiso con la naturaleza que es complicado de mantener como estamos viendo en el caso de Ecuador con el Yasuní. Esa tensión entre hacer caja o defender la naturaleza está ahí. Y como los procesos de la nueva izquierda latinoamericana son electorales, tienen dificultades para no usar los recursos porque eso podría llevar a perder las elecciones, y por tanto, se quedarían descabalgados de la posibilidad de seguir realizando transformaciones. Los países del sur no son imperialistas, no buscan

solventar sus problemas explotando otra zona del mundo. Y por último, están pagando la deuda social de sus países, intentando descargar esa radicalidad que tuvo el proceso neoliberal sobre las grandes mayorías. En los gobiernos de América Latina, cuando llegan Chávez, Correa, Evo Morales estamos hablando de tasas de pobreza del 60 o 70 % y estos gobiernos han solventado a través de la distribución

“Los países del sur no son imperialistas, no buscan solventar sus problemas explotando otra zona del mundo”

de la renta una buena parte de esta deuda social.

IS: Tanto en la península ibérica como en los países latinoamericanos, ante el ataque de los mismos estados hacia la población a través de los recortes que se están produciendo en sanidad o educación y el aumento del coste de la vida. Hay muchos movimientos sociales como el 15M en España o el Movimiento del No al Tratado de Libre Comercio de Costa Rica con Estados Unidos, que le están plantando cara al estado. ¿Considera que esos huecos de poder que está dejando el estado los están ocupando de forma efectiva los movimientos sociales que se encuentran en cada nación?

JCM: Una mala lectura fue pretender que el modelo neoliberal era una apuesta por el fin del estado, y eso no era correcto. El modelo neoliberal lo que plantea es la mutación del estado. Este modelo no podría haber puesto en marcha sus procesos de desregularización sin el aparato del estado. Tenemos que entender de manera clara que el principal actor del neoliberalismo siguen siendo los mercados. La presencia del estado no deja tantos huecos como uno podría pensar sino que este sigue ocupando una parte importante del espacio, procura reducir la vida política a la vida parlamentaria, y por supuesto, incrementa en todos los países los límites de la represión para lograr que la población no proteste generando miedo a través de multas, dureza represiva con violencia física, amenazas y demonización en los me-

dios de comunicación. Todo forma parte de una estrategia para evitar una respuesta popular alternativa a la situación. Actualmente estamos viendo que hay una indignación generalizada que se manifiesta en las encuestas demoscópicas donde la ciudadanía muestra su descontento con los partidos y con el sistema, pero eso todavía no está plasmando en modo alguno en una alternativa porque no es tan sencillo. De hecho, es la gran pregunta que nos hacemos los científicos sociales. ¿Qué condiciones se tienen que dar para que se dé un cambio? O ¿Por qué con la situación actual, con tanto deterioro, tantos millones de parados, desahuciados y pérdidas de servicios públicos no hay una respuesta social todavía?

IS: En este momento en el que la situación social es tan delicada, el estado deja de preocuparse por los ciudadanos. Hay mucha indignación en el diálogo social, hay más facilidades para la organización a través de internet, pero sin embargo, en la acción no se ve algo contundente, ni a nivel nacional ni a nivel continental. Hay poca unidad entre movimientos sociales a la hora de la acción. ¿A qué piensa usted que se debe esto?



JCM: Sale un libro esta semana, por Seix Barral, que se llama “Curso urgente de política para gente decente” donde he intentado explicar estas cosas. Resumiendo diría que el neoliberalismo es una nueva racionalidad. Es un sentido común que tiene dos grandes principios que han triunfado, que son el individualismo y la competitividad. El individualismo se ha ido construyendo hasta convertirlo en un sentido común a través de la vulgarización de una interpretación biológica

del ser humano como un ser egoísta, la construcción de una lectura de la naturaleza como una lucha del fuerte contra los débiles, se ha ido justificando el papel de los ricos como triunfadores y el de los pobres como los perdedores, dándole un estatus casi de naturaleza a ese hecho. Al que le va bien es porque se lo merece y al que le va mal también. Ese individualismo al mismo tiempo ha demonizado todo lo público, hasta que la gente ha interiorizado que lo que funciona es lo privado, lo particular, las empresas, que no funciona el estado, no funciona la acción colectiva, no cambia las cosas incluso es sospechoso. Mientras que lo individual se identifica como aquello que merece éxito. En segundo lugar hemos interiorizado también la competitividad, y lo hemos interiorizado a ámbitos individuales donde la gente está encarando su vida como si fuéramos empresarios de nosotros mismos. La gente hace todo tipo de esfuerzos

para intentar salir y encima sin la certeza de que vaya a salir. Este individualismo y competitividad lo que hacen es frenar la acción colectiva y la complementariedad.

Los tres mecanismos que han ido funcionando para lograr

esto han sido, en primer lugar, la mercantilización pues hemos mercantilizado prácticamente todos los ámbitos de nuestra existencia. Hemos mercantilizado el ocio, los estudios, la amistad, el sexo, la familia, es decir, que de repente, en toda nuestra cotidianidad, prácticamente es imposible pensar ámbitos que no lo estén. De ahí la frase de Jameson de que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo.

El segundo elemento importante que se ha utilizado para hacer hegemónico este individualismo y esta competitivi-

dad ha sido la precarización laboral. La pérdida de derechos laborales nos convierte en luchadores por encontrar un puesto de trabajo que nos lleva a competir con los demás, a estudiar por las noches o a hacer masters. Esa visión de empresarios de nosotros mismos que ve a los demás como competidores y no como a gente que nos puede ayudar, lleva a la ciudadanía a una lucha y no deja ver lo evidente: Trabajamos para vivir y no vivimos para trabajar. Pero en el momento en que el trabajo se ha convertido en un bien precario y muy escaso esto se convierte en una lucha de todos contra todos.

Y el tercer elemento de esta lógica es la desconexión. Vivimos en ciudades donde no vemos las causas y los efectos de nada. Consumimos sin saber a dónde van nuestros desechos, consumimos sin saber de donde vienen los alimentos, el agua o la energía. El desarrollo tecnológico urbano permite que nos sintamos autosuficientes y al final, de alguna manera, los demás se convierten en algo que no es muy necesario y eso termina por producirnos aislamiento. Vivimos en sociedades muy fragmentadas, aisladas y competitivas, con la gente muy deprimida, y al final, en este tótem revolucionario, la conclusión que tenemos es que los canallas están muy envalentonados mientras que la gente decente anda muy perpleja. Porque los canallas saben que si el mundo se ha convertido en un gran supermercado donde todo son mercancías quien no tenga escrúpulos se puede hacer con todo. Mientras que la gente que tiene escrúpulos no quiere

“Hemos mercantilizado prácticamente todos los ámbitos de nuestra existencia”

convertir a los demás en mercancías y no quiere ser víctima pero tampoco verdugo.

IS: En todas estas características y mecanismos de los que usted nos habla vemos que están muy encima siempre los medios de comunicación hegemónicos que aplastan a la información alternativa, marginal, periférica o colectiva que se crea desde la población.

JCM: Los medios de comunicación presentan todo esto como natural y la alternativa la presentan como algo inferior, anacrónica, poco preparada, ingenua, en el mejor de los casos bien intencionada pero sin ningún viso de realidad. Los medios de comunicación son a día de hoy el gran constructor de ese sentido común.

IS: ¿Qué piensa usted sobre la necesidad de que estos movimientos colectivos que están surgiendo se organicen tanto a nivel local, regional, nacional e incluso internacional alrededor de un fin político para jugar dentro de este juego democrático o pseudodemocrático que nos han impuesto hasta hoy día?

JCM: Ese horizonte es necesario, no vamos a poder cambiar todo esto hasta que no tengamos nuevas mayorías, lo que pasa es que desearlo no es construirlo. Las nuevas mayorías, a día de hoy, una buena parte de ellas están sujetas a ese sentido común neoliberal. Una buena parte de la gente que protesta no está contra el sistema sino que está en contra de los excesos del sistema, y por tanto no quiere superar la lógica capitalista, sino lo que quiere es superar, como si fuera posible, los excesos de la lógica capitalista pero siguiendo con el nivel de consumo y vida que tenía hace 10 o 20 años, aunque eso supusiera la explotación de los países del Sur, de África o la devastación de la naturaleza. Por esto, la solución de fondo pasa por un cambio de conciencia, y los cambios de conciencia reclaman más tiempo. Creo que ahora mismo pensar en términos electorales o en términos de articulación es empezar la casa por el tejado. Creo que hay que intentarlo, permitiendo que la gente se encuentre, pero también que tenemos que saber que los procesos van a ser más lentos de lo que imaginamos. Y que es verdad que como se ha roto la linealidad de los tiempos, como de repente vivimos en un tiempo donde un pequeño acto puede generar un gran resultado. Un buen ejemplo de ellos es que se puede prender fuego un muchacho en Túnez y caer la dictadura. Pequeños actos pueden generar grandes resultados y eso siempre está abierto. Pero todavía hay demasiada gente que es rehén de la vieja realidad, bien porque todavía

no ha pagado los precios de la crisis, bien porque interioriza que esto es una situación pasajera y pronto regresará la anterior, o bien porque es tan rehén que quiere regresar al pasado aunque esté expulsado del sistema porque no termina de ver la alternativa.

Uno de los problemas es que lo que moviliza realmente a la gente es la construcción real o ficticia de una alternativa en sus cabezas, y a día de hoy eso no existe. Por tanto, creo que es prácticamente imposible que pensemos que va a poder articularse una nueva mayoría en tanto en cuanto no seamos capaces de construir un nuevo sentido común como algo evidente y deseable. Mi conclusión personal es que es momento de darle la vuelta a la tesis 11 sobre Feuerbach de Marx cuando decía que hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo y de lo que se trata es de transformarlo. Diría que como de lo que se trata es de transformar el mundo, estamos en un momento en el que hay que volver a interpretarlo.

IS: En la interiorización de la vieja realidad, usted como profesor. ¿Qué papel está jugando la educación para que siga permaneciendo esa vieja realidad anclada en la juventud?

JCM: La universidad es una institución bastante anquilosada, la propia composición de los profesores los convierte de alguna manera en los beneficiarios del sistema, pese a que le bajen los sueldos, se lo congelen o pierdan algún tipo de beneficio pues no dejan de ser todavía una parte beneficiada del sistema. Por ello es más fácil que se sitúen entre ellos a los que invitan a la resignación o a esperar a que ya llegaran los nuevos tiempos. No son sujetos del dolor y, por tanto, es

“La Universidad juega un papel, en cuanto a los profesores, conservador cuando no reaccionario”

muy difícil que ellos se conviertan en propagadores de ese dolor. A día de hoy, la universidad juega un papel, en cuan-

to a los profesores, conservador cuando no reaccionario.

Al mismo tiempo, las dificultades crecientes para acceder a la universidad harán que el público universitario sea público acomodado y, por tanto, se van a alimentar mutuamente. Estudiantes acomodados que reciben clases de profesores acomodados, donde se va a enseñar a seguir manteniendo esa acomodación en la sociedad. Esto también nos invita a entender que la verdadera universidad hoy en día va a estar cada vez más fuera de las universidades, va a estar en los márgenes, en las calles, en universidades populares, en centros sociales, en otros lugares donde realmente se cumpla la función de mejoramiento de la sociedad y no el que está jugando ahora mismo que es el de justificación de un sistema que expulsa a casi la mitad de la ciudadanía a sus márgenes.

IS: Muchas gracias por la entrevista Sr. Monedero. Si quiere dejar un mensaje para nuestros lectores puede hacerlo.

JCM: Si estáis construyendo un medio crítico y capaz de alumbrar ángulos que están en la penumbra, pues os convertiréis en un sitio de referencia. En un ámbito social donde cada vez hay más escapismo y más justificación de lo existente, todos aquellos espacios que lo que busquen es lo contrario, que lo que busquen es señalar los rotos de la sociedad, que hagan como Walter Benjamin, cepillar la historia a contrapelo y contar la historia de los perdedores, creo que estáis cumpliendo una función social que hay que agradecer. La democracia está ahora mismo en las miradas críticas y alternativas, si estáis en ese ámbito estáis con aquello que hay que celebrar y no condenar.

LA REBELIÓN CAMPESINA

ENTREVISTA CON LA ASOCIACIÓN NACIONAL DE RESERVAS CAMPESINAS (ANZORC)

POR SALVADOR PADILLA VILLANUEVA
Y LAURA SAMPIETRO

En el 2013 los gritos de protesta retumbaron en Colombia. La indignación campesina fue el epicentro de fuertes movilizaciones, cuyas ondas se esparcieron e hicieron sentir a lo largo y ancho del país, haciendo tambalear a la clase gobernante. Antiguas -pero no poco actuales- reivindicaciones, como que la tierra es del campesino que la trabaja, tuvieron eco en un país que se solidarizó con esta y otras causas que componen una compleja problemática agraria. En tiempos en que el gobierno colombiano negocia la paz con las FARC, el problema de la posesión de la tierra en Colombia -vórtice inicial de un conflicto que ha durado más de medio siglo- se encuentra lejos de solucionarse.



Bogotá, Colombia. Desde uno de sus focos de operaciones ubicado en la concurrida avenida Jiménez en el centro de Bogotá, cercano a los edificios que rodean la Plaza de Bolívar, sedes del poder político, conversamos con miembros de la ANZORC. Juliana Cuenca y Rafael Aguja del equipo dinamizador y Didier Alfonso Zambrano, campesi-

no del Quindío e integrante de la asociación Agroecológica del Guaraní, nos cuentan cómo se han atrevido a desafiar el modelo de desarrollo imperante. Modelo que según ellos ha privilegiado a los círculos oligárquicos y transnacionales con la complicidad y negligencia estatal. Su objetivo, dicen, es tener el derecho a soñar el territorio.

Iberoamérica Social: ¿Qué se entiende con Zonas de Reservas Campesinas (ZRC)?

ANZORC: Las Zonas de Reservas Campesinas tienen sus orígenes en la movilización social del 94, cuando en el país hubo una fuerte presión para acabar con los cultivos ilícitos. En el proceso de negociación, después de la movilización de los campesinos, se logró imponer el concepto de ZRC que nos permite dirigir, planear, soñar y defender el territorio. Las ZRC son el primer reconocimiento que se realiza al campesinado como sujeto político de derechos.

Para citar esta entrevista: Padilla, S., Sampietro, L. (2013). La rebelión campesina. Entrevista a la Asociación Nacional de Zonas de Reservas Campesinas (ANZORC). *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 13-16. Visto en:

<http://iberoamericasocial.com/la-rebelion-campesina/>

En los años 90 nacieron las primeras ZRC, pero con la subida al poder de Uribe (2002), empezó una etapa de persecución a los dirigentes campesinos. Tuvimos 8 años de una “época oscura”.

Sin embargo, las ZRC resistieron. La ANZORC tiene la función de coordinar las zonas para que trabajen conjuntamente. Las ZRC crecen en la periferia del país, en las áreas de colonización donde el dueño del territorio es el Estado y no existe propiedad particular, aún si hoy, los grandes dueños del país están llegando a estas zonas a quedarse con más de 10 mil hectáreas. El campesino no puede apropiarse de la tierra pero los ricos sí.

IS: La ley 160 del 1994 establece las Zonas de Reserva Campesinas, ¿cuántas zonas hay en este momento en el país? ¿Por qué el Gobierno colombiano parece no estar interesado en la implementación de las ZRC aún si existe una legislación específica?

ANZORC: Las leyes se producen a partir de la movilización de los pueblos; como se ha dicho antes, la ley nació desde las movilizaciones de los años 90.

El marco general es la ley 160 del 1994, el capítulo 13 que reglamenta las ZRC y el decreto 1777. Esta define las ZRC como zonas de permanencia en el territorio, principalmente para las comunidades colonas; zonas que podrían convertirse en una herramienta para la solución de los conflictos sociales, que permitiría cerrar la frontera agrícola, garantizar la economía campesina y la conservación de los recursos naturales.

Después de la ley 160, en 1996 empezaron nuevas movilizaciones en el sur (Putumayo) que eran zonas cocaleras, y se logró ampliar el marco jurídico con el decreto 1777, en el cual se establece que la ZRC no es aplicable sólo a las zonas de colonización, sino también para territorios campesinos que cumplan con condiciones físicas, ambientales, sociales que puedan garantizar la prote -

-cción de este territorio y la economía campesina. Así se amplió un poco la ley y la norma para que otras comunidades campesinas, que no necesariamente fuesen colonas, pudieran crear ZRC.

Entre los años 1996-2000 se implementó un proyecto piloto con ayuda del Banco Mundial para constituir tres ZRC: Pato-Guayabero, Calamar y Cabrera. La primera es una zona de retorno, la segunda es una zona de colonización y la última es una zona donde hay un fuertísimo impacto del conflicto armado. Cumplían con los tres requisitos: zonas de colonización, de cultivo ilícito y de conflicto. Mas no han existido condiciones para su adecuado desarrollo: pocas y malas vías, no hay un mercado, no hay condiciones justas de comercialización, muchas veces los campesinos sustituyen los cultivos de uso ilícito a lícito, pero no es rentable para ellos.

Sumado a estos impedimentos, el gobierno ataca y niega esta propuesta. El Incode (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural) debería mejorar y promover las Zonas de reserva campesina, pero no lo hace satisfactoriamente.

En el 2010, el contexto político cambió un poco pero no lo suficiente. Con el presidente Santos se empieza a hablar de propuestas y de paz, y hay mayor apertura a estos temas. Ahorita hay seis ZRC y 50 en proceso de reconocimiento.

Algunas zonas, como la del Catatumbo, ya están listas para formarse pero falta la voluntad política, que se inclina por otros intereses (la extracción de minerales). Se sigue utilizando la excusa de que estos territorios quieren formar repúblicas independientes para procurar los intereses mineros.

No desconocemos el papel del estado y de las autoridades, es al revés, queremos que el estado no se levante de la mesa. Discrepamos con la forma en que se ha entregado el territorio. La clase gobernante no entiende o ignora nuestras

demandas. No comprende nuestra idea de desarrollo alternativo y cómo el Estado está obligado a responder también a las necesidades del campesinado colombiano.

IS: Hubo una época en Colombia conocida como la contrarreforma agraria, cuando los paramilitares bajo el mando de poderes oligárquicos regionales y nacionales realizaron despojos sistemáticos de tierra, ¿los despojos todavía suceden?

ANZORC: Sí, todos lo que estamos aquí somos hijos de la violencia y del despojo. El despojo es permanente. Hay despojos que el gobierno hace de frente con sus fuerzas militares, pero hay épocas donde aparecieron grupos privados que llamamos paramilitares o grupos de autodefensa que se ponían capuchas y mataban. Se ha demostrado que lo que hacían estos grupos era despojarnos a los campesinos y hoy estas tierras están en mano de las élites políticas. Hoy hemos entendido que los “paras” fueron un proyecto del Estado y de las multinacionales para el despojo. Pero, ¿cómo se puede acusar al Estado?

“Son dos las maneras de quitar la tierra a los campesinos: el plomo o el endeudamiento”

Las oligarquías descubren que el subsuelo Colombia es rico en minerales, pero el campesino vive encima. Es una puja: o nos quedamos y peleamos o nos desplazamos. Pero si yo soy de Barranca y me voy para el Tolima, en el Tolima también hay desplazamiento, y si yo me salgo del Tolima y me voy para el Cauca pasa lo mismo. La violencia está en todo lado. El presidente Santos está autorizando un despojo de frente... los colombianos campesinos sobramos. Si miras el mapa minero de Colombia, casi todo ha sido entregado. Por eso ha vuelto con fuerza este movimiento.

Pero por si esto fuera poco, el amedrentamiento no es la única forma de usurpación. En zonas como el Eje Cafete-

ro los campesinos están endeudados, y la mayor deuda es por estar usando químicos de las multinacionales. La tierra les genera endeudamiento. Son dos las maneras de quitar la tierra a los campesinos: el plomo o el endeudamiento del campesino con los agroquímicos o la compra de las semillas.



IS: Una redistribución justa de la tierra es una de las bases más importantes desde donde partir para la reconstrucción del país ¿Cómo entra el tema de las ZRC en los diálogos de paz en la Habana?

ANZORC: Se intentó difundir el cuento de que las ZRC son un invento de la guerrilla, porque el comandante Márquez, cuando empezó el dialogo de paz en la Habana, dijo que hablar de reforma agraria implica hablar de ZRC. Por eso han sido acusadas de ser resguardos o repúblicas independientes de las FARC.

Ha sido un escenario conjetural que el estado aprovechó para estigmatizar y descalificar la figura de las ZRC. Lo que pasó fue que la propuesta de las FARC, en el primer punto sobre tema agrario, recogió la propuesta formulada por nosotros y por otras organizaciones en el foro agrario del año pasado.

En el III Encuentro Nacional, que tuvo lugar en San Vicente del Caguán y que estaba financiado por la ONU, se

presentó la propuesta de política agraria para el sector rural, la cual recoge las propuestas de las entidades locales y que se envió a los diálogos de paz en la Habana.

Invitamos a las FARC y al gobierno, pero sólo las FARC participaron vía Skype desde la Habana, mientras el gobierno ni nos contestó. El estado siempre ha brillado por su ausencia.

IS: En los últimos meses Colombia ha sido escenario de protestas que han incluido a diferentes actores del agro colombiano. Primero en el Catatumbo y posteriormente el paro nacional. El Pueblo se solidarizó y pusieron en jaque al gobierno. ¿Cuál fue el rol de la asociación?

ANZORC: ANZORC estuvo presente en ambos. Acompañamos el paro del Catatumbo. No ha sido sencillo. La defensa de los intereses del campesinado requiere de una estrategia y el campesino no está acostumbrado a planear. En eso hemos intentado colaborar.

También apoyamos el paro nacional. Se intentó deslegitimar a ANZORC en el paro aduciendo que sus líderes no eran de la zona o tenían ligámenes con la guerrilla.

El paro no se ha levantado, está simplemente suspendido. Se está hablando de un nuevo paro para la propuesta de un nuevo país: Colombia sufre problemas de sanidad y educación, además de los problemas del campesinado. Tenemos un país en riesgo, una nación inviable.

“En la teoría de los movimientos sociales se entendían las acciones como estos picos de protestas, pero se tiene que ir más allá”

Desde los años 70 no ha habido un protagonismo tan grande de los campesinos en el país. El Estado no tiene cómo responder a las necesidades campesinas. El presupuesto na-

cional no está orientado al campo, no hay una política agraria. La virtud de este movimiento es que busca construir una política agraria desde abajo. La movilización no puede ser solamente entendida como una acción de protesta sino que tiene que ser entendida desde la cotidianidad y la vida misma de la organización.

En la teoría de los movimientos sociales se entendían las acciones como estos picos de protestas, pero se tiene que ir más allá y las acciones son estas: crear escuela de alimentación, una escuela ecológica, producir semillas, ver las dinámicas del territorio y meternos en la estructura económica. Si no hay un acuerdo, es posible que se produzca un levantamiento, pero un levantamiento sabiendo adónde vamos.

IS: ¿Cuáles son los escenarios de paz y el futuro de los campesinos en Colombia?

ANZORC: Las dos partes se han sentado a hablar, lo cual es un avance, pero si no llegan a una conclusión real y efectiva sobre el tema agrario, la movilización seguirá.

Con acuerdos o sin acuerdos, nosotros seguimos adelante con las zonas de reserva campesina.

Colombia tiene que mirar hacia el territorio: es allí donde está toda la respuesta.

NUESTROS COLUMNISTAS



Una escena americana

Por Peter McLaren

Jóvenes políticos malhumorados
recién salidos de una reunión estratégica
acerca de cómo darle la vuelta a la paralización del gobierno
pasan en fila por la mesa del desayuno continental
en el Motel local n° 6
cierran con un chasquido sus maletines Samsonite
sacudiéndose las migas de las magdalenas de avena de sus trajes de algodón
mientras al otro lado de la calle
en el cementerio local de sueños muertos
en una pila creciente de polémicos cadáveres, víctimas de una civilización de metal
los empleados de mantenimiento
saciados con el menú del día
recogen rechazo
y con los clavos ensamblados en las puntas de las asas de rastrillos viejos
lanzan con venganza imperial
envoltorios de plástico y vasos desechables
agitados por irascibles vientos de cambio
que los persiguen por grandes extensiones de hierba marmolada
y los siguen a través de pútridos arroyos de esponjosas alcantarillas
mientras caen dentro de tumbas abiertas
y esperan al próximo cliente endeudado
(tal vez sea uno de los políticos del Motel n° 6 que olvidó su medicina contra el colesterol)

Los hombres de los pantalones caídos
agarran las asas de sus rastrillos
adornados con vasos de poliestireno hechos añicos
y cupones descuento del Chuck E. Cheese y Happy Meal
miran fijamente con ojos vacíos
a la capilla abandonada
a través del recinto vallado
que está reservado para la cripta de granito de alguna empresa importante

Frente a las puertas
cerradas y encadenadas por la desesperación
hay un cáliz
en una silla de jardín
junto a una lata de Coca-Cola y restos de pan bagel
relleno de partículas de esperanza perdida
así como de hojas muertas y pelusa de diente de león

A lo lejos alguien toca la trompeta

Traducido por Natalia Peribáñez Holub
Revisado por María José Vecino Puerto



Peter McLaren (Canadá)

Doctor en Educación por la Universidad de Toronto, Canadá.
Chapman University, Orange, Estados Unidos

An American Scene

By Peter McLaren

Petulant young politicians
fresh from a strategy meeting
about how to spin the government shutdown
file past the continental breakfast table
at the local Motel 6
snapping shut their Samonsite attaché cases
wiping oat muffin crumbs from their seersucker suits
while across the street
at the local cemetery of dead dreams
within the sprawling assemblage of contentious corpses, casualties of a full metal civilization
the groundskeepers
fresh from a blue-plate special
are picking up refuse
with nails driven into tips of old rake handles
spearing with imperial vengeance
plastic wrappings and paper cups
agitated by irascible winds of change
chasing them across great sweeps of marble-studded grass
following them along the putrid streams of spongy gutters
as they spill into open graves
waiting for the next debt-ridden customer
(perhaps one of the politicians)

at Motel 6
who forgot
his cholesterol medicine]

The men in baggy pants
clutching their rake handles
festooned with collapsed styrofoam cups
and Chuck E. Cheese and Happy Meal coupons
stare with empty eyes
at the abandoned chapel
across from the fenced-off precinct
that's reserved for the granite vault of some corporate big shot

In front of the doors
chained shut by despair
a communion chalice sits
on a lawn chair
beside a coke can and bagel crust
filled with particles of lost hope
as well as dead leaves and dandelion fluff

In the distance someone plays a trumpet



Peter McLaren (Canadá)

Doctor of Education from the University
Toronto, Canada.

Distinguished Professor of Critical Studies,
Chapman University, Orange, USA.

Poder, Contrapoder, Red y movimiento común

Por Carlos Escaño

Los movimientos sociales desde un punto de vista histórico se han caracterizado por imprimir flujos de contrapoder a las sociedades. Castells explicaba que un contrapoder implica la capacidad de los actores sociales para promover un cambio en las relaciones de poder institucionalizadas en la sociedad. En todas las historias de todas las sociedades conocidas siempre ha existido el contrapoder, donde quiera que haya dominación existe una resistencia a la misma, ya sea política, cultural, económica, psicológica o de otra naturaleza (Castells, 2008). Las palabras de Manuel Castells son determinantes en este sentido, dotando de una oportuna dosis de esperanza a conciencias necesitadas de justicia social y cansadas de opresión jerárquica.

Internet se ha erigido como el contexto idóneo y simbólico para el ejercicio del contrapoder en nuestra contemporaneidad mediatizada, global y neoliberal. En esta línea argumental Chomsky señalaría que el uso de la Red facilita la comunicación dentro de los movimientos sociales, pero además se presta para luchar y restar el control de los medios hegemónicos, calificándola como uno de los factores más importantes que han surgido en los últimos veinte años. No cabe duda que la *desjerarquización* y *prohorizontalidad* son características de la articulación de las narrativas fluyentes en este contexto. El problema surge cuando Internet no es visto como un contexto de contrapoder para la sociedad, sino como un tablero de juego para el ejercicio del mismo poder. Formularé algunas dudas: ¿hasta qué punto podemos experimentar el contrapoder de la insurgencia desde nuestros contextos globalizados y digitalizados? ¿Hasta qué punto los movimientos sociales de cualquier identidad cultural no están practicando un contrapoder en las redes que es tolerado o administrado directamente por el poder? ¿Y si ese contrapoder es sólo una sensación? ¿Y si es sólo una sensación permitida, inoculada, necesaria para poder sobrevivir? ¿Y si es una sensación buscada, una vez más, como estrategia de poder? Juguemos a imaginar algo que por supuesto está fuera de nuestras fronteras de la realidad: pensemos por un momento que E.U.A. espía y controla las voluntades sociales internacionales. A lo mejor, sería posible imaginar que el gobierno norteamericano ejerce un control sobre la estructura general de Internet, pero en particular sobre una de las más “físicas”, la estructura de servidores maestros de DNS

que están en su territorio, la cual está prácticamente copada por su acción y es determinante para fiscalizar toda la actividad de Internet -es sólo un juego de suposición, claro está-. Esto conllevaría una fácil conclusión: ¿qué margen de maniobra real tenemos para operar a la contra en la Red? Cualquier margen de contrapoder estaría ya pensado, filtrado por la superestructura, por lo tanto, no sería contrapoder. La pregunta que ahora toca tendría que ser ¿por qué se nos estaría permitiendo esa sensación de contrapoder? Igualmente, a modo de conjetura, podría responder que puede ser que sea por los mismos motivos por los que son oportunas las excusas para invadir países o emprender ciberataques internacionales. Es decir, porque son necesarios para aumentar la propia cota de poder y control. Algo tan sencillo como perverso. El supuesto contrapoder sería entonces sólo excusa para que pueda seguir desarrollándose la autoridad que lo permite. Los detentores del poder no discuten si es legal o ilegal las acciones que desencadenan y, ni siquiera, si son legítimas o ilegítimas, sólo debaten cómo tales acciones ofrecerán la posibilidad de conseguir más poder. Creo que ésta podría ser una respuesta. Nada nuevo que no haya sido escrito ya por George Orwell. Por tanto, el ejercicio de un supuesto contrapoder tendría un doble efecto: excusa y placebo. Excusa para los de arriba, placebo de insurgencia para los de abajo. No obstante, insisto, sólo es una suposición.

Prefiero fijar la consideración en el pensamiento de Manuel Castells y Noam Chomsky, personas mucho más sabias que yo (sencillamente sabios, y yo no). Sus palabras siguen siendo fuente de esperanza: todo poder engendra un contrapoder y hoy la Red se debe erigir como mediador del mismo. Ello no significa que la articulación de los necesarios cambios sociales fueron provistos por o desde la Red, pero sí favorecidos enormemente por la interconexión recursiva que ésta facilita. La naturaleza de esta interconexión no es sinónimo de la que es promovida por las grandes corporaciones (los conocidos *social media*), sino por una interconexión subyacente en la arquitectura de la propia red -en términos de Margarita Padilla- como instancia política para la acción. Acción que deviene en generación de bienes comunes, en esa interconexión por y desde la comunidad. Un buen ejemplo es el trabajo *hackery* y el movimiento de Software Libre, el cual implica una producción de bienes inmateriales que se aleja de las lógicas tradicionales de la propiedad y se articulan en prácticas liberadoras y emancipadoras. El movimiento *hacker* es una guía en las prácticas de unión comunitaria en Internet, siendo un movimiento identificado con la pasión no sólo por la computación (existen *hackers* en distintas profesiones), sino por la mejora y solidaridad social, capaz de aunar voluntades internacionales, estrechando lindes entre aquellos motores tradicionales como E.U.A. (con la Free Software Foundation -FSF- como cabeza visible) y Europa (Linux, fue un proyecto europeo en origen) con la fuerza emergente de India o de Latinoamérica y su relevante papel en el desarrollo del software libre en la actualidad.

La situación estratégica cultural y social de la sociedad latinoamericana es tenida en cuenta por Richard Stallman y la FSF para la atención del *sur del mundo* hastiado por la *institución capitalista* (Rebelión, 2009). Las fronteras pierden su sentido territorial e incluso identitario cuando la acción de un movimiento social se focaliza, emerge y convive en Internet. En una situación en la que es sabido que bajo el paradigma de la globalización economicista, el cual inflige (sigue infligiendo) un duro castigo a la Europa periférica o por extensión al norte occidental, tiene poco sentido aislarse de la problemática desde otros puntos geoculturales. Precisamente, la acción de insurgencia social debe mantener respuestas en los mismos términos. Esos términos se circunscriben a las acciones de contrapoder (in)surgentes en red, las cuales clausuran fisuras territoriales, pero no sólo en términos de distancias físicas. Tiene más sentido que nunca que la insurgencia sea en y desde Internet, procurando unidad no sólo en la Red, sino unidad de red -y ser consciente de ella- donde por ejemplo, Europa y Latinoamérica son una. No es ya una cuestión de estar sino de ser. Una vez más aparece la inspiración *hacker*: “los hackers no solo se mueven en las redes -inacabadas como pez en el agua-. El mimetismo es mucho más intenso: ellos mismos, ellas mismas, son Red. Hacen y son hechos por la Red, sin que una cosa pueda separarse de la otra” (Padilla, 2012 p.42).

Referencias bibliográficas

Castells, M. (2008). Comunicación, poder y contrapoder en la sociedad red. Los medios y la política. *TELOS: Cuadernos de comunicación e innovación*, No. 74, 2008, pp. 13-24.

Rebellion (2009). El Software Libre en Latinoamérica y España. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=166642>

Padilla, M. (2012). *El kit de la lucha en Internet*. Madrid: Traficantes de sueños.



Carlos Escaño (España)

Doctor en Bellas Artes por la Universidad de Sevilla, España.

Docente en la Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

Para citar este artículo: Escaño, C. (2013). Poder, Contrapoder, Red y movimiento común. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 22-24. Visto en: <http://iberoamericasocial.com/poder-contrapoder-red-y-movimiento-comun/>

El ocaso de la ilusión tecnocrática

Por Jesus Carrillo Rodríguez

La turbulencia social de los últimos tiempos ha generado grandes preocupaciones así como enormes costos sociales, políticos y económicos para el país. Al parecer la inconformidad social tiene unas nuevas y contundentes expresiones, con actores diversos e intensidades crecientes. La voz de los inconformes ha elevado su tono y nuevamente ha desafiado al establecimiento. Efectivamente, estudiantes, gremios (cafeteros, papicultores, transportadores, etc.), profesores y profesionales de la salud, están entre quienes han decidido expresar de distinta manera y por distintos medios, su malestar por la situación desventajosa y precaria ocasionada por las distintas acciones gubernamentales. ¿Por qué la gente protesta? ¿Qué hay detrás de tanta manifestación? ¿Acaso se agota el régimen? A continuación algunas líneas de reflexión para entender la protesta social desde una perspectiva académica, especialmente desde el campo de las políticas públicas.

Indudablemente la protesta es una expresión de la disfuncionalidad de un régimen y un síntoma de los problemas enfrentados. Algo ocurre, algo molesta a los distintos actores políticos y sociales. Estamos ante una turba inconsciente e irrespetuosa de la ley y de las autoridades. O más bien, ¿estamos ante unas organizaciones des-estabilizadoras que sólo piensan en sus propios intereses? Ni lo uno ni lo otro. Estamos ante una crisis –una más–, de los regímenes políticos tejidos y fomentados por los modelos utilizados para resolver los problemas de vivir en sociedad. Algo latente e irresuelto en lo que va del periodo republicano y que sin duda impide tramitar de manera adecuada los asuntos colectivos.

Por ello, la línea de argumentación podría tejerse en torno a la manera en que se enfrentan las decisiones públicas. Podría, entonces, afirmarse con alguna contundencia que la inconformidad se motiva en cierto desgaste del modelo tradicional de hacer políticas públicas en el país. Siempre desde arriba, siempre desde Bogotá, siempre desde una gran oficina, excluyentes y equívocas, en ocasiones. Por supuesto que no es cosa reciente, pues por años el país se ha creído que algunos pocos tienen la solución a los problemas, que existe un mesías capaz de llevarnos a la tierra prometida del desarrollo y la prosperidad. Perspectiva alimentada por la pobreza política de nuestra ciudadanía pues a menu-

do y reiteradamente se aspira a que alguien nos saque del atolladero, del atraso y de la miseria. Por supuesto que los políticos de oficio, en su oportunismo insondable, acogen esta condición como la perfecta oportunidad para asumir las banderas, para hacer patria y todas esas muletillas electoreras.

Al parecer la ilusión tecnocrática, aquella forma tradicional, elitista y excluyente de hacer políticas públicas está llegando a su fin o por lo menos tambalea; al mostrar reiteradamente su disfuncionalidad y su inoperancia. Efectivamente, podría postularse que los tecnócratas ya no tienen las esperadas y mágicas “formulas” para atender atinadamente los problemas colectivos, sectoriales o gremiales que aquejan de manera creciente, ante las nuevas condiciones de la economía mundial o ante el abandono histórico que nos caracteriza aquí o en los países de la región. Ante tanta adversidad en los procesos decisorios, podría postularse el ocaso de la ilusión tecnocrática. Con mucha razón, los movimientos sociales optan por las salidas de hecho ante la indolencia y la indiferencia de los burócratas de alto nivel. Sólo el bloqueo de vías convence a los *policy-makers* a reconsiderar sus torpezas y a tomar, en ocasiones, los correctivos del caso en el sector involucrado. En ocasiones, la arrogancia de los dirigentes puede ceder ante la movilización y el desorden social; de igual modo, la cordura se pierde y se mancilla la política con demasiada frecuencia. Gobernantes y gobernados ya no conviven armónicamente.

Junto al agotamiento del modo de hacer políticas públicas, está la lógica de la representación política que se viene agotando o que viene siendo erróneamente interpretada y ejercida, sin avizorarse nuevos esquemas que la suplanten. Representación de qué o de quién es algo que se olvida convenientemente tras las elecciones, al igual que los compromisos y los mandatos legales. Acaso los elegidos ¿tienen memoria de corto plazo? O creen que al ser elegidos adquieren poderes ilimitados y que no hay necesidad de corregir la discrecionalidad. No puede considerarse un asunto menor ya que, definitivamente, generará fricciones y desavenencias, impondrá costos y lastimará el tejido social. El control social, al menos en Colombia, siempre hará tránsito por la represión y la criminalización; por el descalificamiento y el señalamiento. Con la anomia que nos caracteriza, el pueblo y sus organizaciones podrán ser considerados culpables.

Al parecer nada vale. Ni los ajustes institucionales, ni los mandatos legales, mucho menos la participación decretada y la revocatoria del mandato, pues siempre habrá formas de justificar la incompetencia de los gobiernos y los desaciertos cometidos, siempre habrá posibilidades de continuar en

el poder, de conducir los destinos de una comunidad. La ilusión tecnocrática, aunque tambaleante, podrá gozar de buena salud si la sociedad civil organizada cede ante sus pretensiones y deja de cumplir su papel, pero sobre todo si el gobierno insiste en criminalizar y judicializar al manifestante al inconforme. ¿Puede, acaso, tratarse como criminal una madre comunitaria o un campesino quienes protestan y demandan la ayuda negada por años mientras que los poderosos y los grandes empresarios merecen créditos y subsidios que aceptan con complacencia? En verdad, una élite inoperante en ocasiones indigna pero la mayoría de las veces, da grima.



Jesús Carrillo (Colombia)

Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad, Nacional, Autónoma de México, Ciudad de México, México.

Docente en la Universidad Externado, Bogotá', Colombia

Elaboración de Diagnostico participativo desde un enfoque de educación, desarrollo y cultura

Por Rocío Valderrama Hernández

La confección de un diagnóstico participativo proporciona el análisis de contextos específicos para entender los principales mecanismos estructurales por medio de los cuales se produce las relaciones de una comunidad y esta con su realidad socioambiental. Esta herramienta, que precede a cualquier acción de desarrollo, sea a nivel de desarrollo local o a nivel de la cooperación internacional, permitirá analizar, desde el interior de un contexto cultural específico, las relaciones, competencia y potencialidades, para tomar conciencia de las múltiples dimensiones de ese contexto, que afectan el desarrollo y cultura de un entorno.

Desde este punto de vista, entendemos un verdadero desarrollo como un proceso “sin fin” y suman a las necesidades materiales básicas, sus necesidades intangibles y psicológicas. Asimismo, partimos de un concepto de desarrollo como la capacidad de producir simultáneamente y en armonía, el crecimiento económico y el desarrollo social, en base a cada cultura local.

El uso de la cartografía social como diagnóstico en la investigación, es un recurso que permite mantener informado a la población y por ello formando parte de la comunidad que habitan. La participación activa en diferentes espacios de vida favorece un análisis del entorno más inmediato en cuanto a la necesidad de búsqueda de complicidades vecinales, asociaciones, para concretar medida de convivencia y habitabilidad que amplíen nuestra calidad de vida a partir de la comunidad.

En este sentido, esta herramienta facilita que en la investigación haya un compromiso desde la acción participativa, activa y directa en la gestión del territorio por parte de los ciudadanos, ofreciendo propuestas de mejoras y dinamizando cambios en uso y consumo de zonas, servicios, talleres; con acciones que conlleven cambios en la política comunitaria.

Partimos de la idea del mapa como una representación. En el caso de la cartografía social, el punto clave es la representación y sus conexiones con el reconocimiento de las formas tradicio-

nales de vida, cultura y la experiencia, etc. Con el fin de conocer la forma en la que la ciudadanía define su entorno como espacio de desarrollo humano, ahondamos a través de este tipo de estudio participativo en las potencialidades y mejoras en materia de educación, cultura y desarrollo.

Así el uso de la cartografía social ha desarrollado diferentes competencias y habilidades que a continuación detallamos:

-Protagonismo de los participantes, como personas con capacidad para reflexionar, dialogar, negociar y tomar decisiones sobre todos aquellos aspectos que les afectan en la vida cotidiana de su barrio y ciudad (Valderrama y Limón, 2010).

-Innovaciones educativas participativas por la configuración de la metodología participativa como forma de desarrollo y crecimiento de la comunidad propicia intercambios como forma de conocer y valorar otras realidades.

-Formular preguntas acerca de la realidad concreta, para poder proyectar y planificar suscita la interacción entre las personas adultas que participan, favoreciendo la resolución de conflictos y mejora de convivencia.

- Desarrollo de la creatividad de la comunidad con la que se realiza el mapa social.

- Favorece intercambios y cuestionamientos como forma de conocer y valorar otras realidades.

La experiencia de investigación la desarrollamos desde un enfoque autogestionario en el que el protagonismo de los participantes ha incidido en todo el proceso de cartografiar, incorporando aquellos temas interesantes en relación con su vida cotidiana y los lugares de socialización donde conviven, sea la asociación, la plaza, la calle, o cualquier otro. De este modo estimulamos la posibilidad de crear un “espacio de participación ciudadana” desde donde apoyar la construcción de una ciudadanía crítica, responsable, comprometida y creativa.

Desde la creación de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), se ha venido trabajando en establecer y resaltar la importancia de la cultura en el ámbito del desarrollo. Es importante destacar la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT) celebrada en México en 1982, que aprobó la definición de la cultura y estableció un vínculo irrevocable entre cultura y desarrollo, afirmando asimismo que “sólo puede asegurarse un desarrollo equilibrado mediante la integración de los factores culturales en las estrategias para alcanzarlo”. Con dicho encuentro se dio un importante paso en la evolución de las ideas sobre la cultura y sus conclusiones y recomendaciones sirvieron de modelo e inspiración para las políticas culturales de las Naciones durante más de una década.

En el año 2001, la UNESCO (Art. 1, Declaración Universal sobre la “Diversidad Cultural”, París) establece la diversidad cultural como un “patrimonio común de la humanidad”. Para el año 2005, la misma UNESCO (Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales), reafirma la diversidad como característica esencial de la humanidad: “La diversidad crea un mundo rico y variado que acrecienta la gama de posibilidades y nutre las capacidades y los valores humanos, contribuyendo al desarrollo sostenible y a la lucha contra la pobreza. Por eso se requiere incorporar la cultura como un elemento estratégico en las políticas de desarrollo y en la cooperación internacional. La diversidad cultural constituye un patrimonio común de la humanidad, debe valorarse y preservarse”. Para el año 2006, en los cuadernos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (Romero Cevallos, 2005: 53), hay un primer intento de establecer un sistema de indicadores para cuantificar lo cultural, medir el impacto de ciertas expresiones culturales sobre la vida práctica de las personas.

Gracias al debate internacional y los avances formales hacia la igualdad, la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), incluye por primera vez en el marco de su Plan Director 2005-2008, la línea estratégica de cultura y desarrollo. Con el Plan Director 2009 – 2012, AECID incorpora la dimensión cultural, no sólo como línea estratégica, sino también como una prioridad horizontal del derecho a la diversidad y libertad cultural. Mantiene en vigencia las estrategias sectoriales del Plan Director anterior: “realizar diagnósticos de cultura de género que permitan analizar en cada contexto las identidades culturales y los factores de incidencia socio cultural desde una perspectiva de género; las desigualdades existentes entre hombres y mujeres; el reconocimiento de las potencialidades de las diferentes culturas para un mejor conocimiento y comprensión de cada realidad, siendo conscientes de que cada intervención de desarrollo conlleva implicaciones culturales. (AECID, Estrategia de Cultura y Desarrollo: 26).

En el caso que nos ocupa, nos centraremos en el diagnóstico participativo desde el punto de vista de la cultura entendiendo esta como el elemento que permite el desarrollo de la creatividad, la imaginación y la capacidad de transformar la realidad. Desde este punto de vista, la cultura debe reflejar la diversidad y la pluralidad de las personas, basándose en el ejercicio de la participación ciudadana, el diálogo, el reconocimiento y el intercambio de experiencias. La cultura debe transmitir valores de igualdad y creatividad, superando la tendencia a la jerarquización.

En este sentido, el uso de la cartografía social nos permite conocer un concepto de cultura, como transmisión de comportamientos y sobre todo como fuente de cambio que posibilita la innovación. La utilidad de esta herramienta reside en la participación de los colectivos con los que la realizamos, permitiendo orientar la acción hacia la equidad y diversidad cultural.

Bibliografía

AECID. 2007. Estrategia de “Cultura y desarrollo” de la Cooperación Española.

Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación.

AECID. Estrategia de “Género en Desarrollo” de la Cooperación Española 2007

Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación.

Romero Cevallos, R. (2005). ¿Cultura y Desarrollo? ¿Desarrollo y Cultura? Propuestas para un debate. Cuadernos PNUD, Serie Desarrollo Humano n°. 9. PNUD-UNESCO, Lima.

Valderrama, R., Limón D. (2010). Memoria del proyecto de Innovación docente en el marco del I Plan Propio de Docencia de la Universidad de Sevilla. *El mapeo social como herramienta educativa en el trabajo por proyectos: aprendizaje autónomo, activo e inductivo en la comunidad educativa.*

UNESCO (1982). Declaración de México sobre Políticas Culturales. Conferencia Mundial sobre las políticas culturales. MONDIACULT, México. D. F.

UNESCO (2001). Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural. 31º Reunión de la Conferencia General de la UNESCO, Paris.

UNESCO (2005). Conferencia General de la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 33º reunión. París.



Rocio Valderrama (España)

Doctora en Ciencias de la Educación.

Docente en la Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

Para citar este artículo: Valderrama, R. (2013). Elaboración de Diagnóstico participativo desde un enfoque de educación, desarrollo y cultura. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 28-31. Visto en: <http://iberoamericasocial.com/elaboracion-de-diagnostico-participativo-desde-un-enfoque-de-educacion-desarrollo-y-cultura/>

El movimiento campesino colombiano desde la teoría

Por Claudia Eugenia Toca Torres

Los estudiosos de la Sociedad Civil Organizada SCO o del denominado Tercer Sector, ven en los movimientos sociales uno de sus principales componentes y un fenómeno que merece toda la atención y reflexión. Esto no significa que deban ignorarse los otros colectivos que forman parte de la SCO (organizaciones no gubernamentales ONG, organizaciones sociales y grupos nacionalistas y religiosos) o que resulten menos interesantes para el estudio. Sin embargo, la realidad social y circunstancias de nuestros países van indicando cuál es el objeto que urge estudiar, es así que, si el mes pasado fueron los grupos nacionalistas, ayer las ONG, pues hoy son los movimientos sociales. Y es que cómo negar su importancia, en momentos en los que el Estado colombiano intenta toda suerte de reformas (salud, educación, justicia y tributaria) y de salidas presupuestales, ignorando a los directamente involucrados (profesionales de la salud, estudiantes de educación superior, campesinos, madres comunitarias, etc.).

Colombia ha seguido el ejemplo de otros países latinoamericanos como Chile y Argentina, en lo que a movimientos estudiantiles y de consumidores se refiere; pero sin riesgo de equivocación el que más enseñanzas ha dejado es el movimiento campesino que recientemente elevó su voz y se hizo sentir. Los movimientos sociales se clasifican en tradicionales y nuevos, los primeros incluyen trabajadores, campesinos y clases medias; los segundos abanderan asuntos como medio ambiente, derechos humanos, etc. En virtud de esta clasificación es que algunos movimientos de campesinos se registran como componentes de la SCO, pero en la categoría de grupos laborales y nacionalistas. Precisamente, en América Latina, los primeros movimientos sociales estuvieron relacionados con los campesinos y los obreros, en demanda por mejores condiciones de trabajo y por mayores apoyos gubernamentales.

La reciente expresión del movimiento campesino en Colombia, se remonta al 19 de agosto del presente año, fecha en la cual los cultivadores de papa (papicultores) del departamento de Boyacá, convocaron a una protesta como producto de su creciente inconformidad. Dado que un movimiento social, es un intento colectivo para proteger algunos valores en nombre de una

creencia generalizada, la de los campesinos era la del abandono del campo, evidenciado en costos excesivos de producción, bajos precios de venta y ausencia de subsidios y créditos para el campo. Esto a todas luces imposibilita la competitividad del campo, en el marco de los numerosos tratados de libre comercio firmados y ratificados por el gobierno.

En virtud a que el activismo es la característica fundamental de los movimientos sociales, y que presenta diversas modalidades de expresión, como la movilización, las marchas de protesta, el boicot e incluso la rebelión; los papicultores protestaron mediante el bloqueo de importantes vías intermunicipales, impidiendo la circulación de todo tipo de vehículos. Esta práctica, que empezó a ser replicada por las concentraciones de campesinos de otros departamentos y por los indígenas de algunos pueblos, que no se sentían representados por los campesinos, sin duda alguna logro interrumpir la rutina diaria de los colombianos. En efecto, esta interrupción es el propósito básico de cualquier protesta social.

Los impactos no se hicieron esperar, pues en unos cuantos días, el desabastecimiento de alimentos (leche, carne, frutas, verduras, arroz y papa) y de combustible (gasolina y gas) fue el panorama de muchas ciudades del país. En las universidades y en los colegios públicos y privados se declaró el cese de actividades, algunas empresas incluso suspendieron labores. Dado que resulta normal que la acción de los movimientos sociales se torne molesta para algunos ciudadanos (comerciantes, profesores, médicos, empresarios, etc.), en Colombia la repuesta oficial usualmente es la criminalización de la protesta. Sin embargo, durante los 20 días de protesta campesina, la sociedad urbana expresó un claro respaldo, en muchas ciudades se realizaron carcerolazos nocturnos y movilizaciones pacíficas diurnas. Quienes apoyaron las movilizaciones, compartieron no solo el interés de los campesinos, sino también su identidad, la ruana entonces se convirtió en el símbolo de la dignidad de los campesinos, por lo que muchas comunidades (trabajadores, estudiantes, sindicalistas) la vistieron con gran orgullo. Desafortunadamente, en algunas localidades de Bogotá, la movilización fue objeto del sabotaje por parte de las bandas criminales emergentes (Bacrim), que contrataron pandillas de jóvenes para provocar a la policía y para destruir el comercio. Incluso el gobierno nacional llegó a especular en torno a la infiltración de las fuerzas armadas revolucionarias de Colombia (FARC).

El Escuadrón Móvil Antidisturbios (Esmad), es el grupo especial de la Policía Nacional responsable de la política de disuasión y contención. A todas luces, dicha instancia no goza de la mejor imagen entre los ciudadanos, a causa de las acciones desmedidas y provocadoras de sus agentes en las concentraciones pacíficas. Tras la protesta campesina, 26 uniformados empezaron a ser investigados por posibles excesos de fuerza en todo el país y después de casi

tres meses, el propio director de la institución reconoció que, efectivamente se presentaron abusos de los agentes. Sin lugar a dudas el fin era sofocar la protesta y el presidente de la república no escatimó esfuerzos en reprimir, pues en la segunda semana de protestas, movilizó a cincuenta mil soldados a lo largo y ancho del país, desde luego que para contener a los campesinos. Fue normal que los campesinos reaccionaran frente a la presencia de la fuerza pública, al fin y al cabo, las prácticas de los movimientos sociales son de confrontación, de captación de la atención del público y de presión sobre quienes ostentan el poder. Si bien, los gobiernos reprimen cualquier manifestación de insatisfacción mediante las fuerzas disponibles, una militarización de estas magnitudes, lo único que confirmó fue el deseo del Estado por reprimir a los inconformes. Bajo este panorama, el movimiento campesino durante veinte días tuvo que resistir a las fuerzas de las Bacrim, de la guerrilla y de la fuerza pública.

La insatisfacción es, de manera general, el motor en la conformación de cualquier movimiento social. Y quien no se torna insatisfecho, con las autoridades y con la clase dirigente, cuando el campo colombiano ha vivido por más de cincuenta años en el abandono. Esto de alguna manera resulta paradójico, nuestros campesinos soportaron casi 13 gobiernos y cuando deciden elevar la voz, la represión es la respuesta. Es por todos sabido que, en los países en desarrollo –incluida Colombia con todo y sus pretensiones primer-mundistas de pertenecer a la OTAN a la OCDE y de firmar cuanto TLC le presentan–, la pobreza y la desnutrición se concentran en el campo; razón más que suficiente para que los campesinos exijan y reclamen la presencia del Estado. Imposible desconocer, que el activismo de los movimientos sociales enfatiza una concepción alternativa de política, en respuesta a las dificultades experimentadas por la democracia representativa.

Por último, bajo la perspectiva de las políticas públicas, los movimientos sociales están tomando la iniciativa en el diseño de las mismas, fue así que en la última semana de la protesta, el presidente anunció a los dirigentes gremiales, el inicio de la concertación de un Pacto Nacional por el Agro y el Desarrollo Rural, cuyo propósito sería transformar el sector agropecuario y reivindicar el abandono de 50 años. Como todos los movimientos sociales cosechan logros que, indudablemente mejoran los sistemas políticos y contribuyen a un ‘mejor-estar’ de las comunidades; Dignidad Agropecuaria Colombiana se registra como el gran resultado de las protestas campesinas, que reúne a los sectores duros de la protesta (cafeteros, paperos, arroceros, lecheros, cacaoteros, paneleros y cultivadores de caña de azúcar). Basta esperar entonces la respuesta gubernamental ante estas nuevas circunstancias.



Claudia Eugenia Toca Torres (Colombia)

Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM, México.

Docente en la Universidad Externado, Bogotá, Colombia.

Para citar este artículo: Toca Torres, C. E. (2013). El Movimiento Campesino Colombiano desde la Teoría. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, 1, pp. 32-34. Visto en: <http://iberoamericasocial.com/el-movimiento-campesino-colombiano-desde-la-teoria/>

Avances en los derechos de la mujer & Avances en el contexto latinoamericano

Por Noelia Melero

El compromiso de diferentes Estados e Instituciones latinoamericanas por incidir en la igualdad de derechos entre mujeres y hombres en las últimas décadas, se refleja en una evolución en cuestionamientos, acciones y estrategias puestas en marcha en pro de los derechos de las mujeres. Una tarea en la que organizaciones como la CEPAL (*Comisión Económica para América Latina y el Caribe*), cuyo objetivo es contribuir al desarrollo económico de la Región, coordinando acciones encaminadas a su promoción, reforzando sus relaciones económicas en la zona y con el resto de países, insta a los Estados de la región a seguir adoptando medidas que promuevan un mayor empoderamiento de las mujeres latinoamericanas en el desarrollo productivo y económico de sus países.

Una premisa, que se pone de manifiesto en la duodécima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe celebrada recientemente en Santo Domingo, del 15 al 18 de octubre, cuyos ejes se han basado en promover la *igualdad de género, el empoderamiento de las mujeres y las tecnologías de la información y las comunicaciones* como ejes claves, distando una marcada diferencia de aquella primera Conferencia Regional sobre la Integración de la Mujer en el Desarrollo Económico y Social de América Latina celebrada en La Habana en 1977, donde el enfoque era integrar a las mujeres en el modelo de desarrollo vigente.

La necesidad de replantear las estructuras sociales vigentes y las relaciones entre mujeres y hombres es un proceso que se ha ido gestando paulatinamente, si bien los modelos y estrategias de acción que se iban adoptando en esta década en las Conferencias Internacionales

celebradas, no respondían a las necesidades de las mujeres. En este sentido, en todos estos años, la CEPAL ha puesto en marcha numerosas iniciativas que han tratado de dar curso y seguimiento a estas políticas y compromisos adquiridos por los gobiernos, dentro de sus agendas de desarrollo. Una de estas iniciativas es el Observatorio de la Igualdad de Género, resultado de los compromisos adquiridos en la Conferencia Regional de Quito del 2007, cuya finalidad se orienta a analizar y hacer visible el cumplimiento de metas y objetivos internacionales en torno a la igualdad de género en aspectos como los derechos reproductivos, la erradicación de la violencia de género, la autonomía económica o el acceso de las mujeres a puestos de decisión.

La puesta en marcha de estas Conferencias Regionales se convierten en un instrumento de la CEPAL, con carácter permanente, que permite identificar las necesidades regionales y subregionales de las mujeres, pero sobre todo crear un foro abierto a la reflexión, el debate y el intercambio crítico, en torno a lo que está ocurriendo en el corazón de Latinoamérica, a los avances, o a las dificultades que impiden un avance en materia de derechos humanos, y de género, y que siguen siendo un reto para Gobiernos, Instituciones, y Organizaciones Sociales.

El Consenso acordado en Santo Domingo en estos días, abarca nuevos compromisos para el contexto latinoamericano que se basan en un mayor empoderamiento económico de las mujeres, en conseguir sus derechos sobre su salud sexual y reproductiva, en seguir velando por la erradicación de la violencia ejercida hacia ellas, en promover su participación política, y en garantizar su acceso a las tecnologías de la información y la comunicación, y a la toma de decisiones. Cuestiones necesarias, para el resurgir de una Región que necesita seguir apostando por políticas que se basen en la igualdad de género como clave de su desarrollo, desde la implicación de Estados, Instituciones y Organizaciones civiles, que velen por su aplicación de manera justa y equitativa.

Noelia Melero Aguilar (España)

Doctora en Educación por la Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

Docente en la Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

Para citar este artículo: Melero, N. (2013). Avances en los derechos de la Mujer y Avances en el Contexto Latinoamericano. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 35-36. Visto en: <http://iberoamericasocial.com/avances-en-los-derechos-de-la-mujer-y-avances-en-el-contexto-latinoamericano/>

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN SOBRE LA TEMÁTICA PRINCIPAL



Un Globo Sonda: Ideas Filosóficas, Latinoamericanas y Caribeñas, para la Situación Española (y de la Europa del Sur) actual. De *Diego Morollón Del Río*.

La reinención del Estado como movimiento social; un itinerario desde el Sur. De *Miguel Mandujano Estrada*.

ZEITGEIST: Cultura de la memoria y coyuntura política en Colombia. De *Marcela Villa*.

UN GLOBO SONDA:

IDEAS FILOSÓFICAS, LATINOAMERICANAS Y CARIBEÑAS,
PARA LA SITUACIÓN ESPAÑOLA (Y DE LA EUROPA DEL SUR) ACTUAL

Diego Morollón Del Río

Estudiante de doctorado de Estudios Latinoamericanos
en la Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad de México, México

Recibido 22 de Octubre - Aceptado 8 de Noviembre

Resumen: En este artículo se intenta lanzar una interpretación mediadora entre la filosofía latinoamericana (del siglo veinte) y la situación europea actual. Dado el recorrido histórico del continente Latinoamericano nos parece el momento indicado, contando también con los procesos políticos vigentes de la región, de poder compartirse su saber hacia otros ámbitos sobre todo cuando éstos tienen características análogas. Es por ello que intentamos sugerir humildemente que ciertas ideas latinoamericanas puedan ser consideradas argumentativamente en el contexto de convulsión social en Europa. El objetivo del trabajo es asimismo proponer una labor posterior más profunda, señalando que esa tarea debería ser realizada de manera colectiva y no sólo individual. A su vez teniendo en cuenta como claves los autores que se citan en el texto para poder entender mejor la realidad europea y de sus periferias.

Las indicaciones sobre esta cuestión aparecerán entre corchetes y en *cursiva*.

Palabras clave: Filosofía latinoamericana, crisis europea, decolonización, política latinoamericana, liberación.

Abstract: In this article we try to expose an interpretation situated between the Latin-American philosophy (in twentieth century) and the situation in Europe. Seeing the path of history in the Latin American continent we consider the moment indicate (also because several politics in the region) to think ideas from the liberation point of view to the Spanish and south European perspective. Considering both contexts we suggest through arguments, these ideas can be thought as well in south Europe movements. The objective of this paper is also propose and suggest deeper later works, trying to do it from a communitarian perspective and not just individual. At the same time exposing several philosophical Latin American quotes that we can consider for this future purposes.

The suggestions about the main issue will appear between [...] and *cursive*.

Key words: Latin-American philosophy, Euro-crisis, decolonize knowledge, Latin-American politics, liberation.

Para citar este artículo: Morollón Del Río, D. (2013). Un globo sonda: ideas filosóficas, latinoamericanas y caribeñas, para la situación española (y de la europa del sur) actual. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 38-51. Visto en: <http://iberoamericasocial.com/un-globo-sonda-ideas-filosoficas-latinoamericanas-y-caribenas-para-la-situacion-espanola-y-de-la-europa-del-sur-actual/>

*“Es en la realidad mediadora,
y en la consciencia que de ella tengamos,
donde educadores y pueblo
encontraremos el contenido programático de la educación”*

(Freire, 2008: 101. La traducción es nuestra)

Introducción

No es de extrañar que si se estudia Filosofía latinoamericana y queremos ser coherentes con ella, miremos el contexto propio para analizarlo y comprenderlo, además de transformarlo. Esto es así ya que a nuestro parecer, una idea común a muchos autores del pensamiento forjado en América Latina, es comenzar por lo real, acudir a la vivencia y a la experiencia colectiva y nacional para desarrollar una teorización o formulación de categorías en torno a ellas.

Tres núcleos fundamentales como son la Filosofía de la Liberación, la llamada Teoría de la Dependencia, y la Teología de la Liberación, consideran la realidad como punto de partida y punto de llegada. Y esto nos parece tener suficiente peso como para comenzar también nosotros mismos (estudiantes de la filosofía latinoamericana) por la realidad que, aunque cambiante y distinta a lo largo de la historia, sigue delante de aquel que analiza y trabaja intelectualmente. Un ejemplo de lo que comentamos es la idea dusseliana (Dussel, 1998, p. 66 - 67) de que tales planteamientos latinoamericanos no hacen sino liberar la filosofía en sí, tal y como está hecha actualmente por la mayoría de los filósofos en Europa y Estados Unidos. Donde, si nos fijamos en la política, la sociedad, la economía, que constituyen núcleos humanos reales (objetivos fundamentales pero no únicos, por ejemplo, de la Filosofía de la liberación), acabaremos por redimir al pensamiento de aquello que lo tiene enclaustrado en un academicismo inútil. [La primera sugerencia por tanto, hacia una actividad filosófica liberadora desde el Sur de Europa, sería: *La filosofía ha de girar hacia la realidad*]

Otro autor representativo que corrobora la cuestión de apelar a lo existente para hacer filosofía es Salazar Bondy. En su obra *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*¹ Reivindica el atender al contexto y la circunstancia del filósofo latinoamericano para poder ejercer su trabajo con una productividad que desborde el discurso. Pero Bondy en su planteamiento va más allá, puesto que no pierde el horizonte al que apunta la filosofía como disciplina: lo universal; que hace que *“la cuestión no esté, pues, en hacer filosofía española o americana, sino en hacer, españoles o americanos, filosofía”* (Bondy, 1974, p. 76).

Si articulamos el consejo de Bondy junto con lo que acabamos de comentar sobre lo real particular, tendremos un I. La pregunta, que ya muchos ven improcedente, nosotros la mantenemos pues a partir de la misma se fortifica la actividad de la disciplina. Planteándonos de nuevo cómo debe ser tal filosofía y así cumplir con su rol cuestionador. Creemos que en muchos lugares debería repetirse tal pregunta pues ayudaría a conformar una identidad filosófica propia, por ejemplo, en España. [*Esto da lugar a una segunda sugerencia, formulada como pregunta: ¿Hay filosofía, de España y sobre ella, en la actualidad? El matiz de la proposición es importante* (Cerutti, 2006)]

proceso ascendente y descendente en el que si bien partimos de la realidad para transformarla, como hacen en Latinoamérica con sus propios problemas filosóficos, es legítimo que el resultado intelectual de tal particularidad pueda ser pensada en otro ámbito o lugar (en el caso de que la realidad sea coincidente). Es decir, que, aunque nuestro contexto no sea exactamente el latinoamericano, en este caso es el español o también el de la Europa periférica, podemos partir de su reflexión para compartir bases filosóficas y ampliarlas en otros lugares.

Tal idea es asimismo sugerida por las conferencias de Dussel a lo largo de Europa y el mundo. En dos casos, una charla dictada en la Universidad de Murcia en España, y en una exposición sobre la Teología de la liberación en Noruega (ambas en 2012), Dussel ve con claridad que la filosofía latinoamericana ha pensado algunos de los problemas que ocurren en Europa hoy. De la misma forma, Julio Anguita, ex coordinador del Partido Comunista Español, inicia su conferencia en Valencia el 18/11/12 diciendo “*lo que está pasando en Europa ya lo sufrieron los gobiernos de América*”.

Al respecto el filósofo mexicano Leopoldo Zea comentaría:

Las filosofías realizadas, las emanadas de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad, dar luces sobre la misma, aunque las soluciones que ofrezcan no sean necesariamente las mismas. Tomar, seleccionar, elegir esta o aquella solución filosófica para ayudar a resolver la propia no implica renunciar a esa forma de originalidad (Zea, 1989, p. 30).

También se ve claramente que la obra del portugués Boaventura Santos está orientada en esta dirección. En varios de sus artículos y libros así lo aclara. Pero además igualmente en su trabajo al referirse a la realidad, éste autor piensa desde las mismas premisas que nosotros intentamos proponer aquí. Un ejemplo sería:

Siendo siempre complicadas las comparaciones [se refiere a la comparación, obviamente, entre Europa y Latinoamérica], sería de esperar que los jóvenes griegos, portugueses y españoles, gobernados por gobiernos conservadores que les están secuestrando el futuro, tanto en el empleo como en lo que a salud y educación se refiere, se revolvieran en las calles más intensamente que los jóvenes brasileños, gobernados por un gobierno progresista que ha promovido políticas de inclusión social, aunque minado por la corrupción y, a veces, equivocado con respecto a la prioridad relativa del poder económico sobre los derechos de ciudadanía (Público, 26/06/13, el paréntesis es nuestro).

Asimismo, como algunos/nas habrán dado cuenta ya, el pensamiento latinoamericano es una tradición de cientos de años que se sepa, y es difícil incluso su acopio bajo ese mismo nombre. Ya descartamos como infundada una aplicación de toda esa historia a la situación española, por tiempo y capacidad. Nos ceñimos aquí a lo que encontramos en el pensamiento latinoamericano que resulte útil a la realidad española, sobre todo al legado del siglo veinte.

Respecto al título “ideas filosóficas latinoamericanas” para la “Europa del Sur”, otras tantas aclaraciones merecería la pena hacer. Entre ellas una que apuntara a que la cuestión de que esta tarea, es ya de por sí y para una sola persona, imposible. Principalmente porque habrá una bibliografía inmensa que se nos escapará por lo dilatado de la misma. El hecho es que la filosofía latinoamericana como filosofía sin más (Zea: 1989) es una de las creaciones más amplias de la humanidad en cuanto a la sistematización del pensamiento se refiere, por su profundidad y riqueza. Pero esto, que ya vemos indiscutible, nos lleva a otra conclusión cierta al mismo nivel: igual que es una filosofía “oceánica”, un océano de autores y autoras, sabidurías, etc. es también de las más ignoradas (injustamente a nuestro parecer), una de las más marginadas, olvidada. Sin embargo esta afirmación va más allá de la reacción académica que puede suscitar. Es algo problemático y contradictorio pues el choque no es sólo entre academias sino en formas de ver el mundo, y en el poder que está detrás de esas esferas.

Además de lo dicho, naturalmente, el pensamiento que Latinoamérica propone, no estará ni mucho menos descontextualizado (hay una vinculación entre el texto y lo que lo rodea, al más puro estilo freireano (Escobar, 2012, p. 167-172²)), es decir, en el mismo sentido de lo dicho sobre lo real anteriormente, creemos que hay suficientes pruebas existentes que acompañan a nuestro pensamiento, como los testimonios que explicaremos más adelante.

La formulación de la cuestión.

A estas ideas, para ir progresando, podemos añadirles una condición de posibilidad en la que sean factibles de ser desenvueltas, y que ha sido nombrada ya de pasada: una realidad coincidente en algunos aspectos. Es decir, que si pretendemos analizar un contexto propio con términos latinoamericanos, debemos concordar en los objetos a analizar, para no aplicar nombres erróneos a referencias claras. En este caso, la filosofía latinoamericana nos ayudaría a nombrar la realidad, a localizar fenómenos que desde nuestro horizonte interpretativo filosófico pasan desapercibidos. Esto se haría, siguiendo también cánones del pensamiento latinoamericano, coincidente en que su centro sea el oprimido. [Por tanto, de aquí podríamos sacar otra pista para hacer filosofía liberadora desde el sur de Europa: *centrarnos en el oprimido*] Aun sonando tal vez inocente o cándido, nos parece que tenemos que recalcarlo.

Pero esto, de soslayo, significa que en Europa, en concreto en Grecia, Portugal, Irlanda, España e Italia, Chipre, estén ocurriendo procesos comunes a los que tuvo que enfrentarse la filosofía latinoamericana durante los sesenta y setenta, hasta hoy. Y también significa, que el objeto central de un hipotético estudio liberador, *el oprimido*, deba ser una realidad compartida en los países y zonas nombradas.

2. En ningún momento habrían sido posibles las ideas de estas páginas sin una lectura profunda de Paulo Freire con ayuda de su discípulo directo Miguel Escobar, a quien le debemos la comprensión recreativa del brasileño para dar lugar a una reflexión sobre nuestra circunstancia a través de conceptos pulidos en América Latina.

Pero ¿es esto cierto? ¿Hay un oprimido hoy en Europa así como existió y existe todavía hoy en Latinoamérica? Ya desde el comienzo contestamos que no. Sería cínico e incierto afirmar que el sufrimiento en América Latina por causa de circunstancias políticas y sociales como la Operación Cóndor o la Conquista española y portuguesa, con las atrocidades que ellas produjeron y las cuales todavía perviven hoy en diferentes modulaciones, son parejas a los sufrimientos que padecen los cuerpos de los extrarradios europeos. Así, negamos para poder continuar, que se alcance a comparar más bien un oprimido con otro. Empero, reconocemos ante la evidencia de los ecos y situaciones de la Europa periférica, que también existe una opresión, de diverso grado, que no por ser de distinto grado, deja de ser opresión. Y este argumento de no comparación pero de causas y consecuencias (que pudieran llegar a ser) parecidas ante una opresión, pensamos puede seguir siendo argumentado con dos razones.

La primera es que los motivos son los mismos. Es decir, los porqués que provocan el sufrimiento del otro, el no dejar al otro ser más, diría Freire, están presentes hoy en Europa por parecidos motivos sistemáticos. Éste autor sobre la opresión comenta que existe cuando se constituye en un acto prohibitivo (que parte de un opresor) de ese ser más de los seres humanos, o cuando, por un motivo cualquiera los hombres y las mujeres se sienten prohibidos de actuar, descubriéndose incapaces de usar sus facultades “[...] cuando se constituye en un acto prohibitivo de ser más del ser humano” (Freire, 2008, p. 49, la traducción es nuestra).

Con base a esa definición, el egoísmo, la usurpación de los recursos de los pueblos, el engaño, la violencia represora, la alienación son causas comunes de la misma opresión en diversas zonas del planeta. Y se encuentran en una agudeza ascendente en España (y con sus debidos matices, también en el resto de la zona periférica europea)³. Todo ello bien examinado, como se conoce, en el clásico autor Karl Marx (Marx, 2012). Quien ha sido reinterpretado para actualizarlo desde una vasta tradición de varios autores latinoamericanos ((Hinkelammert, Mora: 2005) (Mariátegui, 2007)).

La segunda razón, para bordear la dificultad de la comparación entre oprimidos, pudiera basarse en la conciencia de la prevención de situaciones. Lo que quiere decir que podemos estar yendo por caminos parecidos en Europa, a los que anduvieron ya las clases sociales y comunidades de América Latina durante los años sesenta, setenta y ochenta y que han sido pensados en profundidad por sus protagonistas, de los cuales, debemos aprender sin duda. Así que merece la pena, en cualquier caso, ir abriendo camino en cuanto a lo que podemos escuchar⁴ de otros que han tenido experiencias semejantes a las que nos vemos expuestos en la actualidad.

3. El autor griego Jason Manolopoulos ha señalado lo mismo que nosotros en el capítulo de su libro *Greece's "odious" debt* llamado *From Buenos Aires to Athens* (Manolopoulos, 2011). Seguimos encontrando autores que apoyan nuestra propuesta, pero queremos incluirlos no sólo por ser fuentes que fundamentan sino para ser conscientes de que el diálogo entre ellos ha de ser crucial para nuestro propósito.

4. Hay que señalar en este momento que nuestra actitud concuerda con un aprender a escuchar, tal y como lo elabora Carlos Lenkersdorf en su última obra tojolabal *Aprender a escuchar*. Este aprendizaje todavía debe ser elaborado siguiendo el pensamiento de pueblos de Abya Yala que tienen mucho que decir acerca de las nuevas situaciones históricas que se están planteando a nivel global (decadencia civilizatoria o civilización de muerte). Falta mucha base pedagógica y teórica para comprender tan profundos planteamientos, este trabajo debe al menos mencionar la cuestión que es asimismo inabarcable en número de estudios y erudición.

Tal distinción entre oprimidos se nos hace pues necesaria para no cometer el error de malinterpretar la filosofía latinoamericana, en el sentido de que, si fallamos en la comparación de contextos malinterpretaremos las ideas y por tanto, también lo que pretendemos con ellas: cambiar la realidad para mejorar, hacia una no-opresión, hacia una liberación propiamente dicha. Siendo que ningún proceso de transformación de la realidad puede ser “calco y copia” en la expresión de Mariátegui (Casanova, 2012, p. 1) de otra, pero sí pudiendo haber intercambio de información, pareceres, reflexiones y propuestas para el pensamiento, que lleven a un enriquecimiento mutuo.

¿Cómo haríamos un trabajo futuro, con las intenciones que nombramos, para no cometer errores en los que puede caer una recreación filosófica en una realidad en sentido estricto diferente aunque similar en algunos aspectos? Ésta sería la gran pregunta metodológica. La respuesta a ello podría ser adoptando una postura dialogante, no olvidando ese factor desde una perspectiva multipolar. Y sin olvidar tampoco que los problemas de hoy vienen de una realidad histórica. Marcada, digamos, por la dialéctica anterior. Esa dialéctica es interpretada desde nuestro parecer como interdependiente.

Para un europeo consciente de su historia, en verdad la crisis ya vendría de atrás (por ejemplo desde la Segunda Guerra Mundial). Reflejada incluso en el pensamiento posmoderno⁵.

Dos ejemplos de la hipótesis principal.

Pasemos ahora a proponer algunos ejemplos reales que apoyan la hipótesis principal que estamos manejando, y que nos ayudarán a seguir introduciendo el tema para posteriores trabajos. Dado que, nuestra propuesta aquí no es zanjar el tema, sino más bien abrirlo y contribuir a su apertura. Citemos a la intelectual que hace poco tiempo, en un medio de comunicación argentino (*Página 12*, 2012, 21 de octubre entrevista de Javier Lorca), hizo una afirmación que ya a muchos no nos sorprendió. Nos referimos a la declaración de la politóloga belga Chantal Mouffe acerca de que “*hay que latinoamericanizar Europa*”.

La escritora posmarxista se encontraba en Buenos Aires cuando despertó la conciencia del paralelismo al cual nos estamos refiriendo en estas páginas. Por supuesto, a quien vive y habita en Latinoamérica y al mismo tiempo, conoce en profundidad el contexto europeo, no encontró desprevenido el análisis de la entrevista, que contemplamos en muchos puntos, matizable. La conclusión de la misma es que las democracias de América Latina han sabido conjuntar, a través de múltiples contradicciones, un “capitalismo sujeto a la soberanía del pueblo”. Si bien esto nos parece algo precipitado de afirmar en un principio, es cierto que si comparamos tal idea con la directa eliminación de partidos políticos e ideologías a la que Europa y Estados Unidos se ven abocados en estos momentos, el paradigma democrático de Latinoamérica nos sería de utilidad para al menos pensar nuestros contemporáneos modos de

5. “*El posmodernismo celebratorio, en su rechazo del paradigma moderno, reniega también del discurso crítico que la modernidad (occidental) había creado y de las grandes narrativas emancipatorias que propició*” (Prólogo de José Gandarilla, página 10, Boaventura, 2009).

organización social.

Sin embargo, hay dos puntos que ya desde un principio queremos destacar de ésta entrevista en beneficio de nuestro trabajo. Primero, que da cuenta de la situación comparativa a la que estamos apelando en estas líneas. Y segundo, creemos que a pesar de aludir a lo que argumentamos, no lo propone en el estilo en el que lo haríamos para próximas reflexiones. Y esto refiere a que la recreación propuesta, ha de atender también a la interdependencia entre ambos contextos:

El subdesarrollo está conectado de manera estrecha con la expansión de los países industrializados; El desarrollo y sub-desarrollo son aspectos diferentes de un mismo proceso universal (Dos Santos, 2002, p. 25).

La comparación *a lo* Mouffe se realiza desde los propios conceptos europeos, y poniendo tales términos en una realidad que se quiere hacer europea. Es decir, inventa componentes latinoamericanos europeizados y no desde la misma matriz del pensamiento en América Latina. En una tendencia que bien corresponde con su historia, el intelectual español⁶, por ejemplo, se siente incapaz o impedido por sus propios prejuicios y cerrazón, de reflexionar *otro* pensamiento (con todas las consecuencias) que no sea el suyo propio (a su vez falto de una decolonización: germanófilo, anglófilo o francófilo, ni siquiera atento a su tradición).

Es decir, estamos ante un problema con muchas ramificaciones, ante un desafío. Sin embargo, lo que en un principio parece una declaración programática de escuchar al otro, no puede acabar siendo una “europeización de las ideas latinoamericanas”, como si éstas hubieran sido inventadas también en Europa⁷.

Esta actitud proviene de la estrategia que siempre siguió el eurocentrismo con respecto a América Latina. El cara a cara entre ambas regiones implicó que una de ellas sufriera el colonialismo. Y no se ha abandonado tal hacer, sólo se ha cambiado el foco. De Latinoamérica o la India (indias occidentales e indias orientales) al extra radio de Europa, se ha movido el área colonizada pero se sigue con la misma maniobra. De hecho, según el intelectual caribeño Aimé Césaire, en las causas de la Segunda Guerra Mundial, se encuentra el colonialismo que Europa proyectó desde el inicio de la Modernidad. Por tanto lo que sufre hoy Europa es también consecuencia de su acción sobre otros. Por eso los países de esa zona periférica son llamados PIGS (literalmente, cerdos) o GIPSI (en un racismo que ya vaticina las intenciones de tal calificativo), aludiendo las siglas que conforman las iniciales de los países de la Europa del sur junto con Irlanda. Pero en esta idea hay un trasfondo ontológico superior al que podamos acceder en la primera impresión.

6. Como en todo, hay excepciones, en el libro, *Invitación al federalismo, España y las razones para un estado plurinacional* (Tapias, 2013), ya se ve cierta influencia de concepciones políticas de América Latina en el concepto de “plurinacional”. En un enfoque para anunciar vías alternativas a la crisis política en España.

7. “La filosofía como las ideas filosóficas no son algo dado en exclusiva a determinados pueblos y hombres, tampoco son algo que se herede, sino algo que se hace y se necesita para enfrentar una situación histórica, como respuesta a las necesidades más apremiantes de la existencia” (Magallón, 2007, p. 22).

Tal trasfondo “ontológico”, por llamarlo de alguna manera reconocible para la audiencia filosófica, debería ser analizado también pues lo que intentamos es que Europa corrija sus propios errores desde una doble perspectiva. Por un lado, y como creemos que ha quedado claro ya, enfrentar las opresiones que desde la misma Europa se producen en sí. Por otro lado, desarticular y criticar que ella misma haya aplicado esta estrategia “colonial” (por reducir todo el mal a un solo término) a otros. Así, no hemos de olvidar que el histórico de Latinoamérica y de Europa, siempre fueron juntos, forman parte de una relación más compleja que se olvida desde una perspectiva eurocéntrica.

Los países subdesarrollados no son sistemas independientes sino parte de una totalidad del mercado mundial donde juegan una función subordinada, dentro de un horizonte histórico de referencia (Dussel, 2013, p. 10.17).

Esto es una circunstancia que debiéramos de tomar muy en cuenta a la hora de pensar una filosofía liberadora desde el contexto europeo.

De hecho, pensamos que es en esa raíz donde está el problema ya que lo que algunas veces se hace a otros, si esto no es evitado por barreras “superyoicas”, se puede acabar aplicando a uno mismo. Con todo ello, queremos decir que lo colonial, es opresor en sí, dando igual quien sea la colonia (parece cándido afirmarlo pero detrás de ello existe algo complejo). Pero la doble crítica que proponemos la sugiere Mouffe sólo en un sentido, en el de ver a Latinoamérica como Estrella Polar, pero no como lo que hace también criticar a la misma Europa. Crítica que pensamos necesaria incluso para “liberarse” a ella misma desde una filosofía latinoamericana en el contexto europeo.

En estos sentidos es cuando se puede hablar de “una latinoamericanización de Europa”. Es decir, no sólo nos referimos a la recreación de ideas que nos pueden servir en el entorno europeo (sobre todo de la Europa periférica y de la periferia de ésta, África, Europa del Este), sino también, de la crítica que se puede hacer a la Europa periférica desde esas mismas ideas. Es en ese caso cuando no pierden su verdadero contenido y cuando estaríamos haciendo “una latinoamericanización de Europa” en la dirección en la que nosotros proponemos.

Detrás del nuevo colonialismo hay toda una historia, todo un ser que vertebra el modo de desarrollarse europeo en su política, en su economía, sociedad y hasta en su religión y arte. Por eso decimos que es ontológico: *va en el ser* europeo la colonialidad y ahora se aplica además de a otros continentes, al extrarradio europeo, precisamente a aquellos que iniciaron el colonialismo, sufriendolo (ironías del destino) las carnes de portugueses y españoles.

La otra referencia que queríamos comentar para seguir probando indicios de nuestra hipótesis, atañe a un protagonista de la historia actual de América Latina, un actor de lo que ya algunos han venido en llamar “la segunda independencia de la región” (Dussel, 2007) o su de-colonialidad (Grosfoguel, 2012). Hablamos de Rafael Correa. Quien en una intervención en la cumbre Iberoamericana que celebraba el doscientos aniversario de la constitución de Cádiz, en diciembre de 2012,

alegó las siguientes palabras acerca de las políticas económicas europeas del momento:

Recetas que son las mismas que impusieron a los países de Iberoamérica. Cuando hace muchos años teníamos que afrontar crisis de naturaleza y proporción similares o aún mayores. En Latinoamérica, también fuimos víctimas de la colisión entre el capital financiero y la burocracia chantajista de ciertos organismos internacionales para el expolio de nuestros países y la imposición de agendas políticas de austeridad que afectan a las mayorías y sólo benefician a unos pocos.

Las políticas de austeridad en un contexto de recesión y desempleo sólo profundizan y alargan la crisis, garantizando los retornos del capital financiero y el pago de una deuda pública en parte incluso ficticia, ya que es deuda con sus propios bancos centrales (2012, 17 de noviembre).

Lo cual nos puede llevar a otra recomendación que sólo apuntamos para otros trabajos, pues sería también extensísima, acorde con los estudios de Dependencia en América Latina: [tercera sugerencia] *Tener en cuenta que en la actualidad global los países desarrollan múltiples mecanismos dependientes entre sí y sobre todo entre grandes transnacionales y los mismos Estados.* La Unión Europea es un ejemplo clamoroso de lo que comentamos (nuevo tratado de comercio, por poner sólo un ejemplo, otro sería toda la política realizada por el BCE). Los mecanismos a los que aludimos, se han profundizado enormemente en América Latina (Bagú, Dos Santos, Marini, Dussel, Cardoso, Faletto). No estaría fuera de lugar atender a estos autores en el momento en que queramos comprender las realidades dependientes en la Europa del Sur, y de ella misma con otros países del “sur global”.

La cita de Correa, que a cualquier español ya le puede ir sonando familiar, pues en los tiempos que corren todo está conectado y las noticias vuelan a velocidad del relámpago por todo el mundo, es algo sobre lo que hay que profundizar y reflexionar detenidamente para poder llegar a cualquier tipo de acción transformadora de la realidad que concisamente, gracias a su *Filosofía*, Rafael Correa enuncia ante los gobernantes de España y Portugal entre otros. De manera que aunque a algunos ya nos parezcan claras y evidentes ciertas cuestiones que mencionamos, no nos parece superficial el abordar una “latinoamericanización de Europa” en un sentido originario, y con atención a la reflexión trabajada que Latinoamérica lleva haciendo desde hace cincuenta años sobre los mismos problemas (o parecidos, el matiz es muy importante) que ahora tiene Europa⁸.

Por supuesto, si esto no va acompañado también, de un análisis de las causas que han provocado tal situación e incluso de aquellas que están en relación con el propio continente Latinoamericano, no entenderemos tampoco el proble-

8. El autor europeo, sin lugar a dudas, ya habrá entrevisto que una “latinoamericanización de Europa” está ligada a una cuestión de poder. Esta idea que llevamos introyectada desde nuestra niñez, es algo sobre lo que nos proponemos reflexionar también. Es decir, desde la perspectiva de la Pedagogía de la Liberación, por ejemplo, jamás podría ser admitida tal opresión que pudiera provenir del mismo oprimido.

“*Daí a afirmação anteriormente feita, de que a superação autêntica da contradição opressores-oprimidos não está na pura troca de lugar, na passagem de um polo a outro. Mais ainda: não está em que os oprimidos de hoje, em nome de sua libertação, passem a ter novos opressores*” (Freire, 1987, p. 24). La cual es una de las razones de por qué Europa no puede ser liberada por sí misma. Piensa desde su “mismidad” que el otro va a ejecutar lo mismo que ella hizo, proyectando su propia lógica sobre el externo. Estamos convencidos que si por algún remoto lugar, y también gracias al sufrimiento profundo de que ha sido objeto el oprimido, se entrometiera algún tipo de opresión ejecutada por parte del oprimido mismo, la filosofía latinoamericana pensaría esto como un fracaso de su actividad.

ma. Véase que Rafael Correa, acerca del escenario de Europa en estos momentos, también incide en que en Ecuador y Latinoamérica, han debido afrontar crisis de “*naturaleza y proporción similares*”, en lo que estamos de acuerdo, pero también añade a eso “*o aún mayores*”. Planteamiento que concuerda asimismo con la distinción entre oprimidos de la cual hablamos en la comparación de realidades sobre las cuales estamos comentando. El “*aún mayores*” refuerza nuestra convicción de hablar de oprimidos que deben de ser atendidos en este instante sin demora (al principio o al final, como punto de partida o como finalidad última), en el momento histórico en el que se nota cada día más que los pueblos desfavorecidos, que pasan hambre y guerra, sufren esas condiciones porque otros quieren, porque las causas son el mismo egoísmo y avaricia que las provoca⁹. Sobre este asunto indagaríamos poco a poco, en un planteamiento más profundo del tema, pues no podríamos dejar fuera esta realidad mundial que nos atañe a todos los seres humanos. Es decir, que ésta es la primera realidad en cuanto a que es la prioritaria. Aunque si bien, cabe añadir, las situaciones que se producen en todos aquellos lugares que aun perteneciendo al “Primer mundo”¹⁰, son también oprimidos. En esta condición entra de lleno la Europa periférica y el África del norte, y además de una forma muy particular ya que sus dimensiones son enormes y conflictivas en su conexión con otros países.

Hablemos con datos concretos ahora en relación con la situación concreta de España:

- a. El número de desempleados en España ronda ya los seis millones de personas, en concreto 5.778.100 familias afectadas por el drama. Alcanzando su cota más alta, fíjese bien en el dato, de toda su historia (cifra de hace pocos meses (Liébana, 2012)).
- b. El 21,1% de la población española vive por debajo de lo que se llama el “umbral de la pobreza”, según UNICEF¹¹. Es decir, unos 2.267.000 niños y en total 9.225.500 personas (un cuarto de la población total) que no pueden tener derecho a una vivienda o a las necesidades más básicas como alimento o vestimenta.
- c. Una cuarta parte (1/4) de los últimos presupuestos del estado irá a pagar sólo los intereses de la deuda, intereses nada más, no la deuda en sí del país. Lo cual significa que el total de lo amortizable asciende literalmente al 90% (Liébana, 2012) (hoy ya al 100%) del Producto Interior Bruto del país. Deuda impagable que pone a toda la estructura económica subordinada a los mandatos de Bruselas y el Banco Central Europeo¹².

9. El filósofo de Martinica dice al respecto:

“Europa se ha inflado de manera desmesurada con el oro y las materias primas de los países coloniales: América Latina, China, África. De todos esos continentes, frente a los cuales la Europa de hoy eleva su torre opulenta, parten desde hace siglos hacia esa misma Europa los diamantes y el petróleo, la seda y el algodón, las maderas y los productos exóticos. Europa es, literalmente, la creación del tercer mundo” (Fanon, 2011, p. 66).

10. La expresión “Primer mundo”, “Tercer mundo” y la que alude al desaparecido “segundo mundo” (el bloque comunista) deben ser más bien una consideración geopolítica y no geográfica. Se nos hace necesario explicarla pues nuestra tesis tiene relación con esta conceptualización que no corresponde con ninguna clasificación de “mejor a peor” y que hizo famosa el escritor y sociólogo Alfred Sauvy. Usamos esa expresión siendo conscientes de que pertenece a una clasificación que no ordena por “importancia de mundos” sino que es simplemente una manera de localizar espacios incluso comparticionados.

11. <http://www.unicef.es/actualidad-documentacion/noticias/80000-ninos-mas-bajo-el-umbral-de-la-pobreza-en-espana>

12. Al respecto Giorgio Agamben afirma lo siguiente en un artículo en el periódico La Repubblica:

- d. Usurpación de bienes públicos para pagar la deuda anterior. Bienes comunes como la educación (ya prácticamente privatizada a nivel superior), la sanidad (en proceso de desarticulación a raíz de recientes reformas) y la “banca pública”. Sin contar distintos sectores ya privatizados que formaban parte de la estructura pública del país: la red eléctrica, la red telefónica, los transportes públicos, las carreteras y demás infraestructuras de comunicación.

Estos son los problemas más graves que repercuten en muchos otros tales como el ascenso al poder de grupos pro-nazis, un reavivamiento del racismo y la exclusión social. Situaciones que responden a la violencia ejercida por los estados que reprimen la protesta alzada en contra de sus medidas neoliberales. Sin embargo, queremos hacer un alto acerca del último punto anterior descrito. Los tres problemas, que se pueden resumir en Paro, Pobreza y Deuda, son graves y desencadenantes de todos los demás, empero, el cuarto punto es interesante ya que juega un papel primordial a la hora de entender el proceso de destrucción del estado de bienestar que se construyó durante los años siguientes a la finalización de la (mal llamada desde el punto de vista latinoamericano) Segunda Guerra Mundial.

Por último, antes de añadir unas conclusiones. Y con más asimetría si cabe entre la importancia del asunto y su tratamiento del tema aquí. Descuidándonos de ello por la brevedad que debemos darle a la forma de este trabajo, pero sin querer dejarlo de lado. Hemos de destacar el rol que juega ante la crisis, una de las más importantes instituciones en España como es, la Iglesia Católica. Esto entronca a su vez con un amplio apartado histórico que debiera examinar esta cuestión. Pero acabando con una interpelación al “ciudadano de a pie” podríamos preguntar: ¿De qué lado se encuentra la religión que, tal y como estableció su fundador, debería de estar con los pobres? ¿Qué instancias teológicas puede argüir la Iglesia católica en España para defender las reformas del gobierno actual y pasado? Con estas preguntas estimulamos igualmente no dejar de lado la parte espiritual del ser humano para con ello intentar abrir frentes de cuestionamiento en ese campo.

No podemos otra cosa que preguntar respecto a ideas que abrirían sin duda campos que se han trabajado también desde España (Estrada, 1996), por teólogos españoles que apoyaron la Teología de la liberación. Desde nuestra propuesta, añadimos a esas reflexiones una Pedagogía de la liberación con Paulo Freire o una Filosofía de la liberación con Enrique Dussel. Tareas magnas que sólo se pueden llevarse a cabo mediante grupos de investigación y no individualmente.

“Eso que decimos como “crisis”, la cual estamos atravesando (se llama crisis, está claro, porque el modo que tiene de funcionar el capitalismo en nuestro tiempo no es el normal) ha comenzado con una serie desconsiderada de operaciones del crédito sobre crédito, que venían descontados y revendidos decenas de veces después de ser realizados. Lo que significa, en otras palabras, que el capitalismo financiero – y los bancos que son su órgano principal – funciona jugando sobre el crédito – esto es, la fe – de los hombres. Y esto significa, también, que la hipótesis de Walter Benjamin, según la cual el capitalismo en verdad es una religión y la más fuerte e implacable que haya existido jamás, porque no conoce redención ni tregua, es acertada literalmente. La banca – con sus funcionarios y expertos – ha ocupado el puesto de la Iglesia y de sus curas y, gobernando el crédito, manipula y gestiona la fe – la pobre, e incierta fe – que nuestro tiempo todavía tiene en sí mismo” (2012, 16 de febrero, la traducción es nuestra).

Conclusiones.

Independientemente del grado de polémica, compromiso, complejidad, que el texto nos cause, hay una cuestión que empieza a estar en la atmósfera intelectual de aquellos que sufren el exilio desde España hacia Latinoamérica: el saber filosófico producido en América Latina es una fuente conveniente a la hora de leer la realidad europea. Como hemos visto, ya hay varios autores y autoras que lo estimulan, nosotros sólo hemos querido hacerlo de nuevo explícito con los argumentos propuestos. Sin embargo, es probable que “dando la vuelta a algo no lo pongamos directamente al revés”. Es decir, que todavía, la realidad sea tan compleja que no sea fácil de descifrar pues para ello hemos de remitirnos de nuevo al diálogo con el otro y la otra, al interdisciplinar, a lo comunitario.

El girar hacia la realidad, fundamentando nuestro conocimiento en una lucha contra el eurocentrismo, que tanto daño hace a nivel epistemológico como real. O preguntarnos sobre una filosofía española propia, fundamentada en nuestra tradición. Al igual que centrarse en el oprimido y hacerlo de modo comunitario atendiendo asimismo a los mecanismos dependientes de nuestras sociedades provocados por las multinacionales; han intentado ser las claves de nuestra exposición. Todo esto en una recreación de textos y transformaciones provenientes del contexto Latinoamericano.

Referencias Bibliográficas

Agamben, G. (2012, 16 de Febrero). Se la feroce religione del denaro devora il futuro, *La Repubblica*, Recuperado de:

<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/16/se-la-feroce-religione-del-denaro-divora.html>

Alfred Sauvy (1952). Trois mondes, un planète. En *L'Observateur*, 14 août, n°118, page 14.

Bagú, S. (1975). Tres oligarquías, tres nacionalismos: Chile, Argentina, Uruguay, en *Cuadernos Políticos* (México) Enero- Marzo; pp. 6-17.

Bondy, S. (1974). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI: México.

Casanova, P, (2012). ¿Por qué resiste cuba?, *Rebelión*, 21-03-2012. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=146701>

Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica: México.

Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*, Donde se encuentra el artículo de Ramón Grosfoguel *Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial*. Akal: Madrid.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta: Madrid.

Dos Santos, T. (2002). *Teoría de la dependencia*, Plaza Janés: México.

Escobar, M. (2012). *Pedagogía erótica. Paulo Freire y el EZLN*, Colectiva Memoria: México D.F.

Estrada, J. A. (1996). *Dios en las tradiciones filosóficas, de la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Trotta: Valladolid.

Fanon, F. (2011). *Los condenados de la tierra*, Casa: La Habana.

Freire, P. (1965). *L'éducation, praxis de la liberté. Une étude du mouvement d'alphabetisation et d'éducation de base au Brésil*, 247 p, Inédito.

Freire, P. (1987). *Pedagogia do oprimido*, 17ª edición, Paz e terra: Rio de Janeiro.

Freire, P. (2008). *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra: Brasil.

Grosfoguel, R. (2012). El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon. ¿Teorizar desde la zona del ser o del no ser? *Tábula rasa*, N°16, Enero-febrero, Colombia.

Hinkelammert, F. Mora, H. (2005). *Economía, vida humana y bien común*. Edición digital.

- Liébana, J. M. (2012). *España se escribe con "E" de Endeudamiento. Radiografía de un país abocado al abismo*, Deusto: Barcelona.
- Magallón, M. (2007). *Historia de las ideas filosóficas, Ensayo de filosofía y de cultura en la mexicanidad*, México D. F. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.
- Manolopoulos, Jason, (2011). *Greece "odious" debt, The Looting of the Hellenic Republic by the Euro, the Political Elite and the Investment Community*, Anthem Press: London.
- Marini, M. (2007). La sociología latinoamericana: origen y perspectivas, Publicado en: *Procesos y tendencias de la globalización capitalista y otros textos (Antología)*. Prometeo: Buenos Aires.
- Marx, C. (2012). *El capital, Crítica a la economía política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Mouffe, C. (2012, 21 de Octubre). *Hay que latinoamericanizar Europa*, Página 12, Recuperado de: <http://www.pagina12.com.ar/diario/el-pais/1-206036-2012-10-21.html>
- Roitman, M. (2008). Capítulo II. El desarrollo de la sociología Latinoamericana. En publicación: *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana* / Buenos Aires: CLACSO, Abril.
- Tapias, J. A. (2013). *Invitación al federalismo, España y las razones para un Estado plurinacional*, Trotta, Madrid.
- Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*, Siglo XXI: México D. F.
- Biagini, H. Roig, A. (Comp.) (2007). *América Latina hacia su segunda independencia, Memoria y autoafirmación*, en donde se encuentra el artículo de Dussel, E. *Hacia el 2010: a dos siglos del proceso de emancipación. ¿Un nuevo encubrimiento del otro?* Aguilar: Indugraf.
- Zea, L. (1989). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglo XXI: México.
- Zea, L. (1972). *América como conciencia*, UNAM: México D. F.

LA REINVENCIÓN DEL ESTADO COMO MOVIMIENTO SOCIAL

UN ITINERARIO DESDE EL SUR

Miguel Mandujano Estrada

Universidad de Barcelona. Barcelona, España

Recibido 16 octubre - Aceptado 11 Noviembre

Resumen: El presente trabajo se propone explicar en qué consiste la reinvencción del Estado como movimiento social, la forma de renovación estatal planteada por la plataforma epistémico-política del sociólogo y filósofo del derecho portugués Boaventura de Sousa Santos. Esta reinvencción es una tarea que se realiza desde, con y hacia el Sur, de donde se infiere una novísima teoría crítica, cosmopolita y subalterna.

Palabras clave: Reinvencción del Estado, Estado-movimiento social, Cosmopolitismo subalterno, Sur, Boaventura de Sousa Santos.

Abstract: This paper seeks to explain what The Reinvention of the State as a Social Movement is; the state renewal way submitted by the epistemic-political platform of the Portuguese sociologist and philosopher of law Boaventura de Sousa Santos. This reinvention is a task that should be made from, with, and to the South, whence it is inferred a renewed critical theory, cosmopolitan and subaltern.

Key Words: Reinvention of the State, State as social movement, Subaltern Cosmopolitanism, South, Boaventura de Sousa Santos.

Para citar este artículo: Mandujano Estrada, M. (2013). La reinvencción del Estado como movimiento social; un itinerario desde el Sur. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 52-67. Visto en: <http://iberoamericasocial.com/la-reinvenccion-del-estado-como-movimiento-social-un-itinerario-desde-el-sur/>

Una crisis recorre Europa. Introducción.

Crisis. Con seguridad, el sustantivo femenino más utilizado de los últimos años, la explicación canónica para excusar el desempleo y la justificación favorita de la propagación de los recortes sociales. ‘Recorte’, por cierto, sustantivación del verbo en boga ‘renovar el consenso neoliberal y dismantelar el Estado social’.

¿Crisis en Europa? No se puede negar lo evidente, lo tan largamente anunciado. Ya Sartre, como si hubiera podido ser testigo de las preocupaciones de la Bruselas de hoy, afirmó en su prefacio a *Los condenados de la tierra* de Fanon “Europa hace agua por todas partes” (Sartre, 2001: 25).

El subtítulo remite –evidentemente– al comienzo del *Manifiesto Comunista* “un fantasma recorre Europa”. Marx y Engels se referían en él al comunismo, pero sobre todo, a una tendencia del movimiento histórico de la sociedad capitalista en el mundo entero (Quijano, 1998). ‘Una crisis ahoga Europa’, podríamos hoy haber dicho, y el mundo le viene detrás.

Por suerte, el mundo es mucho más que Europa, pero Europa es, sin duda, una parte (y una geopolíticamente poderosa) del mundo. Por esta razón, ‘modelo occidental’ alude aquí al patrón hegemónico, dominado por la política liberal y la economía de mercado, marcado por la polarización social de la globalización y la implementación del consenso neoliberal, sobre una racionalidad colonizadora y epistemicida.

“Europa se precipita a la perdición”, sentenció Sartre (2001, 9), ¡y no lo dicen los europeos sino Fanon! No como quien lanza un grito de alarma sino como quien hace un diagnóstico; como quien comprueba que (el modelo) está agonizando.

Este trabajo se inscribe en el cosmopolitismo subalterno, la propuesta de Boaventura de Sousa Santos basada en una epistemología crítica orientada por el posmodernismo de oposición, una manera subalterna de entender y enfrentar la globalización y sus efectos. En el contexto de la llamada de *Iberoamérica Social*, nos proponemos explicar la alternativa cosmopolita como una renovada teoría crítica que toma como origen, fin y dirección, el Sur sufriente, para trazar desde, con y hacia él, una emancipación en sentido cosmopolita.

Iniciaremos estableciendo en qué consiste el plan general de la reinvencción del Estado, argumentando que la crisis de la regulación moderna es una cara de la crisis del Contrato social y que su resultado, el fascismo social, exige la reinvencción (y no ya reforma) del aparato estatal. En segundo lugar, expondremos la manera en que tendría que

llevarse a cabo esta reinvencción en relación con el Sur, origen, meta y perspectiva de la crítica cosmopolita al poder estatal. Finalmente, inferiremos los tres momentos que una renovada teoría crítica debería comprender: (1) el camino del monoculturalismo al multiculturalismo, (2) el camino de las técnicas y conocimientos especializados a un conocimiento edificante y (3) el camino de la acción conformista a la acción rebelde.

La reinvencción del Estado

El Estado moderno ha producido su propia renovación a través de la dialéctica reformismo-revolución. No obstante, los cambios derivados de esta dinámica han privilegiado la lógica regulatoria y provocado la crisis de su contraparte, la revolución. A través del dominio de la ciencia y el derecho, el Estado ha logrado someter la crítica e integrarla a su vocación y subsistema reformista, de manera que una suerte de megasentido común ha producido, a finales del siglo XX, una subjetividad “incapaz de conocer y desear saber cómo conocer y desear más allá de la regulación” (Santos, 2003a, 375).

Esta tendencia fundó un tipo de orden en el que el bien común, la voluntad general, la integración y el derecho tienen un lugar secundario y en cambio, predominan la segregación, el ejercicio particular de la coerción y la regulación, la inseguridad, la violencia financiera y la colonización territorial (Santos, 2005a, 354-356; 2005b, 29-36). El Estado moderno, más que favorecer el equilibrio entre los principios de la regulación y la emancipación asumió un modelo de gestión social que produjo y reprodujo la desigualdad y la exclusión. Además, la organización en escala nacional y la primacía del Estado en la regulación del espacio-tiempo frente a las transformaciones de un capitalismo mundial globalizado alteraron las condiciones de producción nacional y provocaron la desnacionalización del Estado y la desestatalización del Estado Nacional (Santos, 2003c, 130-134).

Emerge, de esta manera, la necesidad de una renovación estatal en pos de una doble exigencia cosmopolita: la reinvencción de espacios tiempo que promuevan la deliberación democrática y la reinvencción del Estado como movimiento social. El primero de estos requerimientos responde a la mono espacio-temporalización del canon moderno, el segundo, a la elaboración de alternativas desde fuera —desde abajo—, a partir de la articulación del sufrimiento de quienes padecen las consecuencias de la socialización del capitalismo global.

El corazón de esta práctica radica en el Contrato social, “la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental” (Santos, 2005a, 9), quien ha presidido la organización de la vida económica, política y cultural de las sociedades modernas a través de la producción de la legitimidad del gobierno, el bienestar económico y social, la seguridad y la identidad colectiva. Si todo contrato comprende la exclusión, el Contrato social moderno intensificó esta lógica, produciendo nuevos estados de naturaleza (Santos, 2005b, 27).

La cuestión es que las tensiones surgidas contra estas omisiones no se resuelven en el Contrato mismo, sino mediante la gestión de tres meta-presupuestos: (i) un régimen general de valores, entre los que encontramos, por ejemplo, el bien común y la voluntad general, (ii) un sistema común de medidas, basado en un espacio-tiempo neutro y homogéneo y (iii) un espacio-tiempo privilegiado que es el espacio-tiempo estatal nacional (Santos, 2005b, 10-11). El Contrato entra en crisis por la crisis en que se ven envueltos estos metapresupuestos. Por lo demás, la traición a su propio régimen general de valores y la superación del espacio-tiempo nacional a manos de las consecuencias globales del capitalismo mundial, hacen de la nueva contractualización un falso contrato, “la apariencia engañosa de un compromiso basado de hecho en unas condiciones impuestas sin discusión a la parte más débil” (Santos, 2005b, 21).

Ante este panorama, el cosmopolitismo subalterno imagina un triple horizonte: (1) No basta con elaborar alternativas, es necesario un pensamiento alternativo de las alternativas. (2) El pensamiento alternativo es fundamentalmente epistemológico y debe estar orientado a la acción. (3) Es necesaria la reinvencción de espacios-tiempo que promuevan la deliberación democrática.

Un nuevo Contrato, médula de un Estado renovado

debe ser un contrato mucho más inclusivo que abarque no ya sólo a los hombres y a los grupos sociales, sino también la naturaleza. En segundo lugar, será un contrato más conflictivo porque la inclusión debe hacerse siguiendo criterios tanto de igualdad como de diferencia. En tercer lugar, aunque el objetivo final del contrato sea la reconstrucción del espacio-tiempo de la deliberación democrática, este contrato, a diferencia del contrato social moderno, no puede limitarse al espacio tiempo nacional y estatal: debe incluir los espacios-tiempo local, regional y global. Por último, el nuevo contrato no se basa en una clara distinción entre Estado y sociedad civil, entre economía, política y cultura o entre público y privado: la deliberación democrática, en cuanto exigencia cosmopolita, no tiene sede ni forma institucional específicas. Pero el nuevo contrato social debe ante todo neutralizar la lógica de la exclusión impuesta por el pre-contractualismo y el post-contractualismo en aquellos ámbitos en los que la manifestación de esa lógica resulta más virulenta (Santos, 2005b, 39-40).

No obstante, si la voluntad de transformación del Estado es como la que se ha ejercido en la tensión reformismo-revolución, no será suficiente un pensamiento alternativo de las alternativas; la transformación del Estado en movimiento social surgirá de otra forma, a través de “un conjunto híbrido de flujos, organizaciones y redes en las que se (2005b, 48).

Esta nueva organización política transforma la soberanía y la regulación, provocando que el Estado funcione como una suerte de imaginación de centro (Santos, 2005b, 48), un coordinador de fuerzas distintas. Así, el Estado se

convierte en un terreno abierto a la competencia de las fuerzas democráticas con distintas concepciones del bien común y los bienes públicos que lo transforman en un componente del espacio público no estatal (Santos, 2005b, 49).

Resulta crucial, por tanto, distinguir entre las formas hegemónica y contrahegemónica de la globalización jurídico-científica, es decir, desoccidentalizar las nociones de ciencia y derecho (Santos, 2009, 551). Estas reinvencciones, en particular la del derecho, implicarán una nueva búsqueda en las concepciones y prácticas subalternas, las concepciones y prácticas que, aun en la tradición occidental, han sido suprimidas o marginadas por las concepciones liberales dominantes, elaboradas fuera de Occidente.

El itinerario desde el Sur

El Sur es la metáfora con la que Boaventura de Sousa Santos designa el sufrimiento y dolor humanos causados por los efectos de la modernidad y el capitalismo global (2003a, 420). Este lugar de padecimiento es fundamental en la comprensión de una renovación del Estado como movimiento social, puesto que es en el Sur donde tras la crisis de la ciudadanía social surgieron los nuevos movimientos sociales, la forma general que da sentido al modelo y evidencia los silencios y silenciamientos provocados por la regulación.

Estos movimientos convivieron con los esfuerzos correctivos de los modelos liberales, pero su mayor novedad consiste en que al exhibir distintas formas de opresión, se convirtieron en una crítica tanto para la regulación social capitalista como para la emancipación social socialista (Santos, 1998a, 315). De esta manera, la fuerza del reconocimiento del sufrimiento amplía la exigencia de la política más allá del marco liberal y su distinción entre el Estado y la Sociedad Civil.

En este sentido, es fundamental “dejar de estar del lado de la víctima para tornarnos en la propia víctima en lucha contra su victimización (aprender a partir del Sur y con el Sur)” (Santos, 2003a, 422). No sólo tenemos que aprender que el Sur existe, sino ir hacia él, aprender desde el Sur y con el Sur, aunque sin someter el conocimiento-regulación a una crítica tan radical que acabemos por anular la voluntad de construir el conocimiento-emancipación (Santos, 2003a, 424).

Por lo demás, los movimientos sociales subrayan el principio de comunidad excluido en la ruptura moderna, y establecen un conjunto de organizaciones no estatales ni mercantiles, que representan una alternativa al dominio Estado-mercado (Santos, 2005a, 318-319). Un efectivo ‘tercer sector’.

Esto es relevante porque la crisis de la regulación moderna es ambigua; por un lado, tenemos el desgaste del componente Estado, pero por el otro, el del mercado –a pesar de resultados y consecuencias censurables– parece estar suficientemente soportado por las formas e instituciones que han desarrollado el canon monocultural (Santos, 2005b, 72-75). El principio de la comunidad emerge así como una alternativa entre Estado y mercado y entre democracia participativa y democracia representativa:

su localización estructural entre lo público y lo privado; su organización interna, transparencia y responsabilidad; las redes nacionales y transnacionales sobre las que se asienta [...] la gestión democrática e independiente, la distribución de recursos basada en valores humanos y no en valores de capital, son características que acercan al tercer sector al sector público estatal y son las que permiten considerar que el tercer sector está capacitado para combinar la eficiencia con la equidad (Santos, 2005b, 79).

En otras palabras, la concepción del Estado como novísimo movimiento social,

parte de la idea de que ni el principio del Estado ni el de la comunidad pueden garantizar aisladamente [...] la sostenibilidad de las interdependencias no mercantiles en ausencia de las cuales la vida en sociedad se convierte en una forma de fascismo societal (Santos, 2005b, 87-88).

En esto radica la oportunidad del tercer sector y la posibilidad de un Estado- movimiento social, es decir, una organización que es un conjunto híbrido de flujos, redes y organizaciones, estatal, no estatal, nacional, local y global, donde el Estado se desempeña como articulador (Santos 2005b, 88).

En la experiencia comparada podemos encontrar suficientes ejemplos de un Estado-movimiento social construido desde el Sur. Tenemos, por ejemplo, casos paradigmáticos que muestran que “desde un punto de vista sociológico, y en contra de lo que la teoría política liberal hace suponer, las sociedades contemporáneas son jurídicas y judicialmente plurales” (Santos, 2003d, 48; 2009, 52).

Es decir, el campo del derecho (como el de la ciencia) en las sociedades contemporáneas es un terreno mucho más complejo y rico de lo que ha asumido la teoría política liberal, una suerte de constelación de legalidades e ilegalidades que operan en escalas locales, nacionales y globales. Desde esta concepción, el derecho tiene un potencial regulatorio y uno emancipatorio, y más aún, este último es mayor que lo que el modelo de cambio normal haya jamás postulado (Santos, 2009, 52).

Ahora bien, la conexión con la proveniencia del Sur radica en la idea de que

la manera en que el potencial del derecho evoluciona, ya sea hacia la regulación o la emancipación, no tiene nada que ver con la autonomía o reflexividad propia del derecho, sino con la movilización política de las fuerzas sociales que compiten entre sí (Santos, 2003a, 133-216; 2009, 52).

La búsqueda, pues, de una concepción única y transcultural que fundamente y dé rigor al análisis del pluralismo jurídico es inútil, porque en cada sociedad las articulaciones entre los órdenes del derecho asumen configuraciones distintas. Además, hoy en día, al lado de los órdenes jurídicos locales y nacionales están emergiendo órdenes jurídicos supranacionales, una suerte de imperativos concebidos por los Estados hegemónicos, las agencias financieras multilaterales o por poderosos actores transnacionales impuestos globalmente, principalmente a los países periféricos y semiperiféricos. Así, el pluralismo jurídico sub-nacional se combina hoy en día con el pluralismo jurídico supranacional (Santos 2006c; 2003d, 49). Además, constituido por tres espacios-tiempo diferentes (el local, el nacional y el global) el espacio-tiempo del derecho se torna más complejo. En el marco de la fenomenología jurídica, Santos llamará a todo este fenómeno ‘interlegalidad’, es decir, la multiplicidad de estratos jurídicos y de las combinaciones entre ellos que caracterizan el mundo de la vida (Santos y Trindade, coords., 2003, 50).

En su investigación en *Pasárgada*,¹ Santos analiza la actividad de una Asociación de Residentes que opera al margen del sistema jurídico-legal brasileño, estructurado mediante un intercambio desigual (subordinado) entre el Estado y la Asociación misma. En *Pasárgada*, la Asociación de Residentes es una organización paralegal o extrajurídica que podría ser considerada una especie de estrategia de lucha de clases, en cuanto que se desvía del sistema jurídico oficial (Santos, 2009, 207).

La virtud de la Asociación y de su funcionamiento marginal en la comunidad, radica en su carácter no-profesional, accesible, participativo y consensual:

aunque el derecho de *Pasárgada* refleja la estratificación social de la comunidad y, en este sentido, no trasciende la tradición liberal del capitalismo, me parece que como ‘aparato jurídico en funcionamiento’ cuenta con ciertas características que, en circunstancias sociales diferentes, serían una alternativa deseable frente al sistema jurídico estatal profesionalizado, costoso, inasequible, lento, esotérico y excluyente propio de las sociedades capitalistas (Santos, 2009, 209).

1. Nos referimos al trabajo doctoral en Ciencias del Derecho realizado por Boaventura de Sousa Santos en la Universidad de Yale (1973) con una investigación sociológica en una favela de Río de Janeiro: Santos, B. (1974). *Law against law: legal reasoning in Pasargada law*. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación.

En sus estudios sobre Mozambique (Santos y Trindade, coords., 2003; Santos, 2006c), se insiste también en que no hay una forma jurídica específica africana como no existe, *de facto*, la homogeneidad de órdenes jurídicos-judiciales, sino, como hemos dicho, su pluralidad (Santos, 2006c, 45; 2009, 52; y Trindade, coords., 2003, 48). Más aún, Santos entiende que en un Estado heterogéneo, la autonomía extrema de las distintas manifestaciones del derecho conducen a la formación de múltiples micro-Estados dentro de un Estado (2009, 259).

En primer término, habría que recordar que la centralidad del Estado-nación había sido posible porque otras escalas, como la local y la global, habían sido declaradas no existentes por la teoría política liberal. De la misma manera, la multiplicidad de órdenes al interior de los Estados se ha vuelto una condición en los ordenamientos supranacionales que interfieren de múltiples maneras con los primeros. En la actualidad no sólo podemos reconocer ordenamientos jurídicos locales e intraestatales que conviven con el derecho nacional oficial, sino que, además, “la pluralidad jurídica subnacional funciona en combinación con la pluralidad jurídica supranacional” (Santos, 2009, 260). Esta condición permite un verdadero “palimpsesto de culturas políticas y jurídicas” (Santos, 2006c, 47; 2009, 262) de múltiples variedades. Por ejemplo, mientras la ecuación Nación-Estado-Derecho defendida por la teoría política liberal restringe la pluralidad e interlegalidad jurídica, los tribunales comunitarios en Mozambique, en la práctica un híbrido socio-jurídico, se presentan como la reivindicación de una modernidad alternativa y una forma de resistencia a la globalización relacionada con la debilidad del Estado por dos vías: la incapacidad administrativa del Estado y la pérdida de legitimidad del poder estatal (Santos, 2006c, 54-59). Podemos pensar también en las autoridades tradicionales en general, que ponen en juego no ya la dicotomía oficial/no oficial sino la de moderno/tradicional en el concepto de autoridad (Meneses et al., 2003).

En *Refundación del Estado en América Latina* (2010) Santos presenta un ejemplo avanzado de esta pluralidad y orden interlegal. Recientemente, en Bolivia y Ecuador se ha llevado a cabo un ejercicio constitucionalista transformador, contrahegemónico y emancipatorio. Con diferencias notables entre sí, se ha declarado un Estado plurinacional, es decir, se ha construido un proyecto diferente de país, abierto a una nueva institucionalidad; se ha revelado un pluralismo jurídico, señalado una nueva territorialidad, pronunciado una nueva organización del Estado y, en definitiva, descubierto nuevas formas de planificación y democracia intercultural.

El Estado concebido se abre como un

espacio geopolítico homogéneo donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan o son suprimidas; bien delimitado por fronteras que lo diferencian del exterior y lo homogeneizan internamente; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; con capacidad para contar e identificar a todos los habitantes; regulado por un solo sistema de leyes y poseedor de una fuerza coercitiva sin rival que le garantiza la soberanía interna y externa (Santos, 2010, 85).

En general, y sin detenernos en el proceso, se puede reconocer en Bolivia un tránsito descolonizador y el enorme valor de que lo plurinacional sea considerado de manera transversal (Santos, 2010, 90-91). Mientras el derecho de Estado desconoce la diversidad de derechos no estatales que existen en las sociedades, el constitucionalismo plurinacional establece que “la unidad del sistema jurídico no presupone su uniformidad” (Santos, 2010, 106). De la misma manera, por democracia intercultural, otro elemento fundamental, se entiende

(a) la coexistencia de diferentes formas de deliberación democrática, del voto individual al consenso, de las elecciones a la rotación o al acto de mandar obedeciendo, de la lucha por asumir cargos a la obligación-responsabilidad de asumirlos [...] (b) diferentes criterios de representación democrática (representación cuantitativa, de origen moderno, eurocéntrico, al lado de representación cualitativa, de origen ancestral, indocéntrico); (c) reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del efectivo ejercicio de los derechos individuales (ciudadanía cultural como condición de ciudadanía cívica); (d) reconocimiento de los nuevos derechos fundamentales (simultáneamente individuales y colectivos): el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales; y, (e) más allá de los derechos, educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad asentadas en la reciprocidad cultural: un miembro de una cultura solamente está dispuesto a reconocer otra cultura si siente que su propia cultura es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las no indígenas (Santos, 2010, 118-119).

Finalmente, resulta primordial reconocer que son los instrumentos de una Epistemología del Sur, tratados a continuación, los que permiten reconocer la existencia de un debate civilizatorio y aceptar las consecuencias para el proceso de construcción de una democracia intercultural y la refundación del Estado (Santos, 2010, 131-132).

Una novísima teoría crítica contemporánea

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo (Santos, 2010, 49).

La ciencia, que en los inicios de la modernidad concedió al ser humano el control y definición de la naturaleza, se convirtió –ante la ausencia de una teoría crítica adecuada– en una instancia hegemónica que redujo el conocimiento general al conocimiento como regulación, es decir, a la trayectoria que va desde un estado de ignorancia designado como caos a un estado de saber calificado como orden. Esta reducción relegó del canon del conocimiento la trayectoria del conocimiento como emancipación, esto es, el recorrido de un estado de ignorancia o colonialismo, a un estado de saber designado como solidaridad (Santos, 2003a, 87).

Ante todo, una novísima teoría crítica contemporánea parte de este supuesto epistemológico y se construye sobre los cimientos de esta tradición. Para esto, es necesario un principio crítico que establezca un fundamento a la posibilidad del reconocimiento del otro, pues mientras el conocimiento-regulación lo reduce a la condición de objeto, el conocimiento como emancipación lo reconoce y eleva a la condición de sujeto (Santos, 1998b, 222; 2003a, 31).

Por lo demás, para reconstruir el conocimiento-emancipación, se ha de comenzar por las representaciones inacabadas de la modernidad, esto es, el principio regulativo de la comunidad y el principio emancipatorio de la racionalidad estético-expresiva, figuras que fueron postergadas en el rompimiento moderno entre los principios generales de la regulación y la emancipación que privilegió las relaciones entre el Estado y el mercado y la racionalidad cognitivo instrumental (Santos, 2003a, 106).

La comunidad tiene un carácter fundamentalmente político y es la base del Estado como movimiento social. La racionalidad estético-expresiva comprende un principio epistemológico que renueva el concepto de justicia como justicia cognitiva y da pie a la creatividad y nuevas prácticas en el terreno del conocimiento-reconocimiento (Mandujano, 2013). Lo cierto, siguiendo el razonamiento de Boaventura de Sousa Santos, es que no es posible una justicia global sin una previa justicia cognitiva global. En este sentido, el ejercicio del conocimiento-emancipación es el primero de los actos de la justicia y la solidaridad “el principio rector y [...] el producto siempre incompleto del conocimiento y de la acción normativa” (Santos, 2006a, 28).

Tenemos así el último de los elementos que nos permitirán comprender el proyecto de la renovación del Estado en los términos de una teoría crítica cosmopolita. Como antes hemos afirmado, se trata de una tarea inspirada desde y surgida en el sufrimiento del Sur, a través de la acción social y la práctica de la justicia.

Este ejercicio epistemológico se compone de dos elementos fundamentales: la ecología de saberes y el trabajo de traducción.

Brevemente, el conocimiento-emancipación puede superar la noción de orden a través del ejercicio de una hermenéutica de la sospecha y de la reinterpretación del caos como una forma de conocimiento y no de ignorancia (Santos, 2003a, 87; 2006a, 29). Este caos, afirmará nuestro autor, nos invita a una práctica de efectos inmediatos y nos advierte sobre los resultados a largo plazo, es decir, privilegia la producción de conexiones transparentes y localizadas entre las acciones y sus consecuencias. Esta práctica estimula la creación de un conocimiento prudente, pues al transformarse la solidaridad en la forma contrahegemónica del saber, se acepta un cierto caos procedente de la negligencia del conocimiento-regulación.

El conocimiento-emancipación se convertirá, así, en un sentido común emancipador, imponiéndose al prejuicio

conservador y al conocimiento impenetrable de la ciencia anterior. Llegará así a constituirse un conocimiento prudente para una vida decente (Santos, 2003a, 14).

La ecología de saberes hará posible explorar las alternativas, científicas y no, promoviendo la interdependencia entre todo tipo de conocimientos (Santos, 2010, 52). Sus postulados son que la comprensión del mundo es mucho más amplia de lo que la comprensión occidental del mundo ha reconocido y que no hay ignorancia o conocimiento en general, puesto que toda ignorancia lo es de un cierto conocimiento y éste otro es el triunfo de una ignorancia en particular. Por lo tanto, la diversidad del mundo es infinita e incluye

modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre los seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio (Santos, 2010, 50).

Santos afirma también que “más que de una teoría común, lo que necesitamos es una *teoría de la traducción*” (2003a, 28); un trabajo práctico capaz de crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles. El trabajo de traducción hará mutuamente inteligibles las experiencias sociales y permitirá a sus actores “*conversar* sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan” (Santos, 2003a, 28). Este es el segundo componente de la ecología de saberes.

La tarea que se presenta, entonces, a la teoría crítica, es no entablar la búsqueda de *La* alternativa sino tomarlas todas y crear, a través de la teoría de la traducción, “inteligibilidades y complicidades recíprocas entre diferentes alternativas desplegadas en diferentes lugares” (Santos, 2003a, 39). Esta tarea, apunta nuestro autor:

Para ser llevada a cabo, exige imaginación sociológica. Distingo dos tipos de imaginación: la imaginación epistemológica y la imaginación democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación democrática permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales (Santos, 2005a, 166-167).

Abreviando, la renovación de la emancipación social, en clave de una renovada teoría crítica, tendría que considerar:

(1) El camino del monoculturalismo al multiculturalismo. Mientras que la modernidad convirtió la ciencia moderna y la alta cultura en el único criterio de verdad y de calidad estética, un ejercicio de ecología transgresiva, es decir, de conocimiento-emancipación, establecerá que no hay ignorancia o conocimiento en general, sino que toda

ignorancia lo es de un conocimiento en particular y viceversa. Esta es la condición de la posibilidad del diálogo epistemológico y del debate entre conocimientos diversos (Santos, 2005a, 162-167; coord., 2007).

El dominio global de la ciencia moderna destruyó formas de conocimiento de pueblos sometidos bajo el colonialismo occidental. Ante esta situación, el problema relevante será de qué manera se puede lograr que el silencio, un síntoma de la interrupción, hable sin que sea el lenguaje hegemónico el que hable o el que le permita hablar (Santos, 2006a, 30). El camino está en lo que Santos ha llamado Sociología de las ausencias, el ejercicio mediante el cual se expande el presente negado y se evita el desperdicio de la experiencia a través de una ecología de saberes.

(2) El camino de las técnicas y conocimientos especializados a un conocimiento edificante. La razón moderna estableció una escala que determinaba lo universal y lo global y que instituía, en consecuencia, la irrelevancia de cualquier otra escala posible, creando lo particular o lo local. Por el contrario, una ecología transgresiva buscará un criterio de trans-escala que recupere lo que en lo local no es resultado de la globalización hegemónica (Santos, 2005a, 162-167). Este proceso puede ser llamado también ‘transescalamiento’, pues produce y encubre el desequilibrio de escala que la acción y las consecuencias técnicas han generado.

(3) De la acción conformista a la acción rebelde. La teoría crítica se ha centrado en la dicotomía estructura/acción y ha sido absorbido así por el debate sobre el orden, es decir, por el campo epistemológico del conocimiento como regulación (Santos, 2003a, 34; 2006a, 32).

Desde el posmodernismo de oposición, se propone una pluralidad de proyectos colectivos articulados de manera no jerárquica: utopías realistas, plurales y críticas; reinvencción de la emancipación; crítica posmoderna autorreflexiva; mestizaje e hibridación. “En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas que promuevan el paso de la acción conformista a la acción rebelde”, dice Santos (2006a, 40). Sin duda, un reto cosmopolita (Santos, 2006b, 49).

Por lo demás, su importancia radica en que

En mi concepción, las acciones rebeldes, cuando se colectivizan, son la resistencia social a estas formas de poder y, en la medida en que se organizan según articulaciones locales-globales, constituyen la globalización contrahegemónica (Santos, coord., 2002, 24).

Habría que considerar que el establecimiento de la diferencia sin inteligibilidad, nos conduciría a una suerte de inconmensurabilidad, y así, a la indiferencia. De aquí la necesidad de un tipo de traducción mediante el que las aspir-

aciones y las prácticas de los grupos sociales sean mutuamente inteligibles.

Conclusiones

La convocatoria de *Iberoamérica social* a pensar el Estado y los movimientos sociales iberoamericanos con la cota “de la crisis europea al despegue latinoamericano”, me reveló lo verdadero que resultan estos sustantivos y sus calificativos: crisis europea y despegue latinoamericano.

Por un lado, si algo tiene la crisis europea de hoy en día es que abraza una amenaza para el resto del orbe, la parte del mundo que es –paradójicamente– geográfica y demográficamente superior. Por el otro lado, Latinoamérica vuelve a adquirir –como en otras etapas de la historia, léase en otras crisis de la humanidad– un aire de esperanza. La paradoja de este segundo elemento no es solamente que la América Latina sea, ella misma, occidental, sino que la arrogancia del orden en crisis ataque y pretenda eliminar toda alternativa, toda opción. En este sentido, Europa tendría bastante que aprender de las experiencias, de los renovados procesos constituyentes, de las conquistas americanas. Europa tendría que empezar a llamar a la América inventada por ella misma con su nombre original, ‘Abya Yala’. Es decir, tendría que regresarle la voz y el nombre que le negó con la imposición de una racionalidad que le era ajena.

El tema principal de este número inaugural relacionaba dos ideas, la de Estado y la de movimientos sociales, nociones que Boaventura de Sousa Santos enlaza de manera magistral, dando al primero la forma de los segundos: imaginando el Estado como movimiento social.

La propuesta de Santos parte de la constatación de una crisis, la del Contrato social, alma de la racionalidad y política moderna y médula espinal del fascismo social.

Un novísimo Contrato, más que de una expectativa de renovación, proviene de la reinvencción. En este sentido, que el Estado sea reinventado en términos de movimiento social significa, primordialmente, que se edifica en los principios negados por la racionalidad moderna, más aún, que se funda en otra racionalidad, una que es cosmopolita y, por principio, insurgente. Los ejemplos que hemos abordado en este trabajo (*Pasárgada*, los tribunales comunitarios mozambicanos, los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador) retratan las herramientas de la plataforma crítica santiana (una sociología de las ausencias y las emergencias, el pluralismo y la interlegalidad jurídica, la ecología de saberes y la epistemología del Sur) e insisten en una crítica fundamental que establece la solidaridad –y no el orden–, como forma principal de conocimiento-reconocimiento y la reinvencción de espacios-tiempo como medio de realización de una imaginación democrática.

Dos imágenes me vienen a la mente para ilustrar estas reflexiones finales. La primera, es la de los países (reales o hipotéticos) que al recibir préstamos de las instituciones financieras supranacionales tienen que implementar cambios o hacer recortes presupuestales al margen de su propio sistema de decisión y elección política. Lo mismo pasa con las decisiones no públicas que las empresas privadas ejecutan a favor y/o en detrimento de una sociedad en virtud de una concesión administrativa recibida del Estado. La segunda imagen es la de los procesos de presupuesto participativo de los que la ciudad de Porto Alegre es bandera y punta de lanza (Santos, 2003). La democratización de la esfera estatal producida por estas experiencias pone de manifiesto no sólo una solidaridad fiscal, sino además, una fiscalidad participativa, es decir, dos características del Estado-movimiento social y, en definitiva, una muestra clara de que otro mundo es, efectivamente, posible.

Por lo demás, el cosmopolitismo subalterno no aspira a la construcción de una gran teoría, sino más bien, a una actuación sociopolítica que se levante sobre una base crítico-epistemológica formada, a su vez, de prácticas emancipatorias, todas ellas finitas e incompletas y, por lo tanto, sostenibles en la medida en que logren ser incorporadas en redes (Santos, 2006a, 30).

Estas redes, redes de solidaridad cosmopolita, redes que se urden desde el Sur, tejen la plataforma sobre la que se construye la emancipación social.

Referencias bibliográficas

- Mandujano, M. (2013). La solidaridad como reconocimiento. En Martínez-Guzmán, A. (coord.). *Solidaridades a revisión: consideraciones y desafíos actuales*. Barcelona: CIDOB, 45-60.
- Meneses, P., Fumo, J., Mbilana, G. y Gomes, C. (2003). As autoridades tradicionais no contexto do pluralismo jurídico. En Santos, B. y Trindade, J. (Coords.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, vol. 2. Porto: Afrontamento, 341-420.
- Quijano, A. (1998). Un fantasma recorre el mundo. *Estudios Avanzados*, 12 (34), 77-82.
- Santos, B. (1998a). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Facultad de Derecho Universidad de los Andes-Ediciones Uniandes.
- Santos, B. (1998b). ¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica? *Zona Abierta*, 82/83, 219-229.
- Santos, B. (2003a). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Santos, B. (2003b). *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Santos, B. (2003c). *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA.
- Santos, B. (2003d). O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico. En Santos, B. y Trindade, J. (Coords.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, vol. 1. Porto: Afrontamento, 47-96.
- Santos, B. (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- Santos, B. (2005b). *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. (2006a). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- Santos, B. (2006b). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (Encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. (2006c). The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique. *Law and Society Review*, 40 (1), 39-75.
- Santos, B. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.
- Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.
- Santos, B. (Coord.). (2002). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.

Santos, B. (2007). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.

Santos, B. y Trindade, J. (Coords.). (2003). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, 2 vols. Porto: Afrontamento.

Santos, B. y Rodríguez Garavito, C. (Coords.). (2007). *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*. México: Anthropos-UAM Cuajimalpa.

Sartre, J. P. (2011). Prefacio. En Fanon, F. *Los condenados de la tierra* [1961]. México: FCE, 7-29.

ZEITGEIST

CULTURA DE LA MEMORIA Y COYUNTURA POLÍTICA EN COLOMBIA

Marcela Villa

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Recibido 3 de octubre - Aceptado 17 de Octubre

Resumen: Este artículo aborda la relación entre la actual sensación de posconflicto que atraviesa Colombia y una serie de iniciativas culturales y políticas que apuestan por la construcción de la memoria colectiva desde las perspectivas de la violencia y las minorías. Para desarrollar el análisis se combinan las discusiones teóricas alrededor de la noción de posconflicto con la observación empírica de algunos de sus procesos políticos y legales, y la descripción y reflexión sobre los espacios culturales que se relacionan con este contexto.

Palabras clave: Cultura de la memoria, narrativa, posconflicto, enfoque diferencial, minorías.

Abstract: This article discusses the relationship between the current sense of post-conflict in Colombia and a number of cultural and political initiatives that are committed to the construction of collective memory from the perspective of violence and minorities. To address the analysis it uses theoretical discussion around the notion of post-conflict, as well as empirical observation of some of the political and legal processes, and descriptive analysis on the cultural spaces that relate to this context.

Keywords: Culture of memory, narrative, post-conflict, differential approach, minorities

Pensar en la noción de despegue supone usualmente una aproximación económica, un sesgo hacia el crecimiento y la acumulación de riquezas. En el caso colombiano, donde priman aún las prácticas de economía extractiva y donde los índices de inversión extranjera directa han aumentado considerablemente en los últimos años (Garavito, Iregui & Ramírez, 2012, p. 26 y 32), el modelo de despegue económico esconde comúnmente un cúmulo de contradicciones que perpetúan los índices de inequidad. Sin embargo, una mirada más atenta a los fenómenos sociales, políticos y culturales en el país puede descubrir otros modelos de despegue que, si bien albergan sus propias contradicciones, pueden expandir y enriquecer su definición.

El propósito de estas páginas consiste en explorar un modelo de despegue alternativo, que podría evaluarse como político, social o cultural, pues resulta de una mezcla de todos estos factores. A través de la observación de algunas iniciativas y espacios culturales, artísticos y políticos de los últimos años, se rastreará la construcción de una cultura de la memoria colectiva. Esta tendencia se entenderá como un paso al auto-reconocimiento del país y la sociedad en el contexto de la actual sensación de posconflicto en Colombia.

La intención al escoger estos espacios, que van desde informes estatales sobre las memorias de las víctimas del conflicto, exposiciones de celebración de los doscientos años de independencia, intervenciones artísticas con este mismo motivo, y un Premio Nacional de Literatura, se centra en que desde allí puede observarse una tendencia discursiva de rescate de la memoria, tanto a nivel político como cultural. Para analizar dichos espacios se recurrió a una metodología que buscó identificar el propósito, discurso, herramientas y debates generados en cada uno.

A continuación, después de identificar el contexto histórico de este análisis en la *idea del posconflicto y la cultura de la memoria*, se observarán los espacios de las *memorias e imágenes de la violencia*, y luego las *memorias y voz de las minorías*, para finalizar con algunas conclusiones.

Idea del posconflicto y cultura de la memoria

Aunque aún no podría hablarse con absoluta propiedad de un posconflicto en Colombia, debido a las ofensivas que todavía tienen lugar en algunas partes del territorio, existen varias iniciativas y procesos que permiten hablar de una relativa *sensación* de posconflicto. No se trata únicamente de los diálogos que se dan actualmente en La Habana entre la guerrilla de las FARC y el gobierno colombiano; se trata también de algunas iniciativas legislativas, como la Ley 1448 de 2011 –Ley de víctimas y restitución de tierras– que han comenzado a dar, en los últimos dos años, reconocimiento político, económico y simbólico a las víctimas del conflicto armado interno. Con ello queda implícito el fuerte compromiso de no permitir la repetición de las atrocidades y buscar el fin definitivo de la violencia.

Para Juan Esteban Ugarriza (2013, pp. 143-145), doctor en ciencia política, la noción de posconflicto encierra las

ideas de reconciliación política y profundización de la democracia a través de la construcción de paz. Para alcanzar estas máximas, los actores involucrados, con el liderazgo del gobierno y el acompañamiento de la sociedad, deben propiciar la atención a población vulnerable, la justicia transicional, la reparación a las víctimas, los actos públicos de perdón, y la construcción de memoria y verdad. Según el autor (2013, pp. 150-151), no se trata únicamente de un proceso entre víctimas y victimarios, sino de un proceso de reconstrucción de la relación política entre estos grupos y el resto de la sociedad.

Además de los diferentes mecanismos que ha introducido la Ley de víctimas en el contexto del posconflicto, ha hecho un uso particular de la noción de enfoque diferencial, cuyo espíritu ya se encontraba en la Carta Política colombiana de 1991. Incluido en la propia Ley en el artículo 13, dicho enfoque se entiende como un método de análisis y una guía para la acción frente a poblaciones con características particulares en razón de su edad, género, orientación sexual, y situación de discapacidad (Ley 1448, 2011). Aparte de servir para adelantar procesos legales, de protección de derechos humanos o programas y proyectos sociales (Arteaga Morales, 2012, p. 16), este enfoque ha servido también como lente para una nueva aproximación cultural, una nueva mentalidad.

Desde hace algunos años vienen adelantándose en Colombia algunas iniciativas que responden a este espíritu de la época –*zeitgeist*– de construcción de memoria colectiva y enfoque diferencial. Memorias que difícilmente pueden separarse pues se nutren entre sí y dependen unas de otras. Sin embargo, a continuación se exponen de manera separada dos de las que se identificaron en los espacios analizados con el único propósito de entender más claramente su naturaleza: las memorias alrededor del conflicto en Colombia y las memorias alternativas que deben empezar a integrar la narrativa dominante en el país.

Memorias e imágenes de la violencia.

Escondido tras una serie de informes a cargo de un grupo de académicos historiadores, sociólogos y antropólogos, se encuentra un proyecto cultural de gran envergadura. El Centro de Memoria Histórica, que hace parte integral de la mencionada Ley 1448, viene desempeñando una labor ardua de reconstrucción de los acontecimientos alrededor del conflicto armado en Colombia. A través de la recuperación, compilación, conservación, análisis y difusión de todo el material documental y testimonial que contribuya a comprender las violaciones ocurridas en este contexto, este organismo se está ocupando de la necesaria tarea de construir la Historia de Colombia desde la perspectiva de una inmensa porción de la sociedad que hasta ahora no ha tenido la posibilidad de escribirla por sí misma: la población víctima.

A través de las páginas de sus informes de 2008, 2009 y 2010, y de su informe general de 2013, se leen balances académicos y recomendaciones para las políticas públicas en el marco del conflicto. Pero más allá de esto, el aporte más sustancial consiste en una serie de testimonios directos de las víctimas, que se suman a las fotografías que cap-

turan los momentos que individual y colectivamente han dejado más huella en las memorias.

Más allá de ser un espacio que responde al llamado de la Ley para esclarecer los sucesos y procesos del conflicto, esta iniciativa debe entenderse como un espacio político-cultural que responde a la necesidad de construir una memoria colectiva a través de las memorias individuales, a través del formato editorial. Y es precisamente allí donde radica su importancia: no se trata únicamente de crear archivos donde se guarden los testimonios, las fotografías y los análisis con el ánimo de nutrir los procesos legales y gubernamentales; se trata de construir un material que circule socialmente y al que se tenga fácil acceso –a través de la compra de los informes impresos, o con la simple descarga por internet-, para asegurar realmente la difusión y apropiación colectiva de estas memorias.

Desde un formato y ámbito diferentes, el Museo de Antioquia, de la mano de una serie de intervenciones artísticas en el marco de la celebración de los doscientos años de la Independencia del departamento, se unió a la construcción de memorias alrededor de la violencia. La exposición *Antioquias. Diversidad e imaginarios de identidad*, celebrada entre el 12 de junio y el 18 de agosto de 2013 en Medellín, abrió un espacio para la interpretación artística de la identidad antioqueña, y sin ser precisamente éste su propósito, se crearon espacios de debate alrededor de la violencia como eje para comprender al departamento.

Entre otras obras que se refieren a la danza, la música, la literatura o la geografía de Antioquia, se encuentran obras como la de Rosemberg Sandoval, *Mapa roto-Antioquia*, que pretende mostrar la cartografía rota de departamento, y donde los únicos elementos son el papel y un puñal para realizar el dibujo; o la de Fernando Arias, *Humanos derechos*, donde un campesino, un paramilitar, una guerrillera y un soldado se desvisten y abandonan las armas frente a una cámara de video para revelar la parte humana y esencial de quienes participan en la guerra; o incluso la de Carlos Uribe en su serie de *Horizontes*, donde se toma como referencia una pintura tradicional e insigne antioqueña y se introduce la figura de Pablo Escobar o algunos aviones de fumigación de cultivos ilícitos en el paisaje.

De manera sistemática, las temáticas que se incluyen en esta muestra aluden al desplazamiento indígena y campesino, a las huellas del paramilitarismo y el narcotráfico, a las contradicciones humanas que se encuentran tras los uniformes de los actores del conflicto. Sin importar que se trate de una representación de estas problemáticas y no de un testimonio o una fotografía de sucesos reales, el resultado más visible es la manera en que ha calado la conciencia alrededor de la violencia en la identidad de una región. Por este mismo motivo, aquel ejercicio no estuvo exento de críticas y quejas que apuntaban a la inconveniencia de ciertas memorias frente a la dignidad de un pueblo, y que se reflejaron, entre otros, en el periódico local (Gómez, 2013).

Frente al carácter ficticio de toda representación subyace la intención político cultural del debate que se generó alrededor de este espacio: tanto el Museo de Antioquia como contenedor y promotor de esos diálogos, como los artistas y curadores que participaron en su enunciación, como los visitantes que participaron del debate público,

contribuyeron a construir memorias e imágenes de la violencia en Antioquia, e incluso a dibujar el importante papel que tienen estas memorias en la identidad misma del departamento.

Memorias y voz de las minorías

Tal vez de manera más juguetona y menos angustiosa se han ido escuchando las voces que apuntan a construir memorias alternativas a la hegemónica tradicional de ciudad, de élite blanca y masculina. Una de las instituciones que ha apuntado a aquella construcción ha sido el Museo Nacional de Colombia, ubicado en Bogotá, y dependiente del Ministerio de Cultura. Particularmente con su exposición *Las historias de un grito. Doscientos años de ser colombianos*, celebrada entre 2010 y 2011, el Museo se valió de la celebración nacional para hacer una revisión crítica de los discursos y narrativas de este proceso histórico hito del país. A través del diálogo entre el arte histórico tradicional y el arte contemporáneo el Museo se refirió a la participación de libres, pardos, mulatos, mujeres e indígenas en la Independencia.

Incluso, como parte de la celebración se invitó al artista cartagenero Nelson Fory a presentar su obra *La historia nuestra, caballero* en las salas del Museo. Se trataba de una intervención que ya había sido realizada en espacio público de Cartagena y sería desarrollada también en Cali, donde los bustos y monumentos a los héroes de la Independencia eran coronados con una peluca afro. Con esta participación, tanto el artista como el Museo en su ánimo curatorial, pretendían socavar en la memoria oficial de la nación y de la Independencia, y señalar el vacío histórico e institucional al representar el aporte cultural de las comunidades afrocolombianas.

Aunque no se encontrara explícito dentro de sus líneas de análisis, la idea del enfoque diferencial y el discurso de la pluralidad en la construcción de la memoria atravesaron toda la muestra. El ejercicio de abrir espacios institucionales a voces alternativas no generó únicamente aplausos de quienes reconocieron la importancia del diálogo cultural; también generó polémica y reacciones, reportadas por algunos diarios como *El Tiempo*, que consideraron aquellas acciones como una burla o incluso como un irrespeto. Sin embargo, el debate mismo puede considerarse como un espacio de socialización de la construcción de memorias alternativas, pues de un panorama de completo vacío en este proceso se pasó a una concientización, ya fuera generando acuerdo o desacuerdo.

De una manera un tanto diferente ocurrió el Premio Nacional de Literatura del año 2013, celebrado por el Ministerio de Cultura y otorgado en Bogotá en el mes septiembre. En esta oportunidad, el ganador del reconocimiento fue el poeta Horacio Benavides por su recopilación de poemas *Serena hierba*, que ha contado con el aplauso sistemático de los medios de comunicación y de la opinión generalizada. Un hombre que, según la portada de la revista *Arcadia* n° 95, “desafió el duro destino del campesinado para convertirse en uno de los más admirados poetas del país” (Caraballo, 2013, en portada). Pero que lejos de olvidar ese destino, lo ha llevado consigo en el corazón de su obra.

La premiación de una obra poética claramente cargada de referencias culturales a la vida en el campo, al conocimiento y la tradición del campesino, no es gratuita en la actual coyuntura nacional. Con ella no pareció buscarse dar espacio y voz en las artes únicamente al lenguaje y los recuerdos de Horacio Benavides; se pretendió elevar y reconocer la voz del campesino. Se trata pues de un reconocimiento político y cultural a una memoria particular, alternativa, que no solo compone una gran parte de la sociedad colombiana, sino que ha sido central en los devenires del conflicto. Y este propósito ha sido reconocido y celebrado en la mayoría de los medios, que no solo reconocen la virtud estética de la obra de Benavides sino su origen, lo que representa.

*Hay un tiempo en que la voz
hace eco en las montañas
y el rostro contesta
en el agua*

*Otro
en que el eco
vaga solo
y el agua ríe
para nadie*

(Benavides, 2013, p. 108)

Conclusiones

La relativa sensación de posconflicto que han introducido las negociaciones de paz en La Habana y los reconocimientos legales a las víctimas, ha funcionado como contexto y motor para un proceso cultural de gran envergadura: la construcción de una cultura de la memoria en Colombia. Si bien antes de la configuración de este contexto de posconflicto ya existían posiblemente iniciativas que apuntaran al mismo propósito, la fuerza que le imprimen las instituciones y los actores particulares desde los últimos años, y el eco que comienzan a producir, hacen que ésta pueda leerse como una tendencia en auge. Aquellos espacios, aquellas iniciativas que fueron evaluadas en los anteriores subtítulos, guardan una estrecha relación con aquello que Ugarriza llama la construcción de memoria y verdad, propia del posconflicto, que no debe darse únicamente entre víctimas y victimarios, sino atravesar a toda la sociedad (2013, p. 151).

La construcción de memorias alrededor de la violencia y alrededor de las minorías es un único proceso, que lejos de estar dividido en dos segmentos aislados se remite a las mismas herramientas, las mismas problemáticas, los mismos

objetivos e incluso, a veces a las mismas poblaciones. En este proceso, como se vio, convergen tanto el Estado, a través de sus instituciones culturales y políticas, como la sociedad civil, ya sea participando en primer grado a través de los aportes artísticos, o en segundo grado a través del debate y la socialización. Se trata de un proceso paulatino, de larga duración y anclado a la *historia de las mentalidades* braudeliana, pero que en el presente goza de una coyuntura que favorece su avance.

Al presentar algunos de los espacios que cabrían dentro de este análisis, queda por decir que, sin duda, faltaron cientos más que contribuirían a enriquecerlo. Sin embargo, al conectar narrativamente estas iniciativas disímiles, distantes en tiempo y espacio, tampoco se pretendió presentar un panorama completamente coherente; pero más allá de las posibles contradicciones se intentaron leer varias iniciativas bajo una misma óptica, de unir algunas puntadas para adivinar un fenómeno estructural detrás de los eventos individuales.

Finalmente, queda plantear algunos debates que podrían abrirse desde este análisis. En primer lugar, al no tratarse de una iniciativa particularmente colombiana sino de una tendencia occidental hacia la búsqueda de la inclusión y la horizontalidad, y del respeto hacia la pluralidad y la diferencia, cabe preguntarse hasta qué punto se trata de una deuda que comienza a saldar el país consigo mismo, o hasta qué punto se trata de una nueva copia colombiana de los patrones políticos y culturales de los países “desarrollados”. En segundo lugar, aunque puedan aplaudirse estas iniciativas, queda claro que falta un esfuerzo más sistemático por parte de todas las instituciones y de la sociedad en general por incluir otras memorias que hasta ahora no parecen hacer parte de esta tendencia inclusiva: las memorias de las minorías sexuales, de los discapacitados, de las trabajadoras y trabajadores sexuales, de los habitantes de la calle, entre otros.

En cualquier caso se trata de un ejercicio sano, que ojalá trascienda la coyuntura y se establezca definitivamente, pues se trata de un fenómeno mucho más rico que el espejismo de los despegues económicos o la danza efímera de divisas e inversiones, de un fenómeno mucho más enriquecedor a mediano y largo plazo.

Referencias bibliográficas

Arteaga Morales, B. I. (2012). El enfoque diferencial: ¿una apuesta para la construcción de paz?. En Observatorio de Construcción de Paz, *Identidades, enfoque diferencial y construcción de paz. Serie de Documentos para la Paz No 3.* (15-40). Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.

Benavides, H. (2013). *Serena hierba*. Tomado de <http://www.monteavila.gob.ve/mae/pdf/la-serena-hierba-2011.pdf>

Caraballo Cordobés, J. (2013, 15 de agosto). El poeta que vino del sur. *Arcadia* (95), 12-16.

Garavito, A., Iregui, A. M., Ramírez, M. T. (2012). Inversión Extranjera Directa en Colombia: evolución reciente y marco normativo. (*Borradores de economía* N° 713). Bogotá: Banco de la República. Tomado de http://www.banrep.gov.co/sites/default/files/publicaciones/archivos/be_713.pdf

Gómez Martínez, Juan (2013, 1 de agosto). Museo de Hantioquia. *El Colombiano*. Tomado de http://www.elcolombiano.com/BancoConocimiento/M/museo_de_hantioquia/museo_de_hantioquia.asp

Grupo de Memoria Histórica. ¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad, 2013. Bogotá: Imprenta Nacional.

Ley 1448 de 2011. Diario Oficial No. 48.096 (2011). Tomado de http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley/2011/ley_1448_2011.html

Ugarriza, J. E (2013). La dimensión política del posconflicto: discusiones conceptuales y avances empíricos. En *Colombia Internacional* (77). (141-176) Bogotá: Universidad de los Andes.

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN SOBRE TEMÁTICA LIBRE



Algo más que gitanos. El juego de las identificaciones étnicas en Jerez de la Frontera. De Javier J. Royo.

Anomia, cuestión delictual y uso de armas letales en la ciudad de Santa Fe desde una lectura a Durkheim y Merton. De Gastón Germán Caglia.

ALGO MÁS QUE GITANOS

EL JUEGO DE LAS IDENTIFICACIONES ÉTNICAS
EN JEREZ DE LA FRONTERA

Javier J. Royo¹

Ldo. Antropología. Universidad de Sevilla, Sevilla, España

Recibido 12 de Septiembre - Aceptado 13 de Noviembre

Resumen: En el presente artículo queremos dar cuenta de las relaciones sociales dadas entre gitanos y no-gitanos en la localidad gaditana de Jerez de la Frontera, ciudad que sirve de modelo de integración social de la etnia gitana en los discursos de la minoría, dentro y fuera de la localidad, así como entre los ciudadanos no-gitanos de Jerez; y observar de qué forma se han llevado a cabo los procesos de identificación de ambos grupos atendiendo a la Teoría de la Identidad propuesta por los sociólogos Peter J. Burke y Jan E. Stets (2009).

Palabras Clave: Identificación, Gitanos, Híbrido, Integración Social, Etnónimos.

Abstract: In this article we want to present the social relations that exist between Gypsies and non-Gypsies communities in Jerez de la Frontera (province of Cadiz), a city that has become a model of social integration of the Gypsy ethnic group in the speeches of the minority, in and outside the town, also among non-Gypsies citizens of Jerez. Our purpose is to observe how they have conducted the identification process of both groups according to the identity theory proposed by sociologists Peter J. Burke and Jan E. Stets (2009).

Keywords: Identification, Gypsies, Hybrid, Social Integration, Ethnonyms.

1. La investigación que se está llevando a cabo es posible gracias a la mención como becario de postgrado otorgada en el año 2013 por la Fundación Universitaria Oriol Urquijo, para la que se presentó el proyecto "Religión, etnopolítica y esfera pública. Gestión de la diversidad religiosa y étnica en Andalucía". Asimismo, el autor participa en el Proyecto de Investigación I+D (2010-2014) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación titulado "La construcción política del evangelismo gitano. Iglesias, federaciones y nuevos actores políticos", del que la Doctora Manuela Cantón Delgado es responsable como Investigadora Principal.

Para citar este artículo: Royo, J. (2013). Algo más que gitanos. El juego de las identificaciones étnicas en Jerez de la Frontera. *Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 77-91. Visto en: <http://iberoamericasocial.com/algo-mas-que-gitanos-el-juego-de-las-identificaciones-etnicas-en-jerez-de-la-frontera/>

La Teoría de la Identidad de Peter J. Burke y Jan E. Stets.

Antes de enfocar nuestra mirada sobre los procesos de construcción y negociación identitarios que se han producido entre los miembros de la minoría gitana y la mayoría paya de Jerez de la Frontera, nos interesa hacer un breve recorrido por la que ha sido la construcción teórica de Burke y Stets sobre la identidad (2009). Ambos autores aúnan las teorías clásicas del interaccionismo simbólico y del interaccionismo estructural simbólico, siendo parte de ésta última la que más ha aportado al constructo teórico. Burke y Stets han sintetizado el énfasis en la interacción (de McCall y Simmons); el énfasis estructural (de S. Stryker) y el énfasis en la percepción (del propio Peter J. Burke). Mientras la Teoría del Control Afectivo o la Teoría de la Auto-Verificación de la Identidad han contribuido en menor medida al desarrollo de Teoría de la Identidad. El resultado es una Teoría de la Identidad que incluye dimensiones cognitivas y afectivas de la identidad. Burke y Stets definen la identidad como

the set of meanings that define who one is when one is an occupant of a particular role in society, a member of a particular group, or claims particular characteristics that identify him or her as a unique person (Burke & Stets, 2009, p. 3).

La misma definición ofrecida por Burke y Stets denota que el contenido trascendente de las identidades son los significados y, en segunda instancia, subraya que las bases de las múltiples identidades sociales que posee un individuo son el producto de la articulación de identidades de roles desempeñados, de la pertenencia a grupos sociales y de características individuales. De esta forma, los autores proponen que los individuos utilizan recursos, actuales o potenciales, en las distintas situaciones para verificar sus identidades, esto es, para reafirmar quienes son. La verificación deriva de un proceso constante que el individuo lleva a cabo, de forma consciente o inconsciente, controlando los significados que fluyen en las situaciones.

El mecanismo por el cual el individuo verifica o afirma su identidad o, en otros casos, termina por cambiar sus significados, es tomado por Burke y Stets de las aportaciones de Norbert Weiner en el campo de la cibernética. Dicho mecanismo se basa en un modelo circular o feedback en el que los significados son percibidos -input- y se someten a una comparación, comprendida entre los significados percibidos y la identidad estándar. Ésta última estaría compuesta por los significados que construyen una identidad percibida como ideal. De la comparación de los mismos, llevada a cabo por el comparador, deriva una señal de error: si dicha señal es 0 hará comprender al individuo que las percepciones que tiene de sí mismo se ajustan al tipo ideal o identidad estándar, verificando así su identidad; si la señal de error no es 0, es decir si los significados no se ajustan a la identidad estándar, el individuo tendrá que manejar recursos para conseguir que los significados se ajusten al tipo ideal o identidad estándar y verificar de esta forma su identidad. Del resultado del comparador, pues, derivarán comportamientos -output- destinados a cambiar los significados en la situación para verificar la identidad o a reproducirlos si la señal de error es 0 y la identidad se ha verificado, ya que el proceso es constante. Tres premisas básicas caracterizan el proceso: 1) el mismo es un modelo circular que no finaliza; 2) la señal que fluye por el modelo ha de ser entendida como flujos de significados; y 3) el ciclo de significado se encuentra organizado como un sistema de control (*Perceptual Control Model*).

Los recursos actuales y potenciales pueden definirse como cualquier elemento cuyas funciones sostienen las identidades de los agentes y la interacción. Burke y Stets observan los recursos como procesos y no como entidades. El uso de recursos actuales en una situación está vinculado a signos u objetos; los recursos potenciales se vinculan a símbolos. Toda interacción entre individuos implica interacción de recursos e interacción simbólica. Los flujos y transformaciones de los recursos, manipulados en la interacción, conforman la estructura social en la Teoría de la Identidad. Los individuos son los que mantienen coordinados y organizados los flujos y transformaciones de recursos. Los recursos actuales y potenciales son manipulados por los agentes con el objetivo de verificar sus identidades. Ocupando las posiciones en la estructura social se controlan recursos relevantes para el mantenimiento de la misma. Acceso y naturaleza de los recursos se encuentran determinados por las posiciones sociales, así como la cuantía de recursos disponibles.

Como hemos adelantado, las bases de la identidad de un individuo serían: las identidades de roles que desempeña en la sociedad; las identidades derivadas de los grupos sociales a los que pertenece y las identidades derivadas de las características psicosociales del individuo. Asimismo el agente poseerá múltiples identidades. En el caso de las identidades de rol y de las identidades individuales, éstas se activarán dependiendo de la importancia de las mismas en una situación. En el caso de las identidades construidas a partir de la membresía a un grupo se activarán determinadas por la accesibilidad y de la conveniencia en la situación. De esta forma, la identidad de rol que encuentra su base en las expectativas atadas a la posición social desempeñada, dará lugar a un comportamiento complementario al de otros roles en la situación; la identidad derivada de la pertenencia al grupo generará comportamientos similares al de otros individuos del mismo grupo; y las identidades personales, al ser activadas y comparadas en el sistema de control perceptivo, guiarán comportamientos independientes al de otros individuos -únicos-. Así, el individuo posee múltiples identidades que pueden ser activadas simultáneamente, pudiendo verificarse a la vez o entrar en conflicto entre ellas mismas. A partir de este hipotético conflicto se puede dar el cambio en los significados de algunas de las identidades activadas en la situación.

En la Teoría de la Identidad los autores comprenden asimismo el cambio en las identidades. Los procesos de cambios de las identidades implican cambios en los significados de las mismas. Los significados de la identidad cambian a un ritmo lento, aunque existen excepciones en las que el ritmo es mayor, pero el proceso es constante. Cuando más de una identidad se activa, diferenciamos entre las identidades de alto nivel de importancia y las de bajo nivel de importancia. Las identidades estándar -ideales- de las identidades de más bajo nivel de importancia se construyen a partir del comportamiento del individuo, derivado éste de las identidades de alto nivel. El cambio en el significado de las identidades se produce cuando existe discrepancia entre los significados de una identidad de alto nivel de importancia y los significados de una identidad de bajo nivel de importancia. En este caso será la identidad de más bajo nivel de importancia la que cambie los significados que contiene, siendo los significados del comportamiento de la identidad de más alto nivel los que configuran el cambio de los significados de la identidad estándar de más bajo nivel. A su vez, el comportamiento que emerge de la búsqueda de la verificación de la identidad estándar de más bajo nivel actúa sobre los significados percibidos por la identidad de más alto nivel permitiendo, de este modo, que la señal en forma de significados siga fluyendo por el Sistema de Control que describimos someramente arriba. El objetivo sería la verificación de las múltiples identidades activadas en una situación (Burke, 2004; Burke & Stets,

2000; Burke & Stets, 2009).

Llegamos a este punto haciendo un uso general del concepto de *identidad*, tal y como lo han utilizado Burke y Stets. Sin embargo, en adelante aplicaremos el concepto de *identificación*. Con su uso queremos ganar en precisión, puesto que este concepto retrata con mayor fidelidad el carácter situacional y procesual (Hall, 2003: 15; Baumann, 2010: 168-169) que se encuentra presente en los procesos de construcción de la identidad de la forma en que los concebimos.

Condicionantes histórico-estructurales.

La escasa documentación en relación a la historia y la distribución demográfica de la etnia gitana en nuestro país se caracteriza por su imprecisión o, al menos, por la falta de acuerdo entre las distintas aproximaciones sobre la cuestión. Las diferentes obras consultadas hablan de fechas y cifras dispares. En un intento de abarcar histórica y demográficamente el quehacer de los gitanos en Jerez, la labor resulta más costosa si cabe por razones que expon-dremos más adelante. Sin embargo, parece consensuada la fecha de llegada de los primeros gitanos a tierras españolas: el año de 1.425. La primera noticia de los gitanos en Andalucía señala el paso de los gitanos por Jaen en 1.462 (Sánchez Ortega, 1986: 18), debido al recibimiento del condestable Miguel Lucas de Iranzo (Cortés Peña, 1995: 36; Cantón & Otros, 2004: 41). Más difícil es establecer una fecha concreta en cuanto a la llegada de la minoría a Jerez. Para Juan de la Plata, ya en 1.438 debía existir un numeroso grupo de gitanos en la localidad (De la Plata, 2001: 8). Rodríguez encuentra que los primeros documentos que atestiguan el paso de los gitanos por Jerez se remontan a 1.545 (citado en Gamella, 1996: 21). Ya entrado el siglo XVIII, el censo de 1.783 elaborado durante el reinado de Carlos III, cuenta un total de 389 gitanos en la ciudad (Cantón & Otros, 2004: 52-53).

El número de gitanos que habitan en la localidad gaditana de Jerez de la Frontera es difícilmente contrastable. Las razones de esta dificultad derivan principalmente del mestizaje resultante de los matrimonios mixtos y de los procesos de identificación que esos *mestizos* llevan a cabo. Las presentes páginas refuerzan este argumento, de modo que llegado el final del texto el lector podrá ser testigo, de algún modo, de la dificultad del reconocimiento étnico en Jerez, así como de emprender la tarea de censar y clasificar sobre un criterio étnico a la población jerezana. Si bien Cebrián Abellán resuelve que en Andalucía habitan 145.343 gitanos en 1986 (Cebrián Abellán, 1987: 52), Gamella señala la existencia de 203.000 gitanos en territorio andaluz en la primera década de los años 90, de los cuales 6.000 habitarían en Jerez (Gamella, 1994: 66-69), lo que supondría aproximadamente un 3% de la población jerezana, que cuenta con 200.000 habitantes aproximadamente. Sin embargo, teniendo en cuenta las razones arriba expuestas, estas cifras, sobre todo las que ofrece Gamella para Jerez de la Frontera, no han de tomarse como definitivas.

Centrándonos ahora en la integración social de la minoría gitana en Jerez, parece existir consenso en cuanto a las

causas histórico-estructurales que explicarían dicho proceso. Las escasas investigaciones que han tratado de aproximarse a esta cuestión señalan que, en un primer momento, algunos miembros varones de la minoría gitana se incorporaron al desarrollo de la actividad económica jerezana, concretamente aportando mano de obra. Manuela Cantón indica que dentro del sector agrícola numerosos puestos de confianza eran derivados a gitanos jerezanos (Cantón & Otros, 2004: 107-108). Asimismo, Ruiz Ballesteros da cuenta de la presencia de la etnia gitana en sectores como el agrícola y vitinícola, donde trabajaban de igual modo en el comercio, sobre todo el alimenticio (Ruiz Ballesteros, 1995: 442). Juan de la Plata señala que ya Jerez era “tierra prometida” para gitanos de otras localidades a mediados del siglo dieciocho. De la Plata subraya que desde la llegada de los gitanos a Jerez, éstos se han dedicado generalmente a labores agrícolas y eran protegidos por la burguesía terrateniente (De la Plata, 2001: 55-57). Algunos de nuestros informantes han confirmado que el estatus del que goza la minoría gitana en Jerez viene dado por los contactos que se han producido con la mayoría local en contextos laborales. Uno de ellos, gitano y trabajador en una asociación que fomenta el *desarrollo* de la comunidad gitana, nos aclaraba:

Yo creo que eso viene del campo... fíjate que los barrios donde hay más gitanos² estaban antes al lado del campo... los gitanos trabajaban como todos, con los gachós³ también... cuando un gachó luchaba por sus derechos, lo hacía con los gitanos.

En resumidas cuentas, se puede decir que históricamente la minoría gitana en Jerez de la Frontera, trató de “introducirse e incorporarse a la sociedad industrial y al grupo cultural preestablecidos” (Barth, 1976: 42), dando lugar a ciertas transformaciones culturales (Cantón & Otros, 2004: 109-110; Ruiz Ballesteros, 1995: 438), acogiendo asimismo valores y pautas de consumos asociadas a la sociedad mayoritaria -paya- (San Román, 1997: 165).

Encontraríamos también en variables como la habitabilidad o la escolarización un segundo paso para la integración de la minoría. Manuela Cantón observa que la escolarización supone un nuevo esfuerzo en el proceso de integración del que venimos hablando, de forma que los hijos de esos primeros trabajadores agrícolas serían matriculados en las escuelas locales, produciendo de esta forma una progresiva integración en el sistema educativo formal que llega hasta nuestros días (Cantón & Otros, 2004: 109). Con el transcurso del tiempo, la minoría gitana empezaría a extenderse por múltiples y muy diversas áreas del entorno urbano (Ruiz Ballesteros, 1995: 440), evitando así la segregación espacial de la población gitana en Jerez que, como explica Juan F. Gamella, puede estar señalándonos un mayor grado de integración social de la minoría (Gamella, 1996: 251). Para Juan de la Plata, esta distribución espacial hacia zonas del entorno urbano jerezano que trascendían los límites de los barrios de Santiago y San Miguel, se produjo en la segunda mitad del siglo veinte, en gran medida determinada por el crecimiento de la comunidad gitana, por las condiciones precarias que presentaban las viviendas en la zona céntrica y por la construcción de Viviendas de Protección Oficial y renta limitada (De la Plata, 2001: 149).

2. El informante se refiere a San Miguel y Santiago. Los barrios reconocidos tradicionalmente como gitanos por la población local.

3. *Gachós* o *gachés* es el nombre utilizado por los gitanos de la localidad para designar a los no-gitanos. Sin embargo, su uso se generaliza en algunos casos. Ver el epígrafe “El uso de etnónimos” en este mismo texto.

Trabajo, escolarización y no segregación en la población gitana de Jerez son condicionantes que nos han llevado a considerar el contacto producido entre gitanos y no gitanos en este contexto. Pensemos que, en contraste con la ciudad de Jerez, los gitanos tradicionalmente no han trabajado por cuenta ajena en otras áreas geográficas, por lo que el “primer contacto” que hemos venido a ubicar en el nivel laboral, no se habría producido anteriormente en otras zonas. Este largo proceso, que se extiende al menos hasta principios del siglo veinte, no ha estado exento de conflictos. Pero podemos decir que las relaciones mantenidas entre ambos grupos han sido generalmente pacíficas, llevando a individuos de ambos grupos incluso a contraer matrimonio, acontecimiento que ha dado lugar, a su vez, al nacimiento del sujeto social conocido como *entreverao*. La condición de *entreverao*, con ascendencia mixta -gitana y paya-, vuelve el reconocimiento étnico jerezano más complejo aún para los investigadores, pero también para los habitantes de la localidad. Esta circunstancia demuestra una vez más el carácter intrascendente de las categorías a priori construidas. A veces, nos vemos obligados a dejarlas de lado para no acabar buscando sobre caminos que no nos llevarán a la realidad social misma, sino a una suerte de tabla de clasificación donde los límites de las celdas ahogan la complejidad de las dinámicas sociales.

Cruce de prácticas y discursos. El juego de las identificaciones.

No podemos afirmar que las relaciones mantenidas entre gitanos y payos en Jerez hayan estado exentas de conflictos, pero cuando hablamos de una cierta integración social en el tema que nos ocupa nos referimos a intercambios sociales no conflictivos protagonizados por miembros de ambos grupos. Dichos intercambios han asumido históricamente una negociación de significados en las situaciones y un posterior reconocimiento social recíproco. Como argumentan Burke y Stets, en las situaciones donde más de un agente interactúa se pone en juego un sólo conjunto de significados, conjunto a su vez producido por los agentes en la situación y percibidos por los mismos (Burke & Stets, 2009: 149). Esta forma de concebir el conjunto de significados que se produce en una situación enlaza con la noción goffmaniana de *marco de referencia primario*, a partir del cual los individuos reconocen y organizan la experiencia en las situaciones (Goffman, 2006: 23). Dicho esto, cabe preguntarnos ¿cómo establecen gitanos y no gitanos jerezanos un marco de referencia primario compartido en las situaciones de interacción social, dadas las diferencias culturales que cabe esperar que ambos grupos presenten? En primer lugar, la respuesta la encontraríamos en lo que Burke y Stets han venido a llamar *Mutual verification context* o *contexto de verificación mutua*. En segundo lugar, sobrepasado este contexto de verificación mutua, en cuanto a lo que identificaciones étnicas se refiere, llegaremos a una respuesta que negará de alguna forma la pregunta, es decir pocas son las diferencias culturales que presentan ambos grupos en la localidad.

El contexto de verificación mutua se refiere a aquella situación donde las partes implicadas en la interacción pueden verificar o afirmar quienes son conforme a una identificación ideal -identidad estándar. Dicha verificación se produciría de forma recíproca con la ayuda de la otra parte en la interacción (Burke & Stets, 2009: 152). Sin embargo, algo más debe producirse para que la interacción entre ambos grupos se produzca de forma no conflictiva pudiendo, a su vez, verificar sus correspondientes identificaciones sociales. La hipótesis que proponemos sería la siguiente: teniendo en cuenta los intercambios sociales históricamente producidos entre la mayoría paya y la

minoría gitana, este último grupo ha estado inmerso en un proceso de cambio de los significados que se asociaban a *ser gitano*, para luego producir significados vinculados a la gitaneidad muy similares a los significados que se asocian a *ser gachó* en el contexto local. Todo ello debido a la voluntad de afirmarse a sí mismos como algo más que gitanos a través de la activación de identificaciones vacías de componente étnico. Es más, este alineamiento en los significados de ambos grupos ha provocado que la activación de una u otra identificación (gitana o no-gitana) pierda relevancia en Jerez, por lo que en las situaciones en las que más de un agente interactúa en la ciudad serán otras identificaciones las que entren en juego.

Como dijimos anteriormente, un primer acercamiento entre gitanos llegados a Jerez y los habitantes no-gitanos de la localidad se produciría en el desarrollo de trabajos, sobre todo los relacionados con la agricultura y el sector vinícola. Así, podemos entender que esas cuadrillas de trabajadores formaban grupos sociales que se identificaban a sí mismos por las labores que realizaban en los cortijos de la burguesía terrateniente jerezana; haciendo uso de recursos similares, como el conocimiento de técnicas relacionadas con los procesos de trabajo, un lenguaje común asociado a dichos procesos, las relaciones con otros trabajadores y el intercambio de información entre ellos, herramientas y vestimenta apropiadas para el desarrollo laboral, etc. permitirían una identificación común y una posterior afirmación de dichas identificaciones como trabajadores de una cuadrilla. Las situaciones de interacción entre los mismos trabajadores harían relevante la activación de la identificación social del grupo de trabajadores, relegando la identificación étnica a un segundo lugar ya que, como comentan Burke y Stets, la activación de las identificaciones derivadas de los grupos a los que el individuo pertenece está determinada por la accesibilidad y pertinencia. Un agente tiene así múltiples identificaciones que cambian o se activan determinadas por la situación. Si resulta apropiado o pertinente activar la identificación de grupo asociado a los grupos de trabajadores del campo, ésta será en dichas situaciones la identificación que guíe el comportamiento. Dicho comportamiento que, como trabajadores del mismo grupo, será similar entre ellos (seguirá patrones conductuales similares) moldeará los significados en las identificaciones secundarias (*op. cit.*) De esta forma, en la voluntad misma de querer afirmarse como trabajadores, los gitanos jerezanos han ido modelando los significados que vinculan a *ser gitano* hacia significados asociados a los atribuidos a la categoría de *trabajador*, parecidos, cuando no idénticos, a los que los trabajadores payos⁴ tienen de sí mismos, si bien los significados se construyen intersubjetivamente en el desarrollo de la interacción. Este cambio en los significados asociados a *ser gitano* sería percibido asimismo por los payos de forma que, con el paso del tiempo y el quehacer de estas negociaciones, los no-gitanos de la localidad han entendido que de los intercambios sociales producidos por ambos grupos no derivan significados conflictivos o discordantes.

Una misma interpretación podemos atribuir a las situaciones vecinales y escolares compartidas por gitanos y no-gitanos de Jerez. Con el fin de afirmarse a sí mismos como miembros de una escuela concreta (grupo), como alumno de ella (rol) o vecinos de un barrio concreto y de una ciudad, el comportamiento generado ha hecho cambiar los significados étnicos hacia significados más acordes con los de la sociedad mayoritaria paya. Dichos significados se habrían reproducido de generación en generación, principalmente mediante el aprendizaje social indirecto, es de-

4. El nombre *payo* refiere al nombre genérico que reciben los sujetos sociales no-gitanos por parte de los gitanos en el territorio español. En el presente texto se utilizarán indistintamente las categorías “no-gitano” y “payo” como sinónimos. El término *gachó* o *gaché* se evita en el texto debido a la ambigüedad que presenta en su uso cotidiano.

cir a través de la observación del contexto social concreto.

Estos cambios, en los significados atribuidos a la pertenencia al colectivo gitano, encuentran reflejo en dimensiones ideológicas, conductuales o materiales. Ruiz Ballesteros hace notar que los gitanos jerezanos han logrado “mantener muchos de sus rasgos y transformar otros manteniendo su especificidad” (Ruiz Ballesteros, 1995: 438). Algunos de estos cambios son, por ejemplo, la supresión del *ritual del pañuelo* en la boda gitana, así como la transformación en el sistema jerárquico que se atribuye a los gitanos, en este caso lo referido a la autoridad de la figura de los *tíos*, si bien es cierto que se tiene especial respeto a los más ancianos (Cantón & Otros, 2004: 109-110). Asimismo, y como enunciamos con anterioridad, la minoría gitana en Jerez ha abrazado valores y pautas de consumo *tradicionalmente* percibidas como no-gitanas (San Román, 1997: 165).

Si apoyamos la idea de que los gitanos de Jerez dieron un primer paso hacia la integración social a través del cambio en los significados que atribuían a su identificación étnica, podemos afirmar que el gitano jerezano no construye los significados de su identificación en contraposición al no-gitano de Jerez, sino en contraste con el gitano no jerezano (Cantón & Otros, 2004: 112; Papapavlou; 2003: 151). Asimismo, la mayoría no-gitana es consciente de las diferencias que el gitano de Jerez presenta con el gitano no jerezano. Un informante -payo- nos decía sobre los gitanos jerezanos: ‘La diferencia existe y existe cuando el gitano no es de Jerez [...]. Con el gitano de fuera ha sido una convivencia complicada porque quieren imponer lo suyo ante lo nuestro’.

Los cambios en los significados de la identificación gitana en Jerez han permitido un consenso a la hora de establecer un conjunto de significados común en la interacción. Es decir que, en Jerez, gitanos y payos experimentan las situaciones de interacción bajo el mismo marco de referencia primario (Goffman, 2006). En Jerez, payos y gitanos crean un contexto de verificación mutua en el que, lejos de producirse conflictos derivados de la activación de identificaciones étnicas, ambos grupos se han ayudado mutuamente con el fin de afirmar lo que son: gitanos y no-gitanos. Esta circunstancia y el contacto entre ambos grupos dentro de los límites de otros grupos sociales (por ejemplo, las cuadrillas de trabajadores), han hecho que no exista contraste entre los significados derivados de la pertenencia étnica, circunstancia que finalmente ha traído un desvanecimiento de las fronteras que separaban a gitanos y no-gitanos en Jerez, como se observa en la realidad cotidiana y práctica de las interacciones. Si a este hecho sumamos la dificultad resultante del reconocimiento étnico en Jerez de la Frontera, una vez diluidas las diferencias en la consumación de los matrimonios mixtos, no es de extrañar que la activación del *agente étnico* haya perdido su principio rector, la diferencia de los significados identitarios.

En contraste con la interacción cotidiana se encuentran los discursos, *espacios* donde sí se construyen significados discrepantes. Éstos resultan a veces imprecisos, por lo que acaban desembocando en reivindicaciones sobre la pertenencia basadas en significados vacuos y frecuentemente no consensuados intersubjetivamente en torno a la misma. A partir del análisis de los discursos, se puede decir que el gitano jerezano construye una comunidad imaginada, según el sentido que le asigna el diseño teórico de Anderson (1993), descartando su vinculación con el

concepto de nación. La comunidad imaginada creada por los miembros de la minoría estaría limitada por los lazos sanguíneos, un índice claro de adscripción a la minoría. Ésta incluiría a los miembros de la minoría gitana en Jerez, pero excluiría no sólo a payos, sino también a los gitanos no jerezanos. Sin embargo, dicha comunidad imaginada se construiría en referencia a ambos grupos –gitanos no jerezanos y no-gitanos-. Esta comunidad se configura: 1) a partir de un paralelismo con los gitanos no jerezanos, que construirían su identificación en la diferencia con el payos y, por lo tanto, los gitanos de Jerez se comprenderían diferentes a los no-gitanos y 2) sobre un criterio histórico que abarcaría los intercambios sociales producidos por ambos grupos étnicos en la localidad, criterio por el cual los gitanos de Jerez se pensarían asimismo diferentes a los gitanos no jerezanos. Más adelante veremos como también puede estar construyéndose una comunidad imaginada en Jerez de parte de sectores de la mayoría –paya-, pero que comprendería a la minoría gitana local.

En contraste con la minoría gitana entrevistada, entre la mayoría no-gitana jerezana encontramos discursos que tratan de aunar ambas identificaciones en un esfuerzo de etnogénesis, que comprendería las relaciones históricas que se han dado en la localidad entre la etnia gitana y la sociedad mayoritaria para hacer emerger al *flamenco*, identificación símbolo de la convivencia no conflictiva de ambos grupos en la localidad.

De los discursos producidos por los sujetos no-gitanos jerezanos, sobre todo de los que tienen mayor relación con la minoría, parece emerger otra comunidad imaginada, la de los *flamenquitos*, que comprendería asimismo a la minoría gitana y a la mayoría paya. Esta comunidad imaginada se sostiene sobre las históricas relaciones sociales que se han dado en la ciudad entre ambos grupos e implica a la minoría gitana a la vez que excluye a ciudadanos payos de otros lugares.

Este cruce de discursos en el que los gitanos señalan diferencias imprecisas y los payos subrayan, más bien, las similitudes, damos muestra de la complejidad de la cuestión de las identificaciones, del reconocimiento étnico en Jerez de la Frontera y del campo donde dicho reconocimiento encuentra una expresión práctica. En la realidad social jerezana se atraviesan discursos que nos permiten intuir fronteras flexibles, porosas, muy tenues y, en muchas ocasiones, inexistentes. Las identificaciones son “construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación” (Hall, 2003: 17). La realidad práctica socava dichos discursos –los contruidos en el ejercicio de la entrevista- y apunta a que las diferencias entre los significados de la identificación de gitanos y payos jerezanos son paralelos, reduciéndose a veces al mero reconocimiento de la ascendencia parental. Si la identificación emerge donde las diferencias se encuentran, no será difícil volver sobre la idea de que en escasas ocasiones un gitano jerezano activará su identificación étnica ante un gachó, lo que los convertirá a sí mismos en algo más que gitanos en los procesos donde identificaciones de otro tipo se activan (de rol, como padres, hijos o amigos; de grupo, como trabajadores de una empresa, como miembros de una hermandad o como alumnos de un colegio; o psicosociales, apelando a atributos personales). Para María Papapavlou, el nivel de diferenciación entre gitanos y payos jerezanos es tan irrelevante que los primeros construyen las diferencias de los no-gitanos sobre la práctica del flamenco (Papapavlou, 2003: 154). De la producción discursiva fluyen además dos comunidades

imaginadas: una que englobaría sólo a la minoría étnica local, la de los gitanos jerezanos; frente a la comunidad que englobaría a toda la ciudadanía local, los *flamencos*. Ambos ejercicios de imaginación son interpretaciones de un mismo fenómeno: el alineamiento de las identificaciones étnicas en Jerez de la Frontera, en el intento histórico de los gitanos de ser más que gitanos y en el reconocimiento, por parte de la sociedad mayoritaria, de una comunidad gitana diferente a la de otros lugares. Ambas construcciones culturales tienen reflejo en un aspecto concreto de los discursos sobre el que reflexionaremos al final de este ensayo, los etnónimos.

Llamar la atención sobre la diferencia entre la realidad cotidiana de los agentes y la producción de discursos durante las entrevistas tiene como objetivo la prevención sobre algunos presupuestos epistemológicos. Como nos recuerda Pierre Bourdieu, pueden introducirse sesgos importantes en los discursos al cuestionar a nuestros informantes sobre realidades que, hasta entonces, les resultaban naturales o evidentes (Bourdieu, 1992: 153). Otro informante, identificado con la minoría gitana, confesaba: 'En casa de mis padres, antes de conocer a la familia de mi mujer, no hablábamos de si uno era gitano o no lo era. Después, cuando me casé, en casa de mi mujer sí le escuchaba yo a su familia hablar de los gachós de otra manera'. Esta consideración nos será útil para señalar varias cosas que se han anunciado con anterioridad. Primero, puede estar hablándonos de la realidad práctica de los agentes en el campo étnico jerezano, donde hemos dicho que los significados asociados a la gitaneidad se encuentran muy parejos a los que se asocian a ser payo. Segundo, pone de manifiesto la vigilancia que hemos de poner sobre la producción de discursos, ya que estas palabras son pronunciadas por un informante que señalaba diferencias entre gitanos y no-gitanos para explicar posteriormente que no era un tema recurrente en su realidad diaria. Tercero, nos sirve para reforzar lo que dijimos anteriormente sobre el contraste entre gitanos de Jerez y gitanos de otras localidades, ya que su cónyuge y la familia de ésta no son de origen jerezano.

Establecido el contexto de verificación mutua y, en una última etapa, sobrepasado dicho contexto con el alineamiento en el significado de ambas identificaciones (gitana y no-gitana), se entiende que las situaciones en las que payos y gitanos interaccionan socialmente están normalizadas en la localidad. Tan generalizados han sido los intercambios sociales de ambos grupos que los matrimonios mixtos no son siquiera excepciones y pueden dar lugar a descendientes con *raíces* gitanas y no gitanas.

Utilizaremos aquí la categoría *híbrido* para referirnos al *entreverao*, de acuerdo con la nomenclatura utilizada por el grueso de la antropología o la sociología que ha abarcado cuestiones de mestizaje cultural (Kapchan & Strong, 1999; Stross, 1999; García Canclini, 1999, 2005; Werbner, 2001, 2004; Bhabha, 2002; Wade, 2003). A pesar de que la categoría de híbrido puede tener reminiscencias biológicas, Stross encuentra que el concepto puede ser trasladado a los estudios culturales. Así, heterogeneidad, homogeneidad, fronteras, ancestros, pertenencia, mediación y vigor híbrido serían categorías legítimamente transferibles del dominio biológico al dominio cultural, precisamente por resultar variables, imprecisas y relativas (Stross, 1999: 266)

Conforme a lo anteriormente expuesto, ser descendiente de gitanos y de payos es un peso ligero que se lleva sin

ápice de conflicto, al menos en Jerez de la Frontera. Al asemejarse ambos significados, rebajando las diferencias casi al reconocimiento vacío de la pertenencia a un grupo o a otro, la relación entre ambas identificaciones no resulta conflictiva. Es decir, el *entreverao* no emerge como una identificación independiente a la identificación gitana o a la identificación no-gitana y tampoco presenta significados relevantes por sí misma. Lo que se produce es una constante afirmación o verificación de la identificación gitana o no-gitana dependiendo de lo accesible y oportuna que sea la activación de una u otra identificación. El *entreverao*, como híbrido, no construye su identificación sobre una mezcla de ambas identificaciones dando forma a una identificación nueva y diferente. Ser *entreverao*, en paralelo con lo que observa Wade sobre las mujeres afro-brasileñas, supone hacer uso de identificaciones simultáneas (Wade, 2003: 287), es gitano y no-gitano, categorías que se complementan y se activan atendiendo a una determinación situacional aunque, como venimos señalando, en pocas ocasiones tendrá este híbrido que apelar a su identificación étnica, al menos en el contexto local. Tendríamos que reparar en la hibridación intencional cuando reflexionamos sobre el híbrido jerezano, en tanto que, como expresa Bajtín, se da la existencia de dos conciencias sociolingüísticas que luchan conscientemente en el territorio de la expresión (Bakhtin, 198: 360).

El uso de Etnónimos

La complejidad del campo étnico jerezano cobra expresión en la práctica y en los discursos de los agentes. Cuando se elaboran y se construyen dichos discursos encontramos acentuado el reflejo de la ambigüedad de las fronteras entre ambos grupos. Esta caracterización del campo étnico en Jerez de la Frontera se observa también en el uso, a veces irreflexivo, de los etnónimos para designar a los grupos.

Es frecuente que oigamos a gran parte de la población hablar de *flamencos* para referirse a los gitanos de Jerez. Sin embargo, dicha categoría presenta ambigüedades. Así, a veces se asocia el *flamenco* a un sujeto social relegado a una categoría *de segunda*, que no alcanza el nivel de *pureza* que se espera que un gitano tenga. Quizá por esa razón, es usada por algunos payos para introducirse simbólicamente en un grupo que emerge de las circunstancias históricas producidas en Jerez apelando así, como dijimos, a una suerte de comunidad imaginada producida a partir del contacto cultural que ha llevado a la disolución de las diferencias étnicas en la localidad. De esta forma, se estaría hablando de un grupo común aunque diferente a los gitanos de otros contextos. Al mismo tiempo, podemos escuchar el apelativo de *flamenco* por parte de los gitanos para señalar a aquellos *híbridos* que no alcanzan el nivel de *pureza* que consideran deseable de un gitano. De esta forma, ni el *flamenco* que implica a la ciudadanía jerezana, ni el *flamenco* resultado de procesos de hibridación serían en sí mismos gitanos para los propios gitanos jerezanos. Este uso de la categoría remite a la comunidad imaginada a la que pertenecen única y exclusivamente los gitanos jerezanos. Sin embargo, el uso extendido de la categoría ha dado como resultado una mención indistinta entre gitanos y flamencos, por la que *flamenco* también puede designar al gitano *de primera*, sobre todo cuando es utilizado por el grupo mayoritario. El uso de *flamenco* en uno u otro sentido dependerá del hablante y del interés que tenga el mismo en incluirse o excluirse en determinados grupos o en determinadas comunidades, todo ello atendiendo a una variable situacional.

Gitano incluiría aquella mención que los gitanos hacen de sí mismos, así como los propios *híbridos* al apelar a su identificación étnica gitana. Dicha categoría conservaría en su interior los límites del grupo minoritario o de la comunidad imaginada por los mismos. Su uso remite a un esfuerzo por diferenciarse a sí mismo del mundo *gaché*, aún cuando hemos dicho que las diferencias a nivel identitario entre payos y gitanos no están del todo consensuadas intersubjetivamente en la localidad, resultando irrelevantes en la práctica cotidiana y en la activación de la identificación.

Incluso el uso de *gachó* o *gachí* está democratizado en Jerez de la Frontera, lo oímos de agentes gitanos, híbridos o payos. Este etnónimo, como los anteriores, es moldeable y su significado estará determinado por la identificación del hablante o por sus intenciones a la hora de comportarse de acorde con su identificación ideal para verificarla. De esta forma, utilizada la categoría por gitanos o híbridos, vendría ésta a diferenciar al no-gitano del grupo minoritario, elevando así las fronteras de la comunidad imaginada que se encuentran en constante construcción. Utilizado por la mayoría paya, el *gachó* no viene a señalar el componente étnico de otro individuo, ni siquiera de individuos de otros lugares, sino a referirse a veces a cualquiera. Este segundo uso denota una pertenencia común, de gitanos y de payos, en el ejercicio de apelar a la comunidad imaginada que los implica a ambos como *flamencos*.

Conclusión

Díaz de Rada llama la atención sobre el riesgo de reducir la realidad social en construcción permanente a categorías teóricamente construidas (Díaz de Rada, 2008: 230). Este es, sin duda, el mayor problema que nos hemos encontrado a la hora de tratar de dar coherencia a la comprensión del campo étnico en Jerez de la Frontera. El primer esfuerzo se ha centrado en el abandono de las categorías *nativas* para adecuarnos, a partir de la observación, a categorías definidas desde la disciplina antropológica (San Román, 2009: 239); dicha tarea se debe a nuestra pertenencia social a las sociedades en las que hoy llevamos a cabo la investigación etnográfica.

El constructo teórico de Burke y Stets (2009) nos ha resultado útil para observar cómo se llevan a cabo los procesos de identificación de los sujetos en la interacción, ya que es en la interacción donde las diferencias y las similitudes se ven implicadas. A su vez, la Teoría de la Identidad nos permite una comprensión de las identificaciones atendiendo a un carácter multidimensional, conjugando tres niveles identitarios -personal, de rol y de grupo- que se articulan de distintas formas determinadas situacionalmente. La teoría asimismo nos permite entender el cambio de las identificaciones a partir de los significados implicados en las situaciones. Burke y Stets dan respuesta así a la necesidad que observaba Stuart Hall sobre una teoría -de la identificación- que diera explicación a la identificación de los agentes, así como a los procesos por los cuales las identificaciones se modelan (Hall, 2003: 32-33). Hall encuentra que los procesos identitarios están determinados históricamente (2003:17) y el caso de Jerez de la Frontera tal y como lo hemos mostrado no es excepción de dicha historización.

Los condicionantes históricos-estructurales han resultado propicios para la integración social de la minoría gitana en Jerez de la Frontera. Trabajo, escolarización y habitabilidad son tres niveles fundamentales en los que el gitano jerezano ha encontrado espacios donde demostrar que pueden integrarse socialmente en distintos grupos, evitando así ser relegados a una mera categoría étnica. Los procesos de verificación de las distintas identificaciones de los gitanos jerezanos como trabajadores primero, y como alumnos y vecinos después, han hecho que los miembros de la minoría modelen los significados que asocian a ser gitanos hacia otros significados más parecidos a los que la sociedad mayoritaria paya tiene de sí misma. Este proceso, que se ha prolongado al menos durante un siglo, y el nacimiento generalizado de la figura del entreverao, sujeto social híbrido resultante de los matrimonios mixtos, hacen del reconocimiento étnico en Jerez una labor ciclópea, cuando no imposible. Sin embargo, el proceso de alineamiento de las identificaciones étnicas en Jerez no impiden que no-gitanos, híbridos y gitanos construyan comunidades imaginadas desde donde pensarse diferentes o similares unos a otros, elevando fronteras simbólicas al margen de los procesos de negociación identitaria que han tenido lugar históricamente.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bakhtín, M. M. (1981). *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Baumann, G. (2010). *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- Bourdieu, P. (1992). PosFacio. En Rabinow, Paul. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.
- Burke, P. J. (2004). Identities and social structure: the 2003 Cooley-Mead Award Address. *Social Psychology Quarterly*. 67(1), 5-15. doi:10.1177/019027250406700103
- Burke, P. J. & Stets, J. E. (2000). Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*. 63(3), 224-237.
- Burke, P. J. & Stets, J. E. (2009). *Identity Theory*. New York: Oxford University Press.
- Cantón, M. & Otros (2004). *Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura.
- Cebrían Abellán, A. (1987). Distribución y caracteres de la población gitana española (1986). *Papeles de Geografía*. 13, 51-63.
- Cortés Peña, A. L. (1995). Los gitanos de España: orígenes de una marginación (Siglos XV-XVIII). En González Sánchez-Montes (de.). *Los gitanos en la historia y la cultura: actas de un congreso*. (35-47). Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Díaz de Rada, A. (2008). ¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 63(1), 187-235. doi: 10.3989/rdtp.2008.v63.i1
- De la Plata, J. (2001). *Los gitanos de Jerez*. Jerez de la Frontera: Cátedra de Flamencología y Estudios Folklóricos Andaluces.
- Gamella, J. F. (1996). *La población gitana en Andalucía: un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*. Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.
- García Canclini, N. (1999). Entrar y salir de la hibridación. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año 25 n°50, 53-57.
- García Canclini, N. (2005). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

- Goffman, E. (2006). *Frame Analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita <<identidad>>?. En Hall, Stuart & Du Gay, Paul (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kapchan, D. A. & Strong, P. T. (1999). Theorizing the hybrid. *Journal of American Folklore*. 112(445), 239-253.
- Papapavlou, M. (2003). Flamenco y Jerez de las fronteras socioculturales. *Revista de Antropología Social*. 12, 143-157.
- Ruiz Ballesteros, E. (1995). Gitanos de Jerez: una aproximación a sus niveles de identidad. En González Sánchez-Montes (de.). *Los gitanos en la historia y la cultura: actas de un congreso*. (435-445). Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.
- San Román, T. (1997). *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- Sánchez Ortega, M. H. (1986). Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles. En San Román (comp.). *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. (13-60). Madrid: Alianza Editorial.
- Stross, B. (1999). The hybrid metaphor: from biology to culture. *Journal of American Folklore*. 112(445), 254-267.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*. 39, 273-296.
- Werbner, P. (2001). The limits of cultural hybridity: on ritual monsters, poetic licence and contested postcolonial purifications. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 7(1), 133-152. doi: 10.1111/1467-9655.00054.
- Werbner, P. (2004). Theorising complex diasporas: purity and hybridity in the South Asian public sphere in Britain. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 30(5), 895-911. doi: 10.1080/1369183042000245606.

ANOMIA, CUESTIÓN DELICTUAL Y USO DE ARMAS LETALES EN LA CIUDAD DE SANTA FE DESDE UNA LECTURA A DURKHEIM Y MERTON

Dr. Gastón Germán Caglia

Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina
Empleado Poder Judicial Provincia de Santa Fe – Argentina

Recibido 5 septiembre - Aceptado 13 de noviembre

Resumen: El presente artículo expone algunos conceptos teóricos desarrollados por Emile Durkheim y Robert Merton relativos a la idea de anomia desarrollada por ambos. Con la lectura de estos autores se pretende desarrollar un análisis de los problemas sociales que genera la delincuencia, en particular la relacionada con la resolución de conflictos en forma violenta y con el uso de armas letales en una ciudad de tamaño medio de Argentina como es la ciudad de Santa Fe. Al final, en las conclusiones y al estilo de los clásicos se analiza la cuestión y se proponen algunas soluciones para que las agencias estatales aborden la problemática en análisis, sin dejar de entender que el problema del delito es multicausal y puede comprender múltiples enfoques.

Palabras claves: Durkheim. Merton. Anomia. Delito. Homicidio.

Abstract: This paper presents some theoretical concepts developed by Emile Durkheim and Robert Merton on the idea of anomie developed by both. With the reading of these authors is to develop an analysis of the social problems of crime, in particular linked to the resolution of violent conflicts and the use of lethal weapons into a medium-sized city in Argentina and is the city of Santa Fe in the end, the conclusions and the style of classic discusses the question and proposes some solutions to state agencies approach the problem in analysis, not to understand that the problem of crime has multiple causes and can comprise multiple approaches.

Key Words: Durkehim. Merton. Anomie. Crime. Homicide.

Para citar este artículo: Caglia, G. (2013). Anomía, cuestión delictual y uso de armas letales en la ciudad de Santa Fe desde una lectura a Durkheim y Merton. *Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 92-109. Visto en: <http://iberoamericasocial.com/anomia-cuestion-delictual-y-uso-de-armas-letales-en-la-ciudad-de-santa-fe-desde-una-lectura-durkheim-y-merton>

Introducción

El delito en todas sus manifestaciones es una problemática que aqueja a todas las gestiones y agencias, tanto nacionales, provinciales o internacionales, requiriendo, la criminalidad, los más amplios espacios del pensar y del quehacer públicos, siendo de las preocupaciones y demandas sociales más sentidas y reiteradas.

Así, en la mayoría de los países latinoamericanos, las tasas delictivas vienen registrando un aumento significativo, tendencia que se presenta asimismo en muchos países desarrollados.

Con el presente trabajo me voy a centrar en una observación sobre una ciudad de tamaño medio como es la ciudad de Santa Fe¹, Argentina. Ella tiene una muy alta tasa de homicidios comparada con el resto del país. Así se asemeja a distritos famosos por los hechos delictivos de otras urbes latinoamericanas. Como se verá luego, las tasas de esta ciudad en materia de homicidios prácticamente triplica a la de su país.

El fenómeno descrito supra será analizado y contextualizado en el presente trabajo a la luz de los conceptos que Durkheim desarrolla sobre la “anomia” en sus obras “La División del Trabajo Social” y “El Suicidio” y la posterior obra de Robert Merton centrada en la sociedad norteamericana de mediados del siglo pasado.

En este tema la provincia de Santa Fe, Argentina, es muy particular debido a su extenso territorio, que contiene disímiles realidades físicas, urbanas, geográficas y económicas; además también padece las consecuencias del delito en todas sus manifestaciones.

Por otro lado se tratará brevemente la denominada “*sensación de inseguridad*” o “*inseguridad*” a secas. Éste no es un fenómeno social simple. Se piensa, creo que erróneamente, que ésta es un reflejo directo de los índices de delito. Tanto como es incorrecto pensar que el delincuente sale a la calle con un código penal bajo el brazo a delinquir, también es incorrecta la afirmación de que a mayor índice de delitos mayor será la sensación de inseguridad. Esta sensación es un fenómeno autónomo: aumenta cuando se produce un incremento de la criminalidad, pero una vez instalado como problema social, no disminuye, aunque las tasas de delito disminuyan.

A su vez, tampoco los niveles de temor entre los sexos, las franjas de edad y los niveles socioeconómicos son proporcionales a la probabilidad de victimización real que enfrenta cada grupo. Entre otros factores, la relación entre delito y temor está mediada por la aceptabilidad del delito en una sociedad en un momento dado. También se deberá tener en cuenta que en materia de criminología nos enfrentamos con la denominada “cifra negra de la

1. A los fines de una mejor comprensión se aclara que el análisis que se hace refiere a Santa Fe y ciudades aledañas, denominada el “Gran Santa Fe”, aunque para el estudio estadístico se utiliza la división política de “Departamento La Capital”.

criminalidad”².

Cabe mencionar que, además, el delito y la inseguridad terminan afectando la calidad de vida de los ciudadanos. Las empresas de transporte (taxis, remises y colectivos) manifiestan problemas para prestar su servicio en horarios nocturnos y en algunos casos el servicio se restringe o inclusive se retira de ciertos sectores. Los servicios sanitarios de emergencia (ambulancias) y el servicio postal solicitan el acompañamiento de móviles de la policía para ingresar en algunos sectores de la ciudad.

En resumidas cuentas: el estudio de la organización de un grupo social es de gran importancia para las ciencias sociales y la sociología en particular, ya que sus características impactarán directamente en la forma como los individuos desarrollarán sus vidas de relación, las reglas a las que deberán sujetarse y las costumbres que deberán seguir para no ser excluidos de ella. Como así también para las agencias estatales al momento de tener que hacer lecturas sobre la realidad.

El contexto de Durkheim y Merton

Durkheim pretendía establecer las condiciones en que el orden social en una sociedad industrializada podía ser impuesto. Deseaba comprender la sociedad tal como es y no como debe ser; identificando el momento en el que los vínculos sociales se debilitan y la sociedad pierde su fuerza para integrar y regular adecuadamente a los individuos, generando fenómenos sociales tales como el suicidio: “[...] Nos parece difícil que no se desprenda, de cada página de este libro, la impresión de que el individuo está dominado por una realidad moral que lo supera: la realidad colectiva [...]” (Durkheim, 2006, 10).

Tales así, porque “la urbanización -uno de los hechos económicos, políticos y sociales más significativos del siglo XX- se manifestó primero en Europa y después en el continente americano y la criminalidad sucede, en realidad, a la urbanización...” (Picca, 1987, 72-73).

La concentración urbana atrae a los delincuentes en la medida en que ofrece grandes posibilidades de acción cri-

2. Se relaciona con la extensión de la criminalidad, se refiere al suceso a la ley que puede estar oculto o ser descubierto, pero que no es denunciado, o ser descubierto pero denunciado en forma deficiente o asentado en forma deficiente. Entonces la “cifra negra de la criminalidad” es la diferencia numérica entre la criminalidad real y la criminalidad aparente, la “real” es aquella que por la habilidad de sus autores no deja rastro alguno, o que por vergüenza, temor a su venganza o por piedad no fue denunciado por las víctimas o sus familiares; la “aparente” son los delitos cometidos y descubiertos de los cuales las autoridades han tenido conocimiento, quedando estadísticamente constancia de ellos. La cifra negra de la criminalidad es la llamada “zona de sombra”, la aspiración de los estudiosos en esta materia es lograr el conocimiento de la criminalidad real, que está sujeta al conocimiento de la cifra negra, pero esto es muy difícil de lograr debido a la complejidad de sus características. Se trató de recurrir al estudio de la víctima (“Victimología”), pero esto no ha estado exento de obstáculos pues las personas tienden a falsear y distorsionar los datos que proporcionan.

minal. A su vez, en una primera aproximación, es donde mejor se evidencian las grandes tensiones entre ricos y pobres. “[...] No hay que dejar de considerar, en el plano del control social, el hecho de que la densidad de la población, el anonimato, la movilidad, son otras tantas facilidades que se ofrecen a los delincuentes para sustraerse de las investigaciones” (Picca, 1987,75).

En las grandes urbes se ignoran las clases sociales y las categorías de la población. Frente a una arquitectura reproducida por miles de ejemplares, los individuos tienden a perder su identidad y su personalidad, mientras que aumenta su agresividad. Así se produce un proceso de “*feudalización de las ciudades*” o en el peor de los casos en una “*ghetificación*” en donde el ciudadano ve reducido el acceso a los servicios del estado (Seguridad, Justicia, Servicios Públicos, Educación, etc) en algunos barrios que se tornan paradigmáticos.

En definitiva, el individuo percibe la *conciencia de vivir en un medio agresivo, y ello no es excepción en ningún lugar poblado de Latinoamérica*. Consecuentemente, crece también *el temor al delito* y la preocupación por la seguridad personal se convierte en uno de los principales problemas sociales a resolver por parte del Estado.

Emile Durkheim sostiene que la sociedad es la encargada de integrar a los individuos que la forman y de regular sus conductas a partir del establecimiento de normas, aunque con esto me esté adelantando a lo que será la conclusión del presente trabajo.

Como se verá más adelante, Durkheim sostiene que si la sociedad cumple adecuadamente, tanto la colectividad como cada uno de sus miembros, lograrán un orden estable que les permita desarrollarse plenamente. Cuando esto no ocurre, y la sociedad cae en una situación de anomia, pierde su fuerza para regular e integrar a los individuos, pudiendo producirse consecuencias adversas tales como el suicidio o las altas tasas de criminalidad.

La idea central del presente ensayo tiende a brindar una explicación sociológica sobre la alta tasa de homicidios desde el concepto de “*anomia*” de Durkheim y Merton, considerándolo el primero como un “*hecho social*” y, al estilo del mismo, brindar un diagnóstico y propuesta de solución a través de lo que él denomina la “*división del trabajo social*”.

Asimismo, cabe recordar que, siendo la sociología una ciencia moderna, no menos importante es de destacar que el concepto de anomia de Durkheim solo puede surgir en el contexto de la modernidad. Desde el punto de vista económico, la modernidad viene a estar representada por la industrialización, con el empleo de las máquinas, así como con una creciente división del trabajo y de la especialización. Además, triunfa la idea de la igualdad y su forma, la burocracia como carácter fundante de la política moderna.

De esta manera, todos los aspectos de la vida y las relaciones con la naturaleza estarán en constante cuestionamiento, en un proceso de construcción donde no hay verdades absolutas ni estables, merced a la *libertad de la subjetividad* imperante en las sociedades industriales modernas.

La cuestión santafesina.

La ciudad de Santa Fe, Argentina, desde aproximadamente el año 1,994 viene padeciendo una escalada de violencia que se manifiesta con el peor de los resultados: la *muerte violenta producto de la resolución de conflictos por la utilización de armas letales, es decir, con el homicidio*.

Este tipo de delito tiene la particularidad de que por sus características (se deben investigar de oficio, son fácilmente detectables a través de los medios de comunicación, hace que prácticamente no existe “cifra negra” sobre este índice) convierte a la tasa de homicidios dolosos en un excelente indicador de la realidad con respecto a la seguridad o mejor dicho a la tasa de delitos.

Cabe mencionar en este apartado que más allá del tratamiento que se le da en los medios de comunicación públicos al tema, la tasa de homicidios dolosos en Argentina es muy baja, no solamente comparado con Latinoamérica, sino a escala global.

Como se puede apreciar en las páginas oficiales³: Argentina mantiene una tasa de homicidios dolosos, para el año 2,008, aproximada de 5,5 cada 100,000 habitantes (5,5/100,000), de las más bajas de Latinoamérica, muy por debajo de Brasil y los países centroamericanos, aunque todavía bastante por encima respecto a los países europeos que mantienen una media no mayor a 2/100,000⁴, son datos que aporta “The United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC sigla en inglés.)⁵”.

La provincia de Santa Fe se encuentra por encima de la media mencionada midiendo, para el mismo año, aproximadamente 8,45/100,000 y el Departamento La Capital (Santa Fe) tiene una tasa de 15,6/100.000, en donde la constante indica que las víctimas y victimarios son hombres, jóvenes de no más de 30 años, que se conocen con anterioridad al hecho y con una ubicación geográfica de los hechos recurrente en el cordón oeste de la ciudad de Santa Fe.

3. <http://www.jus.gob.ar/areas-tematicas/estadisticas-en-materia-de-criminalidad.aspx>.

4. España: 1,2. Portugal: 1,8. Italia: 1,2. Francia: 1,6. Alemania: 1,0.

5. <http://www.unodc.org/>.

¿Qué es un hecho social?

Durkheim identificó la existencia de fenómenos específicamente sociales a los que llamó “hechos sociales” y que estos fenómenos deben ser abordados por técnicas específicamente sociales.

Usualmente se emplea la denominación “hecho social” a los fenómenos que acontecen hacia el interior de la sociedad, “por poco que a una cierta generalidad unan algún interés social” (Durkheim, 2003, 35). Este concepto obedece al mundo del sentido común, como concepto vulgar, y carece de las particularidades que deben tener estos hechos para que Durkheim considere que estamos frente a un hecho social.

Asimismo dice que los hechos sociales se deben tratar como cosas y que además son externas respecto de los individuos. Durkheim, en su obra “Las Reglas del Método Sociológico” las define:

Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también, que es general dentro de la extensión de una sociedad dada a la vez que tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales. (Durkheim, 2003, 45).

Sin entrar en mayores detalles, para el caso en estudio la hipótesis en cuestión sería que: “La resolución de conflictos en forma violenta y con el uso de armas letales que llevan a la muerte del ofendido u ofensor (homicidio)” son un hecho social que debe analizarse. Establece que: “Si hay un hecho cuyo carácter patológico parece indiscutible, este hecho es el delito (...) (que) no se observa solamente en la mayoría de las sociedades (...) sino en las sociedades de todos los tipos” (Durkheim, 2003, 94).

Por otro lado Durkheim se muestra sorprendido cuando analiza que en Francia el delito ha aumentado un 300% siendo que siguiendo el razonamiento de creer que cuando las sociedades pasan a estadios más elevados el índice de criminalidad, debería tender a bajar. Por ende, dice: “[...] no hay fenómeno que presente de manera más irrecusable todos los síntomas de normalidad, puesto que aparece estrechamente ligado a las condiciones de toda vida colectiva” (Durkheim, 2003, 95).

Por ende, no se puede considerar como patológico al delito en sí mismo según la mirada de Durkheim, pero si éste alcanza un índice exagerado, este obedece a una naturaleza mórbida. Nótese que el autor refiere un aumento del 300% del índice de delitos para Francia y quien esto escribe detalla una diferencia del triple de homicidios para la ciudad de Santa Fe comparado con el promedio de Argentina.

Se preguntó, dentro de su objeto de estudio, qué hacía cohesionar la sociedad, qué la hace un todo, un conjunto; entendiéndola como un ente independiente de los individuos y sujetos que la componen.

Observó que la criminalidad existe en todas las sociedades, así que si existe en todas, alguna función social tendrá. Uno de sus postulados fue que la criminalidad, en general, no sólo cumple funciones negativas en y para la sociedad.

Así vemos que la línea que separa el delito de lo permitido queda establecida y delimitada por las normas. Si su referencia social no está clara, o está duplicada, y/o diferenciada o contradictoria, el futuro delito será llevado a cabo debido a que la inercia, fuerza o presión que lo lleva hacia éste, no está suficientemente retenida o disuadida por la norma. Desde estos extremos y dentro del marco de la sociedad con tendencia o presión que puede llevar a la anomia, Durkheim llega a la conclusión de que el crimen no puede eliminarse. La criminalidad debe mantenerse bajo el mínimo nivel de anomia.

De esta manera, llega su segunda aportación importante: no es bueno querer acabar con el crimen. En definitiva, la anomia de Durkheim ve a la delincuencia como algo coyuntural que se desenvuelve de forma puntual.

Es decir, Durkheim ve en la anomia una crisis transitoria del poder social de regulación, debido al acelerado cambio social (desorganizado) impuesto por el proceso de industrialización.

Merton se aparta de su antecesor manifestando que aquella es estructural, endémica, crónica, estable, inherente a cierto modelo de la sociedad en que las contradicciones internas se manifiestan en espiral influyendo de diferente manera a los grupos sociales.

Merton desarrolla la teoría de la anomia analizando las contradicciones estructurales de la sociedad norteamericana. Según este autor existe una tendencia a atribuir el funcionamiento defectuoso de las estructuras sociales a los déficits de control social sobre los impulsos biológicos del hombre. Para Merton la conducta desviada es una reacción normal, un modo de adaptación individual a las contradicciones de la estructura social.

¿Qué es normal y qué es patológico?

Luego de establecer las características del hecho social, Durkheim va a distinguir los hechos sociales normales de los patológicos. Utilizará el problema del crimen como ejemplo en las reglas de su método.

No está en discusión que delitos existirán en todas las sociedades pero dice que todo fenómeno sociológico es susceptible de revestir diferentes formas (Durkheim, 2003, 84). Unas serán las generales en toda la especie, las otras son excepcionales. Así llamará normales a los hechos que presenten las formas más generales y mórbidas o patológicas a las que se apartan.

Es decir, el tipo normal, que en nuestro estudio sería la tasa nacional de 5,5/100,000hab., equivale al tipo medio y toda desviación respecto de ese patrón se salud es un fenómeno mórbido, en Santa Fe de 16 a 24/100,000 hab.

En Santa Fe más allá del uso que los medios de comunicación hagan sobre la “inseguridad” hay una realidad estadística y es la antes descrita. ¿Cuándo el crimen presenta formas anormales? Durkheim responde: “[...] cuando alcanza un índice exagerado” (2003, 95).

El crimen es normal porque es totalmente imposible que una sociedad estuviese libre de él. Porque el crimen es necesario, está en relación con las condiciones fundamentales de la vida social y son indispensables para la normal evolución de la moral y del derecho.

En los tiempos que corren, de rápidos cambios económicos, sociales y hasta ecológicos es innegable que el derecho y la moral varían de un tipo social a otro y en un mismo tipo si cambian las condiciones de la existencia colectiva, ejemplo de ellos son las lógicas del mercado argentino que dieron un giro de 180° a fines de los ochenta del siglo pasado. Ese desajuste que se vivió en todo el país dejó huellas en Santa Fe que se manifiestan en la tasa de homicidios (entre otros hechos sociales que en este trabajo no se analizan y que comprenden a todas las regiones latinoamericanas).

El concepto de anomia y la División del Trabajo.

Establecido el carácter de hecho social patológico del índice de homicidios en Santa Fe, nos adentraremos en el concepto de anomia utilizado por Durkheim y su estudio sobre la división del trabajo social.

La sociedad puede identificarse como un conjunto de sentimientos, ideas, creencias y valores que surgen a partir de la organización individual a través de este tipo de grupo y que tiene una existencia diferente y superior a cada uno de sus miembros, es decir, que existe gracias al grupo pero no está en ninguno de ellos de forma individual:

[...] cuando se compruebe que el matrimonio, el divorcio, la familia, la sociedad religiosa, el ejército, etc., influyen en

ella según leyes definidas, y que algunas de ellas pueden ser expresadas en forma numérica... se renunciará a ver en estos estados y en estas instituciones imaginarias fórmulas ideológicas ... Por el contrario, se tendrá la sensación de que se trata de fuerzas reales, que viven y que obran y que por el modo que tienen de determinar al individuo, testimonian suficientemente que no dependen de él [...]. (Durkheim, 2006, 10)

Según Durkheim, dicha sociedad cumple dos funciones: integración y regulación; cuando la segunda no es ejercida adecuadamente los individuos se encontrarán en una situación de anomia.

En “*La División del Trabajo Social*” sostiene que cada una de las actividades que se llevan a cabo en la sociedad tiene una función; dependiendo del nivel de desarrollo de la misma, se responderá a diversos elementos tales como ideas o sentimientos comunes, búsqueda de la eficiencia; lazos identificados por el autor como “Solidaridad Social”. De esta forma, el paso de una sociedad tradicional a una moderna implicará la transformación de dichos lazos y, en consecuencia, de la forma como las normas y la conducta se desarrollan.

Los acelerados y violentos cambios operados en los años noventa del siglo pasado en el ámbito político y económico pueden haber generado una situación anómica en Santa Fe de tal magnitud que todavía no se ha podido resolver la cuestión del crimen.

Entonces debe entenderse, según Durkheim, por “situación anómica” a una situación de crisis transitoria del poder social de regulación debido al acelerado y desorganizado cambio social por el proceso de industrialización. Trasladado a nuestro caso en estudio serían el proceso de privatización y desregulación de la economía y sus consecuencias tales como desempleo, precarización del mismo, retraimiento de los controles estatales, sensación de desigualdad, discriminación, etc. Merton, por su parte, considera la desviación como una adaptación normal a un ambiente egoísta.

Algunos sociólogos contemporáneos podrían achacar estos conflictos o fracasos a la falta de inteligencia de los sistemas expertos para mediar en ellos. Tales son en este caso los sucesivos ministros de economía y en el orden local el Poder Judicial, el ejercicio del poder de policía del Poder Ejecutivo, el control de las cárceles, el control de las personas (mayores y menores de edad) en conflicto con la ley, etc.

Durkheim establece en el *Prefacio a la segunda edición de la División del Trabajo Social* ideas básicas que van a servir para encuadrar el tema en cuestión. Allí pone de manifiesto que la falta de regulación jurídica y moral en que se encuentra actualmente la vida económica lleva a que el límite entre lo justo y lo injusto pueda variar arbitrariamente por los individuos, es decir, la vida colectiva resulta sustraída a la acción moderadora de la regla. Es lo que denomina como anomia. Ella genera conflictos “que renacen sin cesar”: “[...] Las pasiones humanas no se contienen sino

ante un poder moral que respeten. Si falta toda autoridad de este género, la ley del más fuerte es la que reina y (...) el estado de guerra se hace necesariamente crónico” (Durkheim, 1985, 3).

Así entonces las pasiones humanas llevan a la anarquía, esto es, un estado de anomia en donde nada contiene las fuerzas, es decir, se va contra el fin mismo de la sociedad, que es suprimir la guerra entre los hombres.

Las nuevas condiciones de vida industrial dice Durkheim (hoy podríamos nombrarla como “posmoderna” o “líquida”, sin entrar en mayores detalles) reclaman nuevas organizaciones para estas transformaciones (en nuestro caso en análisis serían los cambios operados en Argentina desde 1,989 que influyeron en Santa Fe), pero ellas se han llevado a cabo con extrema rapidez, por lo que los intereses en conflicto no han tenido el tiempo de equilibrarse.

En definitiva, Durkheim escribe así para explicar la sociedad de fines del siglo XIX y en este trabajo se la compara con lo antes dicho: “Para que la anomia termine es preciso, pues, que exista, que se forme un grupo en el cual pueda constituirse el sistema de reglas que por el momento falta” (Durkheim, 1985, 6).

Dice Durkheim que una regla es una manera de obrar obligatoria, sustraída, en cierta medida, al libre arbitrio individual. En nuestra sociedad la colectividad se presenta como el árbitro de los conflictos y como el primer interesado en mantener el orden y la paz, pero en una sociedad anómica el hombre sufre porque no puede orientar su conducta con precisión. Una clave para entender la actual situación es que para llegar a lo que Freud denomina “cultura” o el derecho de todos, los individuos deben haber contribuido al sacrificio de sus instintos, y que no deje a ninguno a merced de la fuerza bruta.

Durkheim dice que la crisis no obedece a una sola y única causa. La moral atraviesa una crisis pues cambios profundos suceden y sucedieron en la estructura de la sociedad. La vida se ha desenvuelto como un golpe y no ha podido organizarse por completo.

Entonces moral es la sustancia que debe impregnar de vida a la sociedad. Una creación del ser humano para regular su vida. El concepto de anomia se opone al de solidaridad social, en cuanto el primero se refiere a un estado de confusión, inseguridad y falta de normas.

La anomia se relaciona con las formas anormales de la división del trabajo, en las cuales los contactos entre los miembros de una sociedad son ineficaces, lo que trae como consecuencia un bajo grado de integración social. Esto puede estar siendo marcado por el mapa de los homicidios en donde se observa que mayormente ocurren en el cordón oeste, en donde como ante dije se produce en la ciudad un proceso de “feudalización”, agravado por el fenóme-

no ocurrido en 2,003 cuando se produjo el desborde del Río Salado inundando precisamente a dicho sector de la ciudad.

Es decir, es un fenómeno morboso al que puede atribuirse la generación de conflictos y desórdenes en la vida moderna, ella no puede evidentemente permanecer hasta ese punto careciendo de una reglamentación sin que se produzcan las perturbaciones más profundas.

En fin, muchas clases de comportamientos desviados han sido relacionados con la anomia social. El sentido literal de la palabra es el de ausencia de normas.

En sociología denota una situación en la que existe un conflicto de normas, de manera que los individuos no pueden orientar con precisión su conducta. Es decir, se encuentran en una situación en la que no hay normas precisas.

Durkheim se pregunta cual es la función de la división del trabajo social. Ella aumenta la fuerza productiva y la habilidad del trabajador, es una condición necesaria para el desenvolvimiento intelectual y material de las sociedades. Es en definitiva la fuente de la civilización que produce un efecto moral: el sentimiento de solidaridad.

La solidaridad social es un fenómeno completamente moral, aunque como hecho interno no puede cuantificarse.

Es preciso recurrir a un hecho externo que lo simbolice: el derecho:

[...] allí donde la solidaridad social existe, a pesar de su carácter inmaterial, no permanece en estado de pura potencia, sino que manifiesta su presencia mediante efectos sensibles. Allí donde es fuerte, inclina fuertemente a los hombres unos hacia otros, les pone frecuentemente en contacto. [...] En la vida social tiende a tomar una forma definida y a organizarse, y el derecho es esa organización. (Durkheim, 1985, 75).

Finalmente distingue dos grandes especies de reglas jurídicas: las sanciones represivas que consisten esencialmente en un dolor o privarle de alguna cosa de que disfruta el agente. Las sanciones restitutivas que tienden a poner las cosas en su lugar. Cada una de estas especies se corresponde a distintas clases de solidaridad social.

Una es la Solidaridad Mecánica: se observa en las sociedades tradicionales o más sencillas carentes de industrialización, es decir, menos especializadas. La cohesión se mantenía por medio una conciencia colectiva basada en los

intereses de las personas que se encontraban bajo el “poder” de ella, lo cual generaba cierto grado de igualdad y de sentimientos comunes entre todos sus integrantes.

Así el lazo de solidaridad social a que corresponde el derecho represivo es aquel cuya ruptura constituye el crimen y un acto es criminal cuando ofende los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva y la función de la pena está destinada a mantener intacta esa cohesión social, conservando en toda su vitalidad la conciencia común, a todos los miembros de la sociedad.

Por otro lado, en la Solidaridad de tipo Orgánica, el derecho restitutivo crea órganos cada vez más especiales. En esta los individuos se diferencian unos de otros y cada uno tiene una esfera de acción que le es propia.

Ésta es característica de las sociedades más avanzadas, industrializadas, y con una gran diferencia entre los individuos ocasionada por la especialización de funciones las laborales. Esto repercutía en la conciencia colectiva disminuyendo su “poder” cohesionador y acentuando las diferencias individuales convirtiéndolos en seres más propensos a caer en el estado de anomia.

En las sociedades modernas se han producido cambios profundos en poco tiempo, modificándose sus estructuras y la forma de regular las relaciones que ocurren dentro de ellas. Con la llegada de la modernidad cobró relevancia el papel del individuo, la ciencia y la eficiencia por encima de los principios absolutos tales como la religión y la tradición, característicos de la sociedad tradicional. Asimismo en el ámbito económico, las funciones se fueron dissociando, sin que entre ellas se establecieran, como sustitutos del modelo anterior, lazos suficientes para organizar al grupo y vincular a sus miembros.

Así la anomia surge porque la división del trabajo no produce las relaciones necesarias entre los individuos para mantenerse regulados entre sí, o sea una falta de solidaridad social.

Durkheim realizó un análisis de la transformación de la sociedad como consecuencia del cambio de modelo económico y productivo, es decir, de la llegada del capitalismo y la industrialización. Dichos cambios pueden encontrarse en la sociedad santafesina a la luz de los cambios económicos con la llegada del neoliberalismo del ex presidente Carlos Menem en los noventa, las privatizaciones, la reducción a la mínima expresión de los controles del Estado en la economía y por ende en dejar hacer, dejar pasar, el desempleo o “flexibilización”, ingreso de la droga y las migraciones internas, etc.

Podríamos decir que los conflictos que observó Durkheim y sus análisis con su consecuente ofrecimiento de solu-

ciones bien pueden servir como comparación de los acontecimientos producidos en Argentina en los noventa.

Cabría preguntarse si, dado que para este trabajo que compara la sociedad industrial de fines de siglo XIX con la actual, posmoderna, líquida o como quiera llamársela, si como en la etapa de la historia que le corresponde vivir y en consecuencia estudiar a Durkheim se producen fenómenos que acá podemos caracterizar de tan importantes como los actuales: crisis económicas, mala adaptación de los trabajadores a sus respectivos empleos, alto nivel de conflictividad por las reivindicaciones que los individuos formulan a la colectividad.

Durkheim dirá que todos estos fenómenos son patológicos, ello en la medida en que las sociedades modernas se fundan en la diferenciación, viene a ser indispensable que el oficio practicado por cada uno corresponda a sus aptitudes y a sus deseos. Situación que se encuentra en la vereda opuesta a las vivencias de los grandes sectores marginados de la sociedad santafesina.

Además, una sociedad que concede un papel cada vez más importante al individualismo se ve obligada, por su naturaleza misma, a respetar la justicia. Las sociedades dominadas por la tradición asignan a cada uno un lugar establecido por el nacimiento o los imperativos colectivos. En estas sociedades, sería anormal que el individuo reivindicase una situación adaptada a sus gustos, o proporcional a sus méritos.

En cambio, el individualismo es el principio constitutivo de las sociedades modernas. En él los hombres son y se sienten diferentes unos de otros, y cada uno quiere obtener lo que, según su propio juicio, es su derecho. El principio individualista de justicia se convierte en el principio colectivo, indispensable, del orden actual. Las sociedades modernas pueden ser estables sólo si respetan la justicia

Anomia en Santa Fe

La sociedad de la modernidad de Durkheim, y de la posmodernidad actual, aparece marcada por una gran variedad de creencias e intereses, así como por la división del proceso productivo entre una multiplicidad de actores que son interdependientes entre sí. Como se vio arriba Durkheim identifica a este patrón de organización como solidaridad orgánica.

En este contexto, las reglas que antes servían para organizar e interpretar al mundo han dejado de cumplir ese rol.

La división del trabajo trae moralidad en tanto y en cuanto se establezcan lazos con las otras personas. Para que

esto ocurra es necesario que cada uno sepa el papel que le toca dentro de su grupo. Pero para lograr que en toda esta diversidad se establezcan lazos sólidos y fines comunes, es necesario generar una reglamentación que, a pesar de las diferencias, logre vincularlos a todos por medio de principios generales que a todos interesen y que sean capaces de regular las nuevas relaciones que surgen con la modernidad (posmodernidad).

Desde esta perspectiva, la anomia se refiere a la ausencia de un cuerpo de normas que gobiernen las relaciones entre las diversas funciones sociales que cada vez se tornan más variadas debido a la división del trabajo y la especialización, características de la modernidad. Dado que la transformación ha sido rápida y profunda, la sociedad santafesina se encuentra atravesando por una situación de crisis transitoria debido a que los patrones tradicionales de organización y reglamentación han quedado atrás y no ha habido tiempo suficiente o actores capaces para hacer que surjan otros acuerdos con las nuevas necesidades.

Como consecuencia de ello, se ha producido una situación de competencia sin regulación, lucha de clases, trabajo precario y cuando no altos niveles de desempleo crónicos, por lo que los participantes no tienen clara cuál es su función social y en la que no hay un límite claro, un conjunto de reglas que definan qué es lo legítimo y lo justo: “Ya no se sabe lo que es posible y lo que no lo es, lo que es justo y lo que es injusto, cuáles son las reivindicaciones y las esperanzas legítimas, cuáles las que pasan de la medida [...]” (Durkheim, 2006, 217).

Para Durkheim, la anomia no es más que una etapa, producto de las rápidas transformaciones. Esta etapa será superada a través de la creación de corporaciones o grupos profesionales en las que los individuos podrán reunirse a partir de la comunidad de intereses, con el establecimiento de reglas. Es decir, se constituirá la unidad en la diversidad, y de esta forma será posible reorganizar una sociedad que para Durkheim se encuentra desorganizada y fragmentada.

Ahora bien en “*El Suicidio*” Durkheim considera a la anomia como un mal crónico (y no una situación de transición) de la sociedad moderna y factor explicativo de un porcentaje de la tasa social de suicidios de la Europa de finales del siglo XIX. Así dice que se ha generado una situación de decadencia de los controles a los que los individuos estaban sometidos y con ello de los límites a que éstos debían acotar la acción individual como consecuencia de la rápida transformación social derivada del cambio del sistema económico, la relevancia de la razón como elemento de juicio y la pérdida del poder organizador de la fe y la tradición.

A raíz de este debilitamiento identificado como anomia, los individuos han dejado de tener clara la diferencia entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo.

Para Durkheim, en este contexto en el que los límites se encuentran debilitados o no existen, el individuo se en-

cuentra en una situación complicada debido a que sus pasiones y deseos se hallan desbocados al perder todo punto de referencia. Este hecho le genera un constante sentimiento de frustración y malestar, ya que todo aquello que logra le parece poco, pues siempre quiere algo nuevo que supone le generará un mayor placer. En palabras del autor: “Porque los deseos ilimitados son insaciables por definición, y no sin razón se ha considerado la insaciabilidad como un signo morboso” (2006, 212).

Este sentimiento de frustración y malestar, ligado a la falta de reglas que orienten la sociedad, harían que los conflictos interpersonales sean resueltos de la peor manera.

Conclusiones

Porqué si desde los años noventa las sociedades latinoamericanas han sufrido modificaciones sustanciales hacia su interior, en Santa Fe esa crisis de los noventa persiste en su manifestación más descarnada: la resolución de conflictos por el uso de armas letales. Si la sociedad argentina se ha podido levantar de las crisis de 1,989, 1,994, 2,001/2, ¿Por qué ha quedado ese estado de cosas en Santa Fe?

Considero que se pueden analizar la problemática desde el pensamiento de Durkheim y Merton, ambos con sus diferencias. Sus estudios resultan claramente válidos para la vida actual y aportan elementos fundamentales para los estudios de la sociología contemporánea. Desde el punto de vista metodológico, trazan una idea de una sociología que a la que une a la reflexión teórica con la contrastación empírica.

En la apretada síntesis con que se ha realizado el presente trabajo no debe dejar de tenerse en cuenta que el concepto de anomia bien puede servir para explicar el problema en estudio, teniendo en cuenta el contexto de globalización en que vivimos marcada por la alta heterogeneidad y donde la falta de regulación en casi todos los ámbitos de la sociedad es una constante.

Tal y como lo sostiene en “*La División del Trabajo Social*”, el cambio acelerado en los sistemas productivos ha llevado a que las normas que antes servían para organizar al grupo se debilitaran sin haber sido reemplazadas por otras capaces de responder en forma adecuada a las nuevas condiciones.

La ausencia de reglas representa un grave problema -al no haber límites para que los individuos supongan que pueden alcanzar cualquier cosa que deseen-, generándose un alto grado de malestar ante la insuficiencia de los logros frente a las expectativas o directamente a la ausencia de expectativas.

Y si bien los criminales que llenan las estadísticas en estudio no son el Sócrates que describe Durkheim en “*Las Reglas...*”, algo nos dicen: son agentes reguladores de la vida social.

Reconocer en estos hechos en estudio las marcadas desigualdades sociales, la “feudalización” de la gran ciudad que hace que ciertos barrios, en donde se producen los homicidios, sean los lugares en donde el Estado se ha retraído dejando de introducir sus brazos (justicia, educación, seguridad, control de los servicios, etc.) para dejar libradas a las pasiones del hombre la resolución de sus conflictos, lo que algunos criminólogos han dado en llamar el “control salvaje hiperactivo”.⁶

Dice en “El Suicidio”:

Puesto que en tales personas no hay nada que pueda fijarles un límite, éste debe venirle de alguna fuerza exterior a él. Es preciso que un poder regulador desempeñe para las necesidades morales el mismo papel que el organismo para las necesidades básicas. Este poder es el moral. Los hombres no pueden detenerse más que delante de lo que reconozcan como justo. [...] La sociedad sola está en situación de desempeñar este papel moderador; porque ella es el único poder moral superior al individuo, y cuya superioridad acepta éste. Ella sola tiene la autoridad necesaria para declarar el derecho y marcar a más pasiones el punto más allá del cual no deben ir.

Luego:

Los conflictos intersociales (las viejas disputas de familias antagónicas que se matan unos a otros) no pueden contenerse sino por la acción reguladora de una sociedad que comprenda en su seno a todas las demás. La única potencia que puede servir de moderador al egoísmo individual es la del grupo; la única que puede servir de moderador al egoísmo de los grupos es la de otro grupo que los comprenda. (2006, 475)

En definitiva, ¿qué nos dice Durkheim? Que debemos introducir más justicia en las relaciones, atenuando las desigualdades internas dentro de la sociedad.

La anomia se cura con normas. Normas que canalizaran los conflictos a través de la división del trabajo que coordinará la distribución de funciones por medio de los talentos y capacidades de cada uno para resolver esta situación de transición que se denomina anomia.

6. “... no puede dejar de mencionarse, dentro de este mapa criminológico, una serie de delitos que se comenten en ámbitos de exclusión social –es decir, entre los individuos sin propiedad- que escapan al control del Estado, por incapacidad o desinterés. Su participación sólo se expresa a través de operativos y redadas. Se resuelven por medio de la coerción, la intimidación, el terror y la violencia... Se trata por tanto, tal como lo ha calificado Brodeur (1988), de un control salvaje”. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales. Ed. Culzoni. Santa Fe. Año 1996. Pág. 103.

Por su parte Merton manifiesta que la anomia no es sólo el derrumbamiento o crisis de unos valores o normas por razón de determinadas circunstancias sociales, sino ante el síntoma o expresión del vacío que se produce cuando los medios socioculturales existentes no sirven para satisfacer las expectativas culturales de una sociedad.

Busca reformar y mejorar el funcionamiento de la actual sociedad industrial anómica, con sus injusticias sociales y desequilibrios sociales. A ese fin propone fundamentalmente tres innovaciones: incorporar metas alternativas a las vigentes del éxito económico para distintos estratos sociales; ampliar el abanico de oportunidades legítimas para alcanzar el éxito, y limitar el acceso a las ilegítimas. De esta manera, confía mantener en buen funcionamiento el sistema social y económico vigente con un aceptable control de los problemas sociales y la conducta desviada. La solución para Merton: que la sociedad tenga acceso a las mismas oportunidades y que el éxito se alcance por medio del mérito personal.

Referencias Bibliográficas

Durkheim, E. (2006). *El Suicidio*. Ed. Coyoacan. México.

Durkheim, E. (2003). *Las reglas del método sociológico*. Ed. Libertador. Argentina.

Durkheim, E. (1985). *La División del Trabajo Social*. Ed. Planeta-Agostini. España.

Giddens, A. (1977). *El capitalismo y la moderna teoría social*. Ed. Labor S.A. España.

Merton, R. (1992). *Teoría y Estructuras sociales*. Fondo de Cultura Económica. México.

Nino, C. (1992). *Un país al margen de la ley*. Emecé. Argentina.

Picca, G. (1987). *La Criminología*. Fondo de Cultura Económica. México.

Simmel, G. (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Gedisa Editorial. España.

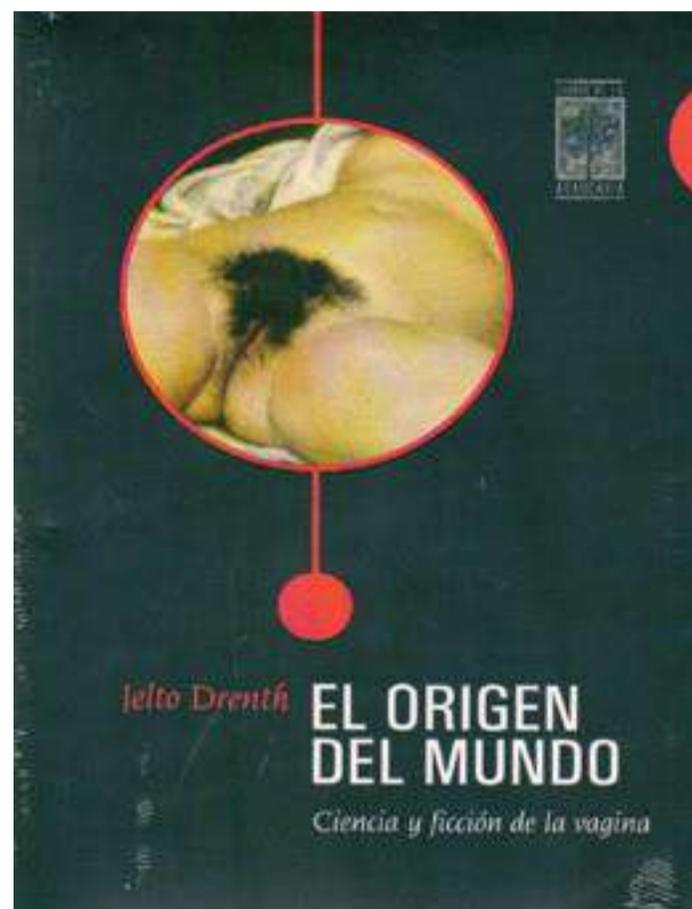
RESEÑAS

El origen del mundo. Ciencia y ficción de la vagina.

De Jelto Drenth

Gabriela Puente

Docente de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires Argentina



Recibido 5 septiembre - Aceptado 30 octubre

Ocurre algo paradójico con el tratamiento del aparato reproductor femenino en la cultura occidental cristiana: por un lado, este es evidentemente material y representa todas las miserias del cuerpo -como la necesidad, la excitación y la vulnerabilidad- y todo lo que este tiene de repulsivo con sus emisiones cíclicas de fluidos, como es el caso de la sangre menstrual, considerados como nocivos por el cristianismo. Pero, por otro lado, se hace constante referencia a otras características, a saber, la inmaterialidad, profundidad e invisibilidad del aparato reproductor de la mujer; lo que implica una espiritualización de este en consonancia con su virtuosa potencia de ser el lugar donde se desarrolla la vida humana en sus primeros estadios.

*El origen del mundo*¹ del sexólogo holandés Jelto Drenth, publicado en Argentina en el año 2008, se inscribe dentro de esta ancestral dicotomía, sobre todo dentro de la segunda concepción, al pretender, según él mismo anunciaba en la primera página del libro, “correr el velo de misterio” que rodeaba a todo lo relacionado con el órgano sexual femenino. Sin embargo, más allá de esta declarada pretensión, los objetivos del libro no son del todo aclarados ni al principio ni en el transcurso de la obra y, por momentos, esta parece tratarse de una mera recopilación de casos médicos y antropológicos donde se encuentre alguna referencia a la vagina.

1. Esta obra podría ser incluida dentro de la amplia categoría de estudios de género. El autor parte de un enfoque multidisciplinario que incluye una multiplicidad de datos demográficos extraídos de la psicología, de las ciencias históricas, antropológicas y médicas. Pero, no por ello, deja de tener en cuenta los mitos y tabúes religiosos acerca de diversas cuestiones tales como la virginidad y la rotura del himen, la castidad y la genitalidad femenina, entre otras.

Para citar este artículo: Puente, G. (2013). El origen del mundo. Ciencia y ficción de la vagina [Reseña]. *Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 110-112. Visto en: <http://iberoamericasocial.com/trabajo-inmaterial-y-multitud-la-actualizacion-de-la-critica-marxista-en-multitud-de-hardt-y-negri/>

El libro se mantiene en una oscilación entre la intención de causar impacto -tarea no tan fácil en estos días de exposición prolongada a una lectura pornográfica del sexo- y una actitud, fundada en el movimiento del *flower power* de la década de los sesenta y setenta del siglo pasado, que implicaba una visión supuestamente libre de prejuicios acerca de la sexualidad.

Entre los puntos débiles del texto se encuentra el tratamiento laxo de temas que merecerían un mayor desarrollo, veamos algunos de ellos:

Se hace mención de la práctica de la clitoridectomía o ablación de clítoris, en sus variantes médicas, a saber, las prácticas victorianas que pregonaban la cura absoluta de la histeria, considerado en la época el mal femenino por excelencia; y religiosas, llevadas a cabo en diversas tribus africanas y sobre todo en la religión islámica. Pero no se tiene en cuenta una dimensión sumamente importante a la hora de considerar el tema: la prohibición de dicha ablación constituye un oscuro problema ético que supone una toma de posición entre, al menos, dos posturas: una que defienda el derecho universal a la integridad física y abogue por la eliminación de dicha práctica y otra que la tolere al entenderla como una parte esencial de la idiosincrasia cultural de una sociedad determinada. Hubiese sido interesante registrar una aproximación al tema desde la dimensión ética ya que la vagina no es una entidad ideal digna de alabanza o desprecio ni un objeto teórico de una ciencia sino, que antes de serlo, es una parte -entre otras- de la anatomía de una mujer concreta que como todo ser humano se halla existiendo en una sociedad determinada con sus códigos, leyes, normas y costumbres específicos pasibles de ser criticados, reinterpretados y reformados.

Ciertamente el libro abunda en datos acerca de las prácticas cruentas antes mencionadas, pero sólo en los últimos capítulos registra y analiza, quizás un poco superficialmente, las prácticas occidentales actuales de normalización del cuerpo femenino que desembocan en un cuerpo estándar sometido hasta a las cirugías más ridículas. Lo anterior nos da la pauta de que aunque ya no se lleven a cabo ablaciones de los genitales, la ciencia y técnicas modernas siguen intentando manipular todo elemento fluctuante del cuerpo como ciertas voluptuosidades indeseadas, flaccidez, arrugas y rasgos asimétricos con el objetivo de controlarlo.

En nuestra opinión, cuando la mujer comienza a ser un agente importante para la reproducción de un sistema económico/cultural que se basa en el consumo, un hecho que es relativamente nuevo en la historia de la humanidad; y, ante la posibilidad de que esta nueva fuerza de producción se sume a algún potencial movimiento de liberación, la estética se transforma en la piedra de toque a partir de la cual se reposicionará a la mujer en el papel de objeto. Pero ya no de objeto de una normalización físico/psicológica como ocurrió en el siglo diecinueve, sino de objeto sexual; así toda mujer sin importar la edad, la clase social, etc. debe ostentar una sexualidad acorde a lo expuesto en los medios masivos de comunicación.

Al introducir esta exigencia hace su aparición toda una nueva rama de la cirugía estética llamada a cometer mutilaciones similares a las que se llevan a cabo en otras partes del globo por motivos religiosos, tales como: reducción del tamaño de los labios vaginales en las mujeres jóvenes, inyección de siliconas en los labios mayores en el caso de mujeres posmenopáusicas para evitar la reducción de grasa subcutánea debido a cambios hormonales, circuncisión

del prepucio para exponer el clítoris, depilación de la totalidad del vello púbico², eliminación de asimetrías de los labios. A las personas que consumen con cierta asiduidad pornografía quizás les resulte difícil pensar que las vaginas expuestas son absolutamente rediseñadas según patrones casi irreales. Una vez más el capitalismo despliega su habilidad para naturalizar un determinado tipo de cultura.

Sin embargo, y, más allá de las cuestiones mencionadas, el libro también tiene sus puntos fuertes. Entre ellos encontramos la crítica al modelo de fases de la relación sexual conformada por deseo, excitación, meseta, orgasmo y resolución. Modelo lineal perteneciente a las ciencias médicas que pone énfasis en el elemento físico y no tiene en cuenta las oscilaciones en la excitación. Y, también, la crítica a la concepción científica actual que considera a los genitales femeninos como análogos a los masculinos, de manera que la mujer tiene un clítoris que es semejante al pene, el clítoris tiene un prepucio y un glande cubierto por este tal como ocurre con el aparato reproductor masculino; y los ovarios son equivalentes a los testículos por su función y la escasa respuesta a la estimulación sexual.

Otro punto interesante del libro consiste en la sugerencia, expuesta en el tercer capítulo, de trascender la barrera de lo visible y experimentar los genitales mediante el tacto lo cual implica una resignificación y apropiación del discurso científico acerca de la vagina a partir de la experiencia personal de cada mujer.

En resumen, *El origen del mundo* no es, y no pretende ser, un libro esencial de la literatura feminista; pero sí es viable para la investigación de ciertas cuestiones de género, y, más allá de las carencias señaladas más arriba, funciona como una completa síntesis antropológica de diversas actitudes teóricas y prácticas, sostenidas por diferentes pueblos, acerca de la vagina.

Referencias bibliográficas

Jelto Drenth (2008), *El origen del mundo, Ciencia y ficción de la vagina.*, Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

2. El tema del vello púbico merece unas líneas a parte; podemos agregar un ejemplo geográficamente cercano: en este nuevo milenio los medios masivos de comunicación impusieron en Argentina la tendencia a la depilación total y definitiva del mismo; con lo cual los cánones de belleza imponen así una infantilización estética de la genitalidad femenina.

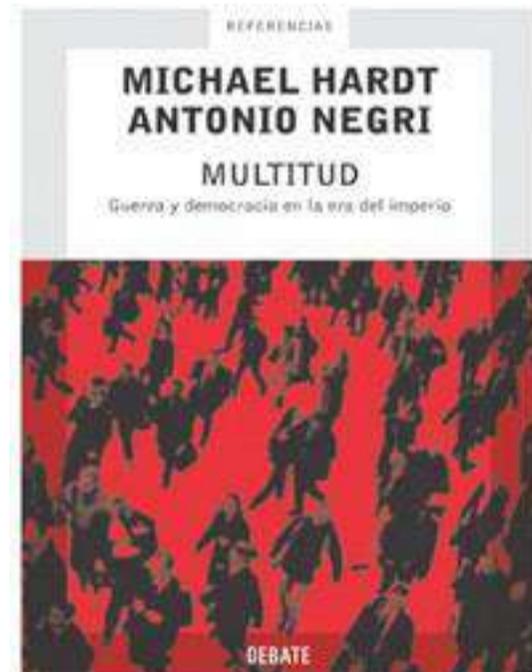
RESEÑA

Multitud: Guerra y democracia en la era del imperio.

De Michael Hardt
y Antonio Negri

Francisco Salinas Lemus

Magister en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad **Diego Portales. Sociólogo y minor en filosofía de la Pontificia** Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile. Profesor del curso “Historia **del pensamiento científico**” de la **Universidad del Desarrollo.**



Recibido 5 septiembre - Aceptado 30 octubre

TRABAJO INMATERIAL Y MULTITUD. LA ACTUALIZACIÓN DE LA CRÍTICA MARXISTA EN MULTITUD DE HARDT Y NEGRI

Multitud es una obra vigente y teóricamente muy significativa. Es la tentativa de un literato y un filósofo político por describir el panorama social actual, dar cuenta desde una sensibilidad de izquierda de las posibilidades de resistencia y desarrollar así una teoría sobre el nuevo sujeto posmoderno y los modos y razones por las que podría ejecutar un cambio social significativo.

No es menor decir que Hardt y Negri intentan actualizar el pensamiento marxista a esta sociedad contemporánea con tantas semánticas asociadas: sociedad-red, sociedad del conocimiento y la información, mundo globalizado, sociedad post-industrial, etc. El contexto cambia cualitativamente pero ellos ven cómo las luchas contra el Capital y sus secuaces siguen vigentes, sólo que cambian sus formas, las cuales se complejizan.

¿Cuál es el núcleo del cuadro que presentan estos autores? Básicamente se trata el tema de la primacía del *trabajo inmaterial*, “el trabajo que produce bienes inmateriales tales como información, conocimientos, ideas, imágenes, relaciones y efectos” (92-93). El trabajo inmaterial toma el centro de la productividad y con ello también transforma

Para citar este artículo: Salinas, F. (2013). Trabajo inmaterial y multitud. La actualización de la crítica marxista en multitud de Hardt y Negri [Reseña del libro *Multitud: Guerra y democracia en la era del imperio*]. *Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 113-116. Visto en: <http://iberoamericasocial.com/el-origen-del-mundo-ciencia-y-ficcion-de-la-vagina/>

los modos en que se estructura la producción material, la cual se hace dependiente del primero. Pero lo interesante es que este trabajo inmaterial no se contenta con los límites estrechos de la esfera económica, la trasciende, es *biopolítico* debido a su orientación hacia la creación de las formas de vida social. El trabajo inmaterial suele asociarse con cuestiones tales como la flexibilidad laboral, la inseguridad, etc.

Me parece que esta concepción biopolítica del trabajo inmaterial tiene cierta homología formal con la “unidimensionalidad” que Marcuse le atribuía a la razón instrumental. Lo común es cierta noción de ubicuidad la cual se ve en los trabajos de Marcuse en relación al cálculo racional y que en Hardt y Negri se manifestaría justamente en el ámbito del trabajo inmaterial. Se trata de un no respetar fronteras, de rebasar el mercado para llegar a espacios como el de la política, la ciencia y la conciencia. Pero claro que, la hegemonía absoluta de la racionalidad lleva a una pérdida de libertad, cosa que no tiene una salida convincente en el análisis de Marcuse. Por su parte, en la estructuración social del trabajo inmaterial sí parece haber cierta luz.

Lo anterior está dado por dos consecuencias prácticas del contexto en que se impone el trabajo inmaterial: i) es un agente productor de subjetividades y ii) tiende a funcionar en base a *redes* de comunicación. Sociológicamente esto tiene dos implicancias: la producción de subjetivación se relaciona con la aparición de identidades diversas, que articulan un ámbito de diferenciación y pluralidad, a su vez, desde la perspectiva de los autores, el funcionamiento en red convergería con una predisposición hacia la comunidad y la comunalidad. Justamente estas dos dimensiones son las que caracterizan a la *multitud*, gran categoría que forjaría una unidad de estas diferencias.

¿Y qué busca esta multitud? De acuerdo a los autores, esta aboga por la democracia y la lucha contra la pobreza y la miseria. En su devenir diferenciado se manifiesta como una unidad que en distintos lugares del globo se reconocen en su conflicto contra un imperio que lleva a la guerra y la desigualdad.

El capital global se sustenta en la alianza entre política (estado) y economía, la cual se esconde tras la máscara de una economía autorregulada. Pero la verdad para los autores es que tras lo monetario hay una estructura de control estatal: “*La fuerza militar debe garantizar las condiciones de funcionamiento del mercado mundial*”¹ (210). Pero es paradójica esta primacía de las milicias estatales cuando la sociedad tiende a converger hacia lo global, límite del estado nación que no puede acceder más allá de sus fronteras sin establecer más guerras. Las jurisdicciones locales se pierden en la difusividad global y el sistema se vuelve corrupto. Al viciarse el status quo, cabe luchar contra este capitalismo global en decadencia desde las armas de la multitud.

La multitud es en cierto sentido una comunión de autonomías en enfrentamiento contra el status quo sangriento del capital global: “El concepto de multitud desafía esa verdad aceptada de la soberanía. La multitud aunque siga siendo múltiple e internamente diferente, es capaz de actuar en común y, por lo tanto, de regirse a sí misma” (128).

De alguna manera la noción misma de multitud se sustenta en un concepto límite que es esencialmente inverso al clásico marxista. Si la noción proyectiva de la acción en Marx era la sociedad comunista sin clases, vale decir, aquella sin distinciones socioeconómicas, la de Hardt y Negri es una sociedad donde se exageran y permiten todas las diferencias de la multitud (sexuales, de género, raza, etc.). Pero este ideal de la diferenciación no se conformaría con una

1. *Cursivas en el original.*

mera aceptación de las diferentes identidades en boga en las sociedades contemporáneas, esto va más allá, pues su pleno logro sólo se lograría por una radical transformación del mundo. Por lo tanto, el fundamento para el cambio es francamente opuesto al de un marxismo ortodoxo, pero su medio es el mismo: es necesaria una revolución para lograr esta nueva sociedad. Cada sujeto de la multitud quiere expresar su diferencia en este “otro” mundo, en el proceso por lograr esto se reconoce con las otredades que componen la multitud y ve la semejanza de sus causas con la de los demás.

Es interesante resaltar que para los autores existe algo “común” a la multitud, elemento que va más allá de un enemigo conjunto; esto común tiene que ver con el reconocimiento de la otredad constituyente a su forma. Pero no se trata sólo del anhelo común por cambiar el mundo, también tiene que ver con el reconocimiento de la acción común, de las formas de vida que devienen en común. Así las fuerzas movilizadas “comparten prácticas comunes, lenguajes, conductas, hábitos, formas de vida y anhelos de un futuro común” (253). Hay una comprensión del modo de combatir del otro, las revueltas se articulan a las luchas de otros y generan nuevos ciclos de lucha. La lucha acontece en el plano de una red distribuida, sin centro, en que de alguna forma las singularidades logran comunicarse entre sí de un modo tendencialmente simétrico.

¿Y cómo se llega a esta lucha que toma forma de un retículo distribuido? Los autores establecen una genealogía de la resistencia basada en tres principios rectores: (i) un aprovechamiento de las oportunidades históricas, (ii) el hecho de que en cada época el principio de resistencia se corresponde con los modos de producción económica y social hegemónicos y (iii) una evolución del corregir las cualidades no democráticas de las formas de resistencia anteriores. Así, ven los autores de un paso de las grandes revoluciones partidistas, a la articulación de guerrillas y la conformación de luchas en red. Lo interesante es cómo estas últimas se correlacionan en mayor medida con la noción de multitud y van dejando de ver la organización como un medio para la revolución y tienden a forjarse como fines en sí mismas. La autonomía se vuelve el pilar y hay una tendencia a alejarse de toda especie de jerarquía y centralismo.

¿Qué consideración final puede hacerse entonces sobre el concepto de multitud? ¿Cuáles son los límites y aportes de esta visión al debate crítico-revolucionario?

Por una parte, pareciese que hay un fuerte problema en el sentido de la “toma de conciencia” de ser parte de la multitud. Lo común parece muy difuso, mucho más que la antigua concepción de clases, ¿es posible que sólo por una formalidad homogénea en el modo de vivir y luchar me reconozca con un otro que puede tener objetivos y fines totalmente distintos al mío? La equivalencia parece ser formal, pero los contenidos divergentes. Me parece que este principio es limitado, el *thelos* no es compartido y, por lo tanto, en las movilizaciones concretas se puede incluso caer en conflictos entre los propios activistas. Esta base común tiene un nivel de abstracción tan alto que es poco probable que se llegue a tomar conciencia de ella en un plano extraacadémico. También parece conflictiva la conformación de una verdadera multitud cuando en la sociedad contemporánea se pueden ver grandes polos de conformidad sistémica entre varios grupos sociales que se muestran indiferentes a la lucha y legitiman el status quo.

A pesar de lo anterior, me parece que la visión general que tienen los autores sobre las luchas de resistencia es acertadísima. La antigua centralidad de los combates es reemplazada por causas cada vez más autónomas y divergentes. Es importante tener conciencia de la centralidad que tiene la subjetividad en la producción antagónica y, además, notar

que esta colectividad parece orientarse en cierta medida a la reivindicaciones de tipo democrático. Sólo por expresar sucesos recientes: en Mayo del 2011, miles de personas se lanzaron a las calles de México a reclamar contra la violencia del Estado, un día después, en Chile se lanzaron 15.000 personas a la vía pública para manifestarse en contra de un megaproyecto hidroeléctrico que tendrá un grave efecto sobre el medioambiente y en el cual no se respetó la clara oposición ciudadana, siendo sólo el preámbulo a un gigantesco proceso de movilizaciones estudiantiles que se dieron por todo un año, mientras en España el movimiento de los indignados mostraba el descontento en su versión europea. Durante los años siguientes, muchos de estos movimientos (y otros nuevos que se han agregado) han tenido una escalada de manifestaciones.

La subjetividad parece articularse con causas que parecen justas en momentos determinados, ¿pero es esto suficiente para tomar una conciencia revolucionaria conjunta? Me parece que esto aún está en debate, quizás parezca que la multitud no puede considerarse una respuesta definitiva, no obstante, es un importante avance en este respecto. Dicho esto, los invito a revisar la obra de Hardt y Negri como trabajo en donde podrán encontrar muchos insumos para discutir y comprender qué es lo que está sucediendo en nuestro presente.

FOTOGRAFÍA

El espectáculo de la independencia



Como en un parque de diversiones con juegos y actores se mostraba la Plaza de Bolívar. La celebración de la “independencia” como es habitual se convierte en propaganda para el ejército militar y su papel protector del estado.

Esta vez los tanques de guerra y militares fueron durante una jornada, los juegos de grandes y chicos. Los tanques de guerra símbolos de poderío militar, invitaban a subir y jugar un rato, una foto con el actor de la guerra para quien tenía permiso de trepar al tanque y sonreír ante las cámaras y tal vez después comprar un caramelo, un globo o un cigarrillo, a los vendedores informales que hicieron su “agosto” y completaron la plaza de diversiones.

Todos, tanto la guerra, la ingenuidad y la necesidad podían interactuar, era la celebración de otro 20 de julio donde esta vez la plaza principal de la ciudad, fue anfitriona de un espectáculo “artístico” sin carpa ni asientos pero con la influencia para los asistentes en especial los niños, de contar con una “independencia” que refuerza año a año su pie de fuerza, goza de sumisión a un país del norte y libra una guerra de más de 50 años.

Sebastián Peña

CALL FOR PAPERS

Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales Núm. 2 Año 2.

Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales se fundó con el objetivo de propiciar la cooperación intelectual y la difusión de conocimiento académico entre los países de la región iberoamericana, aprovechando la tecnología que la plataforma digital ofrece. Se trata de una publicación semestral de carácter científico y multidisciplinar que rebasa el límite de los estudios sociales en busca de una ciencia social, humana, respetuosa y responsable. La idea es crear un espacio que impulse la reflexión y producción intelectual de todo el espectro de investigadores, con especial énfasis en los investigadores jóvenes. Tendrán prioridades las temáticas actuales que involucren, afecten e interesen a la sociedad iberoamericana, la democracia, los derechos humanos y el desarrollo de nuestros pueblos. Sin dejar de lado por supuesto las perspectivas de género y las medioambientales.

Nuestro segundo número tendrá como tema principal “**Alternativas, resistencias y diferencias: visiones y efectos de la globalización en el universo iberoamericano.**” El equipo de Iberoamérica social invita a estudiosos de diferentes disciplinas sociales (antropología, política, sociología, historia, filosofía, educación, historia del arte) a enviar trabajos para debatir sobre la temática propuesta, tan actual y que ofrece muchas posibilidades de análisis.

En las últimas décadas, también gracias a las nuevas tecnologías, la globalización ha tenido un fuerte impacto no solo a nivel económico, sino también en el conocimiento, la cultura, el arte, las costumbres, los saberes políticos y los modelos de desarrollo. Intercambios iguales o desiguales entre naciones y personas, creando fronteras siempre más maleables y sin embargo al mismo tiempo construyendo muros para bloquear los flujos migratorios. En segundo lugar nos referimos a una globalización que ha cambiado los equilibrios entre los pueblos y en los pueblos mismos: hablamos por ejemplo al impacto de esta sobre los pueblos indígenas latinoamericanos. Por último nos gustaría abrir el debate a las posibles alternativas a la globalización, y a las nuevas teorías.

Los artículos académicos podrán ser enviados hasta el 17 de Marzo de 2014 a la siguiente dirección: admin@iberoamericasocial.com. Los trabajos se clasificarán de la siguiente manera: de seis a diez artículos del tema principal de cada número, una sección con hasta seis artículos de tema libre, y de seis a ocho artículos en la sección miscelánea (reseñas bibliográficas, experiencias de investigación, opiniones de lectores, etc.). Los escritos serán sometidos al dictamen de expertos en cada materia, y no deben ser de una extensión mayor a las 6000 palabras; para el caso de opiniones el límite es de 600 palabras, y para las reseñas, 2000. Serán considerados para esta convocatoria principalmente escritos en español, y para trabajos de excepcional calidad también se tomarán en cuenta el inglés y portugués.

Consejo Editorial Iberoamérica Social:
revista-red de estudios sociales

ÚNETE

