

# tierra socialista

*PAPELES SOBRE DEMOCRACIA, SOCIALISMO Y ECOLOGÍA POLÍTICA*

# tierra socialista

PAPELES SOBRE DEMOCRACIA, SOCIALISMO Y ECOLOGÍA POLÍTICA

## EQUIPO EDITORIAL

Año 1, número presentación

Octubre 2009

### Director

Alberto M. Binder

### Editores

Pedro M. Biscay

Fiorella Cademartori

### Colectivo editorial

Javier Rodríguez

Federico García

Pablo Leibson

Colaboradores

Juan Pablo Monje

### Diseño y diagramación

María Estocolmo

### Escriben en este número

Alejandro Belkin, Silvina Ramírez,

Fernando García, Fernando M. de

la Cuadra, Javier Rodríguez, Ale-

jandro Auat, Florencia Martini, Ana

Teresa Martínez

(ceppas)

Tierra socialista es una publicación del Centro de Políticas Públicas para el Socialismo

ISSN:

### Informes y suscripciones

[colectivoeditorial@tierrasocialista.com.ar](mailto:colectivoeditorial@tierrasocialista.com.ar)

[suscripciones@tierrasocialista.com.ar](mailto:suscripciones@tierrasocialista.com.ar)

### Ediciones del Jinete Insomne

Talcahuano 256, piso 2, A1013AAF,

Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

[WWW.TIERRASOCIALISTA.COM.AR](http://WWW.TIERRASOCIALISTA.COM.AR)

# IN- DICE

<b>Editorial</b>	5
<b>Entrevista</b> a Juan Íñigo Carrera: Pensar la democracia en este modelo productivo.	10
<b>Ensayos</b>	
<b>Organizaciones políticas y movimientos sociales</b>	
Apuntes para una historia de la precarización laboral. Alejandro Belkin.	21
<b>Políticas públicas y políticas de incidencia</b>	
Derechos Indígenas y sus reveses: crónica de marchas y contramarchas de las políticas de reconocimiento en Argentina. Silvina Ramírez.	38
Iguales pero diferentes: el carácter plurinacional e intercultural del Estado en la nueva Constitución ecuatoriana. Fernando García.	64
<b>Estudios de ecología política y socialismo</b>	
William Morris y los orígenes del Socialismo Ecológico. Fernando M. de la Cuadra.	87
Ecología, Libertad y Socialismo. Javier Rodríguez.	110
<b>Filosofía política y teoría social</b>	
Crítica de las razones filosóficas del garantismo. Alejandro Auat.	126
Teoría de Justicia: entre el Liberalismo igualitario y el marxismo contemporáneo. Florencia Martini.	136
Campos de poder y anticlericalismo. Un ensayo acerca de la percepción social de la política. Ana Teresa Martínez.	152

### **Avances de investigación**

La conformación social y los enfrentamientos sociales en el Departamento de Ledesma, Jujuy, Argentina: La génesis de la Noche del Apagón 175

Ciudad Excluyente: La problemática de la vivienda en la Ciudad de Buenos Aires. 179

Estudio Socio-documental de la Subcuenca del Río Iruya, Provincia de Salta, República Argentina. 185

**Crítica de libros y revistas** 188

# tierra socialista

# EDITO- RIAL

Por Alberto M. Binder

Presentamos hoy el número inicial de Tierra Socialista. No pretendemos justificarla pero si explicarnos. Cuatro líneas de reflexión nos preocupan, especialmente, a quienes nos reunimos en este emprendimiento. Líneas que se entrecruzan en múltiples variantes, según el tema, según el instante de reflexión política, según, incluso, las preocupaciones personales.

En primer lugar- sin que ello implique prioridad- nos interpela la reflexión de Hans Jonas: la teoría política ha sido pensada, en la gran mayoría de las tradiciones, como un problema de relación entre seres humanos, como una reflexión sobre las condiciones de posibilidad, legitimidad o virtud de la sociedad humana. El resto de lo *viviente* queda en esas tradiciones convertido en *escenario* de las disputas humanas, en *objeto de apropiación*, en *horizonte de la civilización*, en misterio por descubrir, explorar, en refugio de la animalidad, en belleza por contemplar, en riquezas que disputar; todas las imágenes de una “naturaleza” construida desde una doble relación de dominación; de algunos hombres hacia otros vivientes y desde allí hacia otros hombres. En la gran mayoría de las teorías políticas la naturaleza ha sido pensada como un recurso de dominación, ya que ese era el objetivo de

la apropiación de lo natural. De allí que, como nos señala con claridad Bookchin, “la idea de que el destino del hombre consiste en dominar la naturaleza se deriva del dominio del hombre sobre el hombre –y acaso de manera aún más primaria. Del dominio del hombre sobre la mujer y del anciano sobre el joven. La mentalidad jerárquica, organizadora de la experiencia -bajo todas sus formas- siguiendo el modo jerárquico y piramidal, refleja en el plano de la percepción y de la conceptualización las formas de socialidad engendradas por la sociedad jerárquica”. (Bookchin 1978:122).

Desde esta perspectiva, la *ecología política* no es un tema más sino uno de los intentos, práctica e intelectualmente más consistentes, de discutir las bases de la civilización tecno-industrial que gestiona el sistema-mundo desde hace dos siglos y que ha sido puesta en cuestión desde todos los ámbitos, desde la filosofía más abstracta hasta las acciones políticas más concretas. No obstante, resta mucho camino aún por recorrer, muchos estudios que realizar y debates que sucintar dentro de un paradigma que pone en jaque, incluso, temas caros al pensamiento de izquierda, tales como los procesos de industrialización y la “apropiación comunitaria” de los recursos naturales. Ojala *Tierra Socialista* pueda colaborar eficazmente con esa tarea.

En segundo lugar, insistimos en la necesidad de darle espacio a la reflexión sobre la democracia. Se dirá que ya se ha escrito mucho sobre ella y que el tema no preocupa desde lo teórico sino desde su realización práctica, pero ello no es cierto: el fenómeno democrático es apenas una capa epitelial sobre nuestra cultura y sobre nuestra experiencia política. Buena parte del pensamiento “democrático” ha convivido sin mayores problemas con las desigualdades formales más brutales, tales como la esclavitud, la segregación o la sumisión de las mujeres y todavía hoy convive con otras desigualdades similares, junto con fallas de representación y de gestión de los intereses mayoritarios que son escandalosas. No hay allí solo un problema práctico sino un déficit de claridad acerca de las condiciones mínimas de un sistema político para ser considerado democrático. Menos aún se puede decir que el pensamiento democrático no necesite aún estudio y reflexión cuando nuevas herramientas han hecho de la igualdad material un objetivo de corto plazo y de la participación política directa en la

toma de decisiones relevantes una posibilidad inimaginable sólo hace algunas décadas. Las nuevas formas de democracia directa ya no son una visión romántica sobre los sistemas políticos sino una acción política concreta que reclama diseño, imaginación, estudio y desarrollo preciso, para lidiar también con la potencia modeladora de unos medios de comunicación que constituyen un desafío mayúsculo –tanto en sus bondades como en sus riesgos– en la democratización de la sociedad.

Por otra parte, nos interesa profundizar más en la *democracia como democratización*. Es decir, en una visión que no pone su mirada principal en un *estado de cosas* sino en la tarea permanente de *inclusión, igualación y emancipación de grupos o sectores sociales*. Una democracia sin utopía, por más que esa expresión necesite alguna explicación. Es cierto que el relato utópico nos sirve como una fórmula sintética y literaria que consolida valores, aumentando su capacidad de motivación. Pero también ocurre que ella nos aleja de una de las mayores virtudes del sistema democrático que es la preocupación permanente por detectar y resolver la situación de los sectores que no participan de la vida social y política o lo hacen de un modo deficitario. Ese *proceso permanente de democratización* es quizás el punto central de la fuerza de la idea democrática y si bien es cierto que necesita algún punto de referencia (un valor que ilumine la situación de exclusión o sometimiento) no es cierto que deba ser mostrado bajo la forma del relato utópico que genera la ilusión de que el proceso de democratización puede concluir en algún momento y, por lo tanto, genera el peligro de hacernos perder capacidad crítica frente a las situaciones del presente, ya sea respecto de lo que se ha logrado en la totalidad de la sociedad o respecto de algún sector en particular. Si lo procedimental no gira sólo alrededor de los consensos sino alrededor de los principios señalados de igualación (no solo igualdad), inclusión (no solo participación) y emancipación (no sólo libertad) nos permite superar mejor la dicotomía entre principios formales y sustanciales de la

democracia y pensarla, como nos dice Enrique Dussel en un “sistema perpetuamente inacabado” (Dussel 2006:63)

En tercer lugar, queremos pensar en el *socialismo como urgencia*. No tanto como el modelo ideal que hoy no tenemos –ni siquiera pensado- sino como la práctica política general en la que la crítica profunda a la sociedad tecno-industrial que ha gestionado el mundo y la idea de democracia como proceso inclusivo, igualador y emancipador se vuelven *urgencia política*. Y la palabra urgencia es utilizada deliberadamente, ya que no se trata solamente de prioridades sino de las que surgen de la toma de conciencia de que existen situaciones de desigualdad y dominación que deben ser removidas con urgencia. Cada centavo que se gasta en el Estado orientado hacia otras finalidades, cada decisión política que posterga derechos tan elementales, cada rutina del Estado que se autonomiza de necesidades tan básicas nos aleja de la *opción socialista*. El socialismo hoy, en América Latina, no necesita tanto de horizontes claros como de decisión política para construir una agenda pública urgente que revierta condiciones sociales de inequidad, sumisión y pobreza material. En la hora presente no hay problemas de recursos. El mundo acaba de sufrir una crisis de sobreproducción y sobre-existencia de capitales que la ha resuelto en el modo más alejado posible de las ideas expuestas. Hoy la sociedad argentina tiene todos los recursos necesarios para dejar atrás la pobreza (mucho más aún la miseria y el hambre), la debilidad de la educación y la falta de calidad de vida de la urbanización pauperizada. Es solo ya una cuestión de prioridades, de urgencias: y es allí donde aparece una agenda socialista clara. Pero no hemos resuelto todavía con claridad el problema de cómo lograr la hegemonía cultural de estas ideas y como utilizar las herramientas políticas con eficacia (la eficacia que reclama la urgencia) dentro de un contexto democrático. Las relaciones socialismo y democracia se vuelven a tensar bajo la lógica de la urgencia emancipadora como eje del socialismo.

Ello nos lleva a nuestro cuarto eje de preocupación. Las políticas públicas como herramientas de realización, como itinerarios de actuación dentro de la red de acciones estatales, como fortalecimiento de la acción política. Tomarse en serio al Estado es tomarse en serio a las políticas públicas. Ello implica



profundizar en los métodos de análisis, depurar ese análisis de ciertos presupuestos conservadores propios del neoliberalismo de las dos últimas décadas y reencauzar la visión de políticas públicas hacia una visión transformadora, propia de un Estado utiliza al máximo sus instrumentos de planificación, gestión, control y coordinación con otros actores sociales. Implica también una crítica profunda a los procesos de burocratización que no sólo convierten al Estado en una institución boba, al servicio de intereses menores, impide la mediación estatal en los grandes escenarios políticos y convierte a los grandes problemas políticos en pequeñas minucias administrativas y rutinas de trabajo, aparentemente neutras, distorsionado luego la implementación de políticas públicas esenciales.

Una preocupación por las políticas públicas que, en nuestro país, significa tomar el dato de la corrupción estatal, no como algo episódico, sino como una *matriz compleja de captación del Estado*, por parte de grupos económico-políticos que desarrollan prácticas de tipo mafioso, distorsionando profundamente no solo la transparencia estatal sino el desarrollo de políticas públicas que bajo ese esquema son muchas veces pensadas como modos de realización de fines privados, aunque se revistan de formas políticas.

Somos conscientes que estas cuatro líneas de trabajo no se encuentran en una relación de completa armonía; al contrario ellas manifiestan tensiones, algunas de las cuales podrán ser resueltas y otras que permanecerán conflictivas, como conflictiva, por fortuna, es la base social que las nutre. La marcha de la revista nos permitirá ampliar el espectro de temas y afinar los entrecruzamientos que nos parecen esenciales.

# **PENSAR LA DEMOCRACIA EN ESTE MODELO DE PRODUCCIÓN**

## **ENTREVISTA A JUAN B. INIGO CARRERA**

Es investigador independiente que encara el desarrollo del conocimiento científico como forma concreta necesaria de acción política de la clase obrera. Dirige el Centro de Investigación como Crítica Práctica (CICP) donde desarrolla talleres de trabajo con El Capital de Carlos Marx. Docente de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Es autor de diversos libros y parte de sus escritos y ensayos pueden consultarse en [www.cicpint.org](http://www.cicpint.org)

*Tierra Socialista: ¿Cómo piensa y cómo entiende la democracia como forma de organización de la sociedad? ¿Cómo pensar la democracia burguesa y la tensión entre democracia y capitalismo ¿Son posibles reformas progresivas dentro de la misma?*

Juan Iñigo Carrera: Posiblemente mi explicación sobre esto sea bastante ininteligible, porque no es un tema fácil... Mi planteo buscará ser muy general, en todo caso.

Cuando uno dice democracia, se imagina normas, políticas, etc. pero en realidad uno debería preguntarse qué son estas formas políticas. Se plantean, entonces, como dos campos. Por un lado las formas y relaciones políticas; por otro lado, están las formas y relaciones económicas, y ahí está o existe un vínculo entre ambas. Las preguntas que nos deberíamos hacer, son ¿qué son estas formas políticas?, ¿qué son estas formas económicas? y ¿cuál es el vínculo entre ambas?

La búsqueda de estas respuestas no es simple, y debemos irnos para atrás, hasta rastrear en el proceso de la forma de vida humana, que es un proceso de metabolismo social. Este se basa en el trabajo, y la conciencia es la forma que los diversos individuos poseen para ordenar su propio trabajo, el trabajo individual, que es a la vez, el órgano del trabajo social. Este proceso de metabolismo humano lleva, en si, las formas de desarrollar sus necesidades de reproducirse con una potencia cada vez más grande, que es la forma de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social.

Entonces, nosotros estamos mirando un momento histórico determinado, que es el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, por lo tanto estamos mirando un momento determinado del desarrollo de la conciencia, es decir, de la forma en que se organiza este trabajo. Si nosotros miramos en el modo de producción capitalista, lo que tenemos de inmediato es que es una sociedad de individuos que no están

sujetos a relaciones de dependencia personal, que cuando uno lo busca asociar a esta pregunta sobre la democracia, aparece como una relación social que es propia de los individuos libres, que no existe fuera de la relación de individuos. Por lo tanto, lo primero que uno tiene es, que la democracia no es una forma natural de organizarse el proceso de vida social, sino que es una forma histórica; es una relación histórica que brota con los individuos libres, es decir, es propia de los individuos libres. Así es que se desarrollan estos individuos libres como condición general de participación en el proceso de metabolismo social con el desarrollo de la producción de mercancías, la cual sólo se desarrolla a través del modo de producción capitalista.

Por lo tanto la democracia es una forma de relación social propia del modo de producción capitalista, por lo cual preguntarse si es posible la democracia dentro del marco del modo de producción capitalista, es prácticamente una contradicción de los términos. Es una forma de relación social inherente al modo de producción capitalista.

Entonces, cuando se nos presenta esto y buscamos entender la condición de individuo libre, lo que tenemos es que no se está sujeto al dominio personal en cuanto al trabajo, porque se encuentra sujeto al dominio de la potencia social que tiene el producto del trabajo. Esa potencia genera la forma histórica concreta de mercancía, y más concreta aún del capital, que es la organización automática del proceso de metabolismo social que tiene por objeto inmediato producir más capacidad para organizar automáticamente la producción social.

Esto significa que los individuos son libres, bajo el modo de producción capitalista, porque están sometidos al dominio de las potencias sociales que tiene el producto de su trabajo. Y este sometimiento alcanza tanto al obrero (vendedor de fuerza de trabajo) como al capitalista. El obrero es un individuo libre que no está sujeto al dominio personal de nadie, pero que al mismo tiempo su libertad consiste en que está separado de las herramientas y de los medios de producción. Esto quiere decir que el proceso es automático, pues no puede controlar la puesta en marcha del proceso. El capitalista tiene la propiedad de esos

medios de producción, y todo lo que puede hacer es personificar ese movimiento, pues el verdadero sujeto del movimiento es el propio capital en tanto proceso de vida social.

La conciencia libre que está subordinada a la capacidad de las potencias sociales de organizar el trabajo social, que está puesto como un atributo del trabajo social, implica que la conciencia libre es en realidad la forma que adopta la conciencia enajenada de la mercancía, y por lo tanto del capital. Por ello, la democracia es la forma que tiene la conciencia enajenada. Pensar en una democracia que esté libre de enajenación es una contradicción en los términos.

Ahora, cuando uno mira toda esta organización social de la vida, en donde se arranca de la producción de capital y el objeto es la producción de más capital a través de la producción de mercancías, cuando uno mira el carácter que tienen las relaciones que se establecen entre los poseedores de mercancías, no existe ninguna relación personal, sino que se establece una relación indirecta (con forma de relación directa) a través del intercambio de mercancía. Los poseedores de mercancías actúan como personificación de esas mercancías, actuando como conciencia y voluntad de sus mercancías, y esa relación directa a través de la cual se realiza la relación indirecta es el contrato de compra/venta.

La relación que hay entre comprador y vendedor es una relación antagónica, ya que cada uno personifica a su mercancía. Hay otra relación indirecta, que se manifiesta a través de la competencia que se establece ¿por qué mercancía se comprará? y ¿por qué mercancía se venderá? Esa competencia es también una relación antagónica. Por ello, todas las relaciones indirectas que se establecen en el modo de producción capitalista (que es la relación general que tiene la forma social) son relaciones antagónicas, que se realizan de modo directo entre las personificaciones, también de carácter antagónico.

Se plasma así la centralización del capital, en particular como una propiedad directamente social. Es en estas relaciones sociales de carácter antagónico dentro de la democracia (en particular la compra/venta de fuerza de trabajo) que tenemos a la clase obrera como posible portadora de la superación del modo de producción capitalista. Así, la principal relación antagónica es entre los obreros y los capitalistas. Esta relación no abarca sólo a las personificaciones, sino que los abarca en una relación de solidaridad como una forma de oposición de estos polos, como una competencia. La forma que toma esta competencia es de solidaridad en los polos frente a este antagonismo, y allí tenemos a la clase obrera y a los capitalistas como manifestación de la lucha de clases.

Así se resuelve el fluir de la acumulación del capital con la compra/venta de la fuerza de trabajo por su valor y con la forma más potente de centralización del capital como portadora del desarrollo de la plusvalía relativa. Como esto es una forma antagónica, resuelve la acumulación del capital, y al mismo tiempo traba la acumulación de capital, y necesita tener a la vez una forma concreta en la cual el carácter antagónico aparezca borrado, y se manifieste como una relación de solidaridad pura. También, se precisa que no aparente ser una relación entre personificaciones, y parezca una relación entre personas. Entonces, la forma concreta que toma la lucha de clases es la relación de ciudadanía del Estado, que se presente esencialmente como una relación de solidaridad que se manifieste como el interés general (aunque el problema es que este interés general pueda ser leído o interpretado de muchas formas, como por ejemplo la pertenencia a un suelo o poseer una determinada sangre). Todas estas relaciones directas entre aparentes están mediadas por el Estado como representante del capital total de la sociedad: es el explotador de la clase obrera en las condiciones que corresponden a la reproducción del capital total de la sociedad.

*¿Qué es este interés general que todos persiguen? ¿Cómo se interpreta?*

Lo que uno tiene son estas relaciones indirectas, que es lo que se llama relaciones económicas, y la forma en que se relacionan de

modo directo las personificaciones son las relaciones jurídicas, que cuando corresponden no a individuos, sino a diversos grados de universalidad, en particular de las diversas clases, se manifiestan como relaciones políticas. Como la relación de ciudadanía es la forma de la lucha de clases, entonces aparece como una relación de carácter político, donde está borrado que es una relación de personificaciones (y que se trata de relaciones antagónicas que tienen la forma de la solidaridad), porque el movimiento del capital total de la sociedad es, de todas formas, la condición para la reproducción de la clase obrera como tal. La clase obrera se reproduce en ese proceso. El capital no es externo a este proceso, sino que es la relación social de la clase obrera, es decir que formaliza su vida, su propio proceso de reproducción como tal.

El Estado reproduce la misma forma que tiene la relación mercantil: aparece como si fuera una existencia objetivada que es exterior a sus productores, y que tiene la potestad de dominar. Pero como la clase obrera es también un atributo del capital, como dice Marx “no sólo en el proceso de producción, sino en el proceso de producción individual fuera del proceso de producción, la clase obrera es un atributo del capital, en particular a través de la producción de plusvalía relativa“, lo que uno se encuentra es que esa relación de solidaridad no está impuesta externamente a la clase obrera (me refiero a la relación de ciudadanía), sino que es propia de la clase obrera, en solidaridad con la clase capitalista, porque el sujeto de este proceso de vida no es la clase capitalista ni la clase obrera, sino que es el capital con todos sus atributos.

Como esto es la forma en que la clase obrera reproduce su propia vida, la representación política del capital total de la sociedad es a través de la forma Estado; este Estado no precisa una existencia objetiva (es una relación social), es portado por individuos que lo van a personificar. Estos son quienes integran al Estado, que está formado por sujetos de la clase obrera como vendedores de su fuerza de trabajo. Pero acá, lo que nosotros vamos a mirar es algo

que va más allá de que forme parte de esa relación social como vendedor de fuerza de trabajo al Estado. Lo que va a aparecer acá es, en relación al proceso de acumulación de capital, que la clase obrera organiza su vida enajenadamente y se convierte, en el proceso de desarrollo histórico, no sólo en el sujeto que va a tomar en sus manos la organización del movimiento del capital individual (el cual escapa a la organización de ese movimiento, la organización privada del trabajo social) con el desarrollo de la maquinaria en particular, con la necesidad de una conciencia científica que desarrolle esa organización. Esa organización va a pasar a manos de la clase obrera, no sólo en el proceso de centralización del capital, que es la expresión más aguda de la enajenación, porque el obrero ya no se enfrenta al capital como algo que es de una propiedad ajena a él, sino que es su propia propiedad, y sin embargo se lo enfrenta como una potencia social que sigue siendo ajena a él y que lo domina.

Entonces, sobre esta base, el movimiento del capital total de la sociedad, es decir la representación política de ese capital, puede descabezar también la acción política de la clase obrera. Y esto es la democracia. Porque la democracia es, sobre la base de que somos todos vendedores de mercancías y somos todos iguales, todos participamos en la organización del proceso de vida social sobre la base de que somos todos individuos abstractamente libres.

Llegado el momento, en el cual la acumulación del capital demanda que la clase obrera tome en sus manos, participe en menor o mayor medida (y según la fase de acumulación del capital) y esta constituya sus propios partidos políticos que puedan convertirse en sus representantes (y por ende en gestores del capital total de la sociedad), lo que aparece es entonces el movimiento de carácter democrático.

La forma democrática es una necesidad del capital total de la sociedad, y me refiero a sociedad en un doble sentido. Primero, porque es la forma en la cual la fuerza de trabajo se vende por su valor, porque es a través de la lucha de clases, cuando el antagonismo toma una determinada forma, aparecen como que todos los individuos libres participan en la organización



del proceso de vida social sobre la base de una apariencia de iguales por naturaleza. En los momentos en que la acumulación no puede tomar esa forma, donde la clase obrera ya no puede expresar el proceso de compra/venta de la fuerza de trabajo, ni puede expresar el proceso de centralización del capital, es cuando puede aparecer, en esta etapa de desarrollo histórico, lo que podemos llamar un gobierno no democrático. Por ejemplo, la estructura de un gobierno militar, que es cuando el propio aparato del Estado aparece imponiéndole a la clase obrera cómo se organiza la producción social.

(...) Recapitulando, en primer lugar la democracia es una forma de relación social propia del modo de producción capitalista. Es de una conciencia libre, que no se reconoce en su enajenación. Que es libre, porque está enajenada en el capital, pero que no puede reconocerse a si misma como enajenada. Entonces, le da a estas formas el curso que lleva a la superación del modo de producción capitalista.

Ahora, yo creo que hay otros aspectos que hay que mirar, y que tiene que ver cuando el capital es centralizado por la clase obrera, en el momento en que se haya abolido a la clase capitalista pero sigue existiendo el capital, que a mi entender es una etapa más plena en el desarrollo del modo de producción capitalista. Lo que va a aparecer históricamente ahí, es que la clase obrera, al ser un atributo del capital, sigue actuando enajenadamente, y entonces debe forzarse la enajenación, es decir que la clase obrera se fuerza a si misma para producir plusvalía y valorizar el capital. Entonces, debe forzarse a si misma en el proceso de valorización del capital, y al observar la forma política de este proceso, está centralizado el capital (tanto individual como social), por lo tanto, la gestión administrativa del capital individual y la gestión política del capital total de la sociedad son la misma cosa, el capital le pertenece a la clase obrera, no hay diferencias entre las relaciones jurídicas privadas y relaciones políticas; es el partido de la clase obrera el que toma en sus manos la gestión política del capital total de la sociedad, la representación del Estado.

# OBRAS Y TEXTOS

# JUAN B. INIGO CARRERA\*

¿Qué hacer? ¿El problema reside en no haber actuado después de interpretar al mundo, o el problema reside en la interpretación misma como base para organizar la acción transformadora? La teoría científica ha puesto en evidencia que toda representación teórica tiene su alcance limitado a ser una forma de concebir la realidad, una forma de interpretar al mundo. La acción humana consciente parece chocar, así, contra un límite absoluto al conocimiento de su propia necesidad. Este no es un abstracto problema epistemológico. Si el conocimiento científico estuviera condenado a detenerse en la interpretación, la transformación de la sociedad actual en una sociedad basada en la individualidad libremente consciente -el socialismo o comunismo- estaría condenada a la imposibilidad. Otra vez, ¿qué hacer? Sólo cabe enfrentar la cuestión del qué hacer mismo de manera radical. Esto es, a partir de enfrentarnos críticamente a las determinaciones de nuestra propia acción transformadora desde su raíz, desde la determinación de nuestro ser social, poniendo todo en duda (...)

La formación económica de la sociedad argentina vol. I Renta agraria, ganancia industrial y deuda externa. 1882-2004

La renta de la tierra ha jugado un papel central en el desarrollo histórico argentino. La naturaleza de este papel, su efecto sobre la magnitud y formas del proceso nacional de acumulación de capital, han sido objeto de numerosas discusiones. La cuestión de si la renta ha beneficiado exclusivamente a los terratenientes, o si éstos se han visto privados parcialmente de la misma en beneficio de otros sujetos sociales, ha sido una constante en la historia política argentina. Más aún, este enfrentamiento ha encerrado siempre la polémica acerca de cómo las formas tomadas por la apropiación de la renta han afectado a la capacidad de la

economía nacional para generar riqueza. Con el boom de la soja, la devaluación del peso y la reaparición de las retenciones, ha rebrotado el debate (...)

## Trabajo infantil y capital

La teoría económica presenta una serie de aspectos de la vida social como otras tantas causas del trabajo infantil: la pobreza de la familia trabajadora, la falta de alternativas educativas, la insuficiente educación de los padres, la ausencia o corrupción del control estatal, el atraso técnico, la existencia de demanda por trabajo infantil, la baratura de la fuerza de trabajo infantil, la falta de acceso al crédito, los resabios culturales, la insuficiencia del salario adulto, las preferencias de la familia obrera, el egoísmo de los padres, la forma de la curva de oferta de trabajo, etc.

Frente a estas afirmaciones teóricas, la experiencia de quienes se enfrentan en la práctica con la erradicación del trabajo infantil suele decirles que, al atacar a una u otra de estas causas, no hacen sino atacar a un síntoma del mismo. Y suele decirles también que, aniquilado uno de esos síntomas, el trabajo infantil subsiste, teniendo como base ahora alguna de las causas que antes parecían secundarias o irrelevantes.

La teoría económica niega que las causas enumeradas encierren una unidad orgánica. Pero un enfoque crítico no puede dejar de hacerse la siguiente pregunta fundamental: ¿Cómo es que la sociedad actual está dispuesta a utilizar prematuramente la fuerza de trabajo infantil a expensas de destruir su normal desarrollo, con lo cual la priva de llegar a convertirse en la fuerza de trabajo productivamente madura que obviamente requiere la reproducción normal del proceso de vida de cualquier sociedad humana? El presente libro tiene por objeto investigar la unidad de las determinaciones del trabajo infantil, partiendo de las más generales hasta llegar a mostrar el modo con que ellas necesariamente se realizan en la realidad concreta (...)

# Conocer el capital hoy: usar críticamente El Capital - Volumen 1

¿Leer El Capital? ¿Será cuestión de interpretar el texto en su unidad? ¿Lograremos enfocarlo de manera objetiva si seguimos la indicación de buscar en él su «Lógica (con mayúscula)»? ¿Y si sacamos a El Capital de la condición de objeto de nuestra lectura y constituimos a nuestra necesidad de leerlo en el objeto del cual El Capital debe dar cuenta?

En El Capital, Marx despliega por primera vez en la historia la reproducción en el pensamiento de la necesidad que determina la razón histórica de existir del modo de producción capitalista y a la acción de la clase obrera como la portadora de la superación revolucionaria del mismo en el desarrollo de la comunidad de los individuos libremente asociados; es decir, de los individuos capaces de regir su acción por conocer objetivamente sus propias determinaciones más allá de toda exterioridad aparente.

A partir de El Capital, toda reproducción en el pensamiento que avance sobre las determinaciones desplegadas en él, es un proceso de reconocimiento desde el punto de vista social. Pero no se trata de leer El Capital; ni siquiera de estudiarlo. Se trata, verdaderamente, de enfrentar por nosotros mismos a las formas reales del capital para conocerlas, con la potencia que adquirimos al disponer de la reproducción ideal de las mismas desarrollada en El Capital (...)



Las síntesis de cada una de las obras corresponde a la información presentada en las contratapas de los libros mencionados. Los textos del autor fueron publicados por diversas editoriales. Actualmente toda su obra está compilada y publicada por Imago Mundi.

# APUNTES PARA UNA HISTORIA DE LA PRECARIZACIÓN LABORAL

Por Alejandro Belkin \*

**MOVIMIENTO OBRERO – LEYES LABORALES – CONQUISTAS OBRERAS –  
PRECARIZACIÓN LABORAL – ORGANIZACIÓN OBRERA EN LOS  
LUGARES DE TRABAJO.**

El siguiente ensayo realiza una aproximación a las formas de organización de la clase obrera retomando las primeras leyes laborales de principio de siglo para intentar comprender los hilos conductores de la actual situación de precarización laboral. Retomando autores clásicos explica la lógica de funcionamiento del sistema, marcando en diversos contextos el accionar tanto de las patronales como el de los trabajadores. Desarrolla la tendencia de la contraofensiva patronal a partir de la década del '50 y esboza las razones de la derrota de la clase trabajadora. Hacia el final el autor expresa algunos de los desafíos que tienen por delante los trabajadores en vistas a potenciar su organización.



Belkin es licenciado en Historia. Docente de la materia Historia Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Docente invitado de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. Autor del libro *Sobre los orígenes del sindicalismo revolucionario en Argentina*, Ediciones del CCC, Buenos Aires.

## LAS CONQUISTAS OBRERAS

Fruto de pequeñas y grandes luchas, los trabajadores hemos conseguido diversas mejoras en las condiciones de trabajo. A estos avances en las condiciones laborales los denominamos comúnmente como conquistas obreras. El término conquista nos remite a la idea de terreno ganado al enemigo. En el ámbito de las relaciones laborales, las conquistas se pueden definir como límites impuestos a la explotación del capital. En ese sentido, cuando conseguimos nuevas conquistas, significa que hemos logrado extender las fronteras del poder obrero, territorio vedado a la burguesía.

En la sociedad capitalista, los patrones son impulsados permanentemente a revolucionar todos los métodos de producción, buscando disminuir los costos laborales. En otras palabras, la patronal busca explotar cada vez más a la clase obrera. Recordemos que “el motivo impulsor del proceso capitalista de producción, ante todo, consiste en la mayor autovalorización posible del capital, es decir, en la mayor producción posible de plusvalor y por consiguiente la mayor explotación posible de la fuerza de trabajo por el capitalista” (Marx, 1990a, pág. 402). Sin embargo, con nuestras luchas, los trabajadores hemos conseguido establecer topes a esas tendencias inmanentes del capital. A la insaciable voracidad de la patronal, para obtener cada vez mayores ganancias, los trabajadores hemos logrado construir barreras, límites a la explotación y a la utilización indiscriminada de la fuerza de trabajo. Como las conquistas obreras son productos de la lucha, denotan una determinada relación de fuerza entre las clases.

Las conquistas laborales tienen diversas formas de expresión. Mencionaremos dos de las más importantes, las Leyes Laborales y los Convenios Colectivos de Trabajo (CCT)<sup>b</sup>. El movimiento obrero, con sus luchas, ha logrado que un número importante de conquistas se conviertan en leyes laborales. “La clase trabajadora «obliga a reconocer ciertos intereses de los trabajadores en la forma de leyes»” (Korsch, 1980, pág. 30; Marx & Engels, 2008, pág. 37) De esa forma, los beneficios que obtiene el proletariado, gracias al combate de fracciones significativas de la clase obrera,

se universalizan al conjunto de los trabajadores. Entonces, la legislación laboral es una de las formas mediante las cuales se expresan las conquistas laborales y rigen para todos los trabajadores.

Por su parte, los CCT regulan las relaciones laborales en cada rama de la producción. Podemos considerarlos como una suerte de legislación, un corpus normativo, diferente para cada sector de la industria. En ellos se plasman los beneficios obtenidos por los obreros de cada rama industrial. Por lo tanto, un trabajador disfruta de las conquistas obtenidas por el conjunto de la clase (leyes laborales) y por los de su sector (CCT).

Los CCT incluyen un conjunto de normativas y procedimientos legales, en su núcleo se encuentra uno de los elementos más importantes, el denominado escalafón. Este constituye una “intrincada clasificación de tareas” que garantiza “igual remuneración por igual tarea dentro de la fábrica y en toda la industria”. La aparición del escalafón introduce importantes modificaciones en las relaciones laborales. Disminuye “la facultad patronal de administrar la fuerza laboral como una masa indiferenciada”, estabiliza “la posición de los trabajadores en la jerarquía laboral”. Restringe la libertad de contratar de la empresa, estipulando que las vacantes sólo pueden ser cubiertas “con personas de afuera después de que se les hubiera garantizado una oportunidad para probar sus aptitudes a aquellos trabajadores de la categoría inmediatamente inferior”. Además, brinda “un patrón predecible de ascenso”. En definitiva, reduce “las antiguas prerrogativas patronales sobre el derecho de contratar, despedir, transferir y promover la fuerza de trabajo” (Doyon, 2006, pág. 287). A cada nivel dentro del escalafón le corresponde un determinado tipo de tarea. Un trabajador cuando es contratado pertenece a cierta categoría dentro del escalafón, la cual determina las únicas tareas que debe realizar.

Retomemos el hilo principal de nuestra argumentación, las

conquistas laborales son límites a la explotación del capital y se expresan en leyes y CCT. Los cuales, a su vez, revelan una determinada relación de fuerzas entre las clases. ¿Quiénes garantizan las conquistas laborales? Su mejor defensa se encuentra en la propia organización obrera. Nos referimos a los sindicatos y, especialmente, a la organización de base en el propio lugar de trabajo, a los cuerpos de delegados y comisiones internas. Estos organismos son los que tienen la responsabilidad de hacer que las leyes y los CCT se respeten. Por lo tanto, las conquistas laborales se expresan en leyes y CCT y son garantizadas por la organización obrera.

En la Argentina, las primeras leyes laborales se promulgan a comienzos del siglo pasado. El 31 de agosto de 1905 se sancionó la ley N° 4.661 que establecía el descanso dominical y el 30 de septiembre de 1907 se aprueba la ley N° 5.291 que reglamenta el trabajo de mujeres y niños (Panettieri, 1984; Bertolo, 2005b). En esa misma época, se suscriben los primeros CCT. El 30 de diciembre de 1901 se firma el primer CCT del país, entre la Sociedad de Propietarios de Marmolerías y la Sociedad de Obreros Marmoleros (Casaretto, 1946, pág. 32). En el gremio de los gráficos se avanza un paso más. A partir de la huelga de los obreros de este sector, a fines de 1906, se crea “la primera comisión mixta con objetivos de permanencia en el tiempo, que tuvo como principal cometido vigilar el cumplimiento del convenio colectivo celebrado entre las partes” (Bertolo, 2005a).

Con estos ejemplos queremos indicar que tanto la legislación laboral, como los CCT, tienen una larga historia en el país. Lo mismo sucede con las sociedades gremiales. La primera organización con fines exclusivamente sindicales fue la Unión Tipográfica fundada en 1878 (Marotta, 1960, pág. 19).

Hasta donde llega nuestro conocimiento, la organización obrera en los lugares de trabajo (OOLT) surge en fechas más recientes. Las primeras experiencias en este medio fueron impulsadas por el Partido Comunista (PC) en la década del '30. Instaba a la formación de organizaciones denominadas Comités de Lucha. Definía a estos organismos como “a un conjunto de delegados elegidos por los trabajadores de una fábrica, «... que coordina, unifica y dirige



la acción de los obreros en la lucha por sus reivindicaciones. Para desempeñar su papel, el Comité debe constituirse sobre la base de reivindicaciones discutidas por la masa capaces de movilizar a la mayoría de los obreros de la empresa, y estar compuesta por obreros que gocen de la confianza de sus camaradas». Precizando sus funciones, decían: «... debe organizarse para pelear por la reivindicación más sentida de esa fábrica. En una será el salario, en otra la jornada, en otra el trato a los jóvenes y mujeres obreras, etc. Cada motivo de esos debe dar lugar a un comité, que abrace a todos los obreros de la fábrica, que prepara y conduce la huelga contra la prepotencia capitalista» (Camarero, 2007, págs. 13-14).

Estos organismos, en los casos que lograron conformarse, tuvieron una existencia efímera. Recién entre los años 1946 y 1948, la OOLT logrará difundirse al conjunto del movimiento obrero. En ese mismo período, se extiende la legislación laboral y los CCTc. El cumplimiento y ampliación de la legislación laboral fueron impulsados, en alguna medida, desde el Estado, no sucediendo lo mismo con los cuerpos de delegados y comisiones internas. “La implantación de las comisiones internas fue el resultado directo de las presiones obreras y no se vio beneficiada por un respaldo legal en el régimen de asociaciones profesionales. El código no hacía referencia explícita a las comisiones internas, aunque los sindicatos argumentaban a favor de ellas basados en una vaga cláusula del artículo 49, que garantizaba a los trabajadores el derecho a elegir sus representantes, sin especificar el nivel ni el tipo de funciones. Los patrones se opusieron tenazmente a ellas y sólo a regañadientes consintieron otorgarles un reconocimiento legal limitado hacia 1947, cuando comenzaron a incluirlas en las negociaciones colectivas de los sindicatos más poderosos. Hacia fines de 1950, su presencia se extendió a la mayoría de los sectores. A la vista de las múltiples funciones que cumplían, su amplia difusión en el conjunto de la actividad laboral puede ser considerada como uno de los logros más trascendentes del movimiento obrero después de 1945. La relevancia de esta conquista se aprecia mejor si se considera que la aspiración a un

control obrero en el lugar de trabajo no había sido aún satisfecha en la mayoría de los países de América Latina” (Doyon, 2006, pág. 290).

La OOLT fue duramente resistida por la clase dominante, por razones que residen en el corazón del sistema, porque la dirección del proceso productivo, ejercida por la patronal, asume en el capitalismo una forma despótica (Marx, 1990a, pág. 403). “Las masas de obreros concentrados en la fábrica, son sometidas a una organización y disciplina militares. Los obreros, soldados rasos de la industria, trabajan bajo el mando de toda una jerarquía de sargentos, oficiales y jefes. No son sólo esclavos de la burguesía y del estado burgués, sino que están todos los días y a todas horas, bajo el yugo esclavizador de la máquina, del contraamaestre [capataz], y sobre todo, del industrial burgués dueño de la fábrica. Y este despotismo es tanto más mezquino, más odioso, más indignante, cuanto mayor es la franqueza, con que proclama que no tiene otro fin que el lucro” (Marx & Engels, 1999).

En el mundo oculto de la producción “no hay «división de poderes», allí no hay libre discusión, pluralismo, libertad de conciencia, respeto por la dignidad de las personas, libre desarrollo del individuo, etc., etc. (Todos los motivos ideológicos de la burguesía apologista). Allí hay autocracia y autoritarismo [...] Dentro de la fábrica hay autoritarismo [podríamos agregar que, en la sociedad capitalista, cualquier ámbito laboral está atravesado por este autoritarismo y quien haya tenido una experiencia laboral podrá comprobarlo...] rigidez, autocracia, y aún, capricho personal (a la manera de los déspotas). Allí rige el látigo y, en etapas donde se supera este «sistema grotesco» (en palabras de Marx), predomina la vigilancia y el control brutal” (Kohan, 1992, pág. 29).

Por esa razón, la OOLT es algo que al sistema capitalista le es muy difícil de digerir, porque pone en cuestión el mando del capital en la esfera de la producción, precisamente en el ámbito donde la patronal tendría que poder desplegar todo su poder autocrático, allí donde su voluntad tendría que acatarse sin ningún tipo de cuestionamientos ni restricciones. En ese el lugar, en el reino de la patronal, se levanta una institución que le cuestiona su poder absoluto. Dentro de las unidades de producción, donde no existe

democracia alguna, los trabajadores lograron construir una organización que pretende implantar mecanismos democráticos de decisión, que plantea reparos a la dirección unilateral del proceso productivo.

Los cuerpos de delegados y comisiones internas ponen en evidencia la contradicción entre apropiación privada y trabajo social. En el capitalismo, el proceso productivo es contradictorio, porque “por un lado la producción tiene un carácter social, ya que los seres humanos siempre trabajan en sociedad [...] Pero en la sociedad mercantil la producción al mismo tiempo es privada; esto es, estamos ante propietarios privados de los medios de producción que deciden cuánto y cómo van a producir [...] Esto indica que la producción es contradictoria, porque tiene lo negativo en sí misma; está «infectada» con la negación, ya que la forma privada niega el contenido del trabajo, que es social” (Astarita, 2004, págs. 80-81).

El aspecto sustantivo de la dominación se encuentra en la producción, “en el despotismo del comando capitalista en la fábrica está el núcleo central de la dictadura de la burguesía en la sociedad” (Gilly, 1980, pág. 144). Por esa razón, los cuerpos de delegados cuestionan unos de los pilares fundamentales sobre las que se funda la organización social capitalista.

## **LA CONTRAOFENSIVA PATRONAL**

Hacia mediados del siglo XX, los trabajadores lograron acumular un inmenso poder social. En la Argentina, la clase obrera gozaba de importantes conquistas. Diversas leyes laborales protegían a los trabajadores de las siempre insaciables ansias de explotación capitalista. Jubilaciones, vacaciones pagas, aguinaldo, limitación de la jornada de trabajo, menor carga horaria para los trabajos insalubres, indemnización por accidentes de trabajo y por despidos injustificados, descanso semanal obligatorio, prohibición del trabajo infantil, licencias por maternidad y protección del trabajo

femenino, son algunos de los derechos y beneficios con los cuales contaba la clase trabajadora argentina en este período.

Asimismo, el poder adquisitivo de los sueldos era relativamente elevado. La participación de los asalariados en la renta nacional orillaba el 50%. Las asociaciones gremiales se habían transformado en pocos años, de pequeños núcleos de activistas en enormes aparatos de masas, manejaban ingentes sumas de dinero, poseían grandes edificios, y numerosos hoteles y lugares de recreación para sus afiliados. Además, las organizaciones sindicales tenían una tasa de afiliación equiparable a la de los países más industrializados y la más alta del continente (Torre, 1980, pág. 141).

Pero finalizando la década de 1940, y en los primeros años de la siguiente, diversas circunstancias vuelven cada vez más apremiante para la burguesía la necesidad de disminuir el enorme poder social que había adquirido la clase obrera. La tarea no se presentaba nada sencilla. Sabía que las resistencias que iba a presentar la clase trabajadora eran considerables. Sin embargo, comienzan en estos años, los permanentes reclamos de parte de las organizaciones patronales, para que se derriben los límites impuestos a la explotación de la mano de obra, con el propósito de recomponer la tasa de ganancia.

La contraofensiva patronal será un proceso que se desarrollará a escala planetaria. La burguesía tratará de reconquistar el terreno perdido. A nivel mundial, la arremetida de las fuerzas patronales se insinúa en los años '60, toma fuerza en la década siguiente, especialmente a partir de la crisis del petróleo y tiene su punto más álgido en los años '80. Los gobiernos conservadores de Margaret Thatcher en Inglaterra (1979-1990), Helmut Kohl en Alemania (1982-1998) y Ronald Reagan en EE.UU. (1981-1989) fueron la expresión política de la embestida del capital sobre las fuerzas del trabajo.

En la Argentina, como mencionábamos más arriba, las quejas empresarias por los supuestos «excesos» obreros se expresan claramente ya en la década del '50. En especial, en un evento que tuvo lugar en marzo el año 1955, conocido como el Congreso

Nacional de la Productividad y el Bienestar Social. Allí, se trató de presentar como necesidad del conjunto de la población, la necesidad particular de la burguesía por aumentar la productividad del trabajo bajo una causa nacional. En ese sentido, se exigía que se eliminen todos los «obstáculos» para el aumento de la productividad. Uno de los puntos favoritos del cuestionamiento patronal fueron los CCT, que los empresarios entendían como abusivos y contrarios a la racionalidad económica. En definitiva, de lo que se trataba era de terminar con todas las conquistas obtenidas por el proletariado en los años previos (Bitrán, 1994; Giménez Zapiola & Leguizamón, 1988; James, 1981).

Para recortar la legislación laboral, incluido los CCT, era necesario atacar su base de sustentación: la organización obrera, es decir, los sindicatos y las comisiones internas de fábrica. Los gobiernos que sucedieron a Perón intentarán disminuir el poder de las asociaciones gremiales, particularmente, las organizaciones de base.

Es decir, lo que tratan de hacer los patrones es retomar el control total de los lugares de trabajo, que en parte lo habían perdido a partir de la masificación de las comisiones internas, que cuestionaban algunas de las prerrogativas ó de las facultades que son inherentes y exclusivas de la patronal en este sistema. El objetivo era liquidar las conquistas obreras y retomar el control completo de las empresas. Para conseguir esos objetivos era indispensable golpear sobre quienes garantizan las conquistas obreras, es decir, tienen que arremeter contra las organizaciones obreras, los sindicatos y especialmente sobre las comisiones internas y cuerpos de delegados. Hacía falta debilitar las fuerzas del trabajo para poder avanzar y liquidar las conquistas obreras. Es un proceso que tiene lugar a nivel internacional.

Pero para liquidar las conquistas obreras también era necesario ganar la cabeza de los trabajadores. La derrota que perseguía la clase dominante no era exclusivamente material, no radicaba sólo

en bajar los salarios y en empeorar las condiciones de trabajo. Sino que buscaba convencer a los trabajadores que esas nuevas formas de trabajo eran beneficiosas para el conjunto de la sociedad y de los propios trabajadores. La derrota de los '90 fue doble, ó fue una sola pero tuvo dos aspectos complementarios, por un lado, material, es decir, las condiciones de existencia de la clase trabajadora han empeorado muchísimo, pero al mismo tiempo fue ideológica. Porque los trabajadores fueron convencidos que esos nuevos métodos de trabajo eran beneficiosos para ellos. Fue una derrota material e ideológica, ambas están íntimamente imbricadas. No hubiera sido posible la derrota material sin la derrota ideológica. La patronal no se propuso sólo cambiar las formas de conducta de los trabajadores, su objetivo era más profundo, se intentó modificar la actitud de los empleados hacia el trabajo (Holloway, 1988, págs. 125-126). Los empleados deben ir al trabajo pensando que tienen que dar lo máximo hacia la empresa. No es suficiente eliminar las barreras a la explotación, ni lograr que los obreros obedezcan. Se necesitaba comprometer a los obreros con los objetivos de la empresa, que “se pongan la camiseta”. En consonancia con estos objetivos, era imprescindible quebrar la memoria histórica, romper con las viejas tradiciones del movimiento obrero.

Dentro de los objetivos que persigue la ofensiva mundial del capital se encuentra lo que se conoce como flexibilización (precarización) laboral, que en definitiva consiste en terminar con todas las leyes protectoras del trabajo para poder disponer libremente de la mano de obra, sin trabas de ningún tipo. En otras palabras, con los reclamos permanentes de mayor flexibilización laboral, los empresarios demandan que se eliminen todas las trabas a la explotación indiscriminada de la fuerza de trabajo, trabas que el movimiento obrero había logrado imponer a la patronal.

## **UNA OFENSIVA EXITOSA**

¿Cuál fue el resultado del ataque patronal a las conquistas obreras? Hoy no quedan dudas que fue una ofensiva exitosa para las fuerzas de la burguesía y una derrota histórica para la clase trabajadora. ¿En qué elementos se expresa esta situación? Como señala Rolando Astarita:

“Esta ofensiva ha resultado en el aumento de la diferencia en la distribución del ingreso entre los asalariados de conjunto, por un lado, y la clase capitalista, por el otro; en la pérdida de derechos sindicales; y el aumento de la precarización laboral (por ejemplo, aumento del trabajo en negro, parcializado, etcétera). La explotación del capital sobre el trabajo en todos lados se hizo más clara y abierta, porque todos los sectores de la producción se sometieron más y más a la ley del mercado y la competencia.” (Astarita, 2008)

La burguesía consiguió precarizar el empleo. En muchos casos, la patronal logró imponer lo que se conoce como “polifuncionalidad”, que sería lo contrario del escalafón. Es decir, un trabajador puede ser obligado a realizar cualquier tipo de tareas. Al mismo tiempo, se incrementaron de forma salvaje los ritmos de trabajo. El esfuerzo que se encuentra obligado realizar cualquier trabajador, en su jornada laboral, aumentó de manera brutal. La mayor intensidad del trabajo trae aparejado una serie de perjuicios para los trabajadores. Para nombrar sólo alguno de ellos, se multiplican los accidentes laborales, incide negativamente sobre el sistema nervioso y deteriora las relaciones interpersonales. En definitiva, repercute de manera muy negativa sobre la salud y el nivel de vida de los trabajadores.

La patronal también logró avanzar en lo que podemos denominar la “movilidad del trabajo”. Los trabajadores pueden ser desplazados de un sector a otro de la empresa, de acuerdo a las decisiones arbitrarias de la patronal, sin necesidad de consultar previamente a la organización gremial. Recordemos también el cambio que se produjo en la estructura del salario. La parte “fija” del salario ha disminuido y el grueso de la remuneración se ha vuelto variable, se han transformado en “premios” de diversos tipos, en muchos casos atados al aumento de la productividad del trabajo.

Además, la burguesía consiguió avanzar en la llamada

“tercerización”. De esta forma, la patronal busca bajar los salarios, empeorar las condiciones de trabajo, pero también apunta a un elemento que es central, se intenta romper el colectivo obrero. Con la tercerización las empresas han logrado aumentar la fragmentación de las fuerzas del trabajo. Empleados que ejercen la misma labor no se reconocen como iguales. Se ha roto el principio de “a igual trabajo igual salario”. El conjunto de los elementos que hemos mencionado, que hacen a la precarización del empleo, permitieron a la patronal retomar el control integral de sus empresas.

La otra consecuencia importante de la ofensiva patronal fue el aumento descomunal de la desocupación. En la Argentina alcanzó cifras nunca antes vistas. La incorporación al proceso productivo de nuevas tecnologías, ante un movimiento obrero en pleno retroceso, permitió a los empresarios despojarse de una porción significativa de sus trabajadores. Paralelamente, se incrementó de forma considerable el trabajo en negro. Ambos elementos, fragmentaron aún más a la clase trabajadora y debilitaron de manera creciente su capacidad de resistencia.

Llegados a este punto, nos podríamos formular la siguiente pregunta: ¿cuáles son las razones de la ofensiva del capital sobre el trabajo? Entendemos que la explicación se encuentra en la lógica profunda del movimiento de la sociedad burguesa. La organización social capitalista compele a cada patrón individual a precarizar el empleo y a bajar los salarios, debido a la competencia salvaje que existe entre las empresas. Los dueños del capital están obligados permanentemente a bajar sus costos de producción para permanecer en el mercado.

Por último, nos podríamos preguntar ¿por qué los trabajadores fueron derrotados? Un conjunto de motivos explican este proceso. Evidentemente, los altos índices de desocupación contribuyeron y facilitaron los planes de la clase dominante. Son conocidos los efectos disciplinadores que tiene la pérdida masiva de empleos entre los trabajadores. “La desocupación [...] ejerce efectos desmoralizantes sobre la clase obrera; no es casual que Marx dijera que es la principal arma de sujeción del capital al trabajo” (Astarita, 2008). Pero además, hubo un elemento clave que dejó



desarmada a la clase obrera para enfrentar la terrible ofensiva del capital. Nos estamos refiriendo a la estrategia política de los trabajadores. La firme decisión de la patronal, de avanzar sobre las conquistas obreras, encontró a una clase trabajadora desprovista de los elementos necesarios para elaborar una respuesta acorde a las circunstancias. Carlos Ghioldi, dirigente sindical rosarino, sostiene:

“Estas poderosas organizaciones obreras [los sindicatos] y sus conducciones tuvieron un rasgo distintivo dado por el peso de la ideología de conciliación de clases que animó a sus dirigentes y a sus representados. [...] Este elemento, a nuestro entender, es determinante a la hora de buscar una razón para explicarnos el fracaso de estas organizaciones a la hora de defender el nivel de vida alcanzado por el movimiento obrero argentino” (Ghioldi, 2005, pág. 26)

La clase obrera de conjunto no supo elaborar una respuesta conforme a la ofensiva capitalista, nos referimos tanto a los dirigentes como a los dirigidos. “Señalamos como responsables a los dirigentes y su concepción en primer lugar, ya que le allanaron el camino a los gobernantes, los grandes grupos económicos, los empresarios y al imperialismo su tarea de saqueo generalizado contra los sectores populares, pero debemos señalar claramente que los trabajadores y su conciencia a favor de la colaboración de clases también ayudaron a esta tarea” (Ghioldi, 2005, pág. 29)

La reestructuración capitalista exigía medidas de fondo para enfrentarla. Sin embargo, “existió un punto común a prácticamente todas las organizaciones que actuaron en el terreno de la lucha sindical: ninguna planteó que sin acabar con la propiedad privada, las luchas reivindicativas tenían limitaciones insuperables frente a la crisis del capitalismo” (Astarita, 1996, pág. 108). Si la crisis capitalista no tiene una resolución revolucionaria “las tendencias a restaurar la tasa de ganancia y la inversión terminan imponiéndose, a costa de enormes sacrificios de las

masas” (Astarita, 1996, pág. 113).

La mayoría de la clase trabajadora argentina creyó que era más de lo mismo. En otras palabras, no pudo comprender la gravedad de la situación, supuso que las cosas se podían solucionar recurriendo a simples y tradicionales medidas de fuerza. Pero en realidad, nos encontrábamos ante una reestructuración masiva del capital a escala planetaria, se necesitaban otras herramientas, tanto políticas como organizativas, para enfrentar tan gigantesca ofensiva de las fuerzas del capital sobre el trabajo. Construir esas herramientas políticas y organizativas es el desafío que tenemos por delante.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Astarita, R. (Mayo de 1996): “La importancia revolucionaria de la concepción de la “Lógica del Capital”” en Cuadernos del Sur , 97-119.

Astarita, R. (Enero de 2008): Líneas alternativas en el movimiento sindical de izquierda, Obtenido de <http://www.rolandoastarita.com/Alternativas%20en%20la%20izquierda%20sindical.htm>

Astarita, R. (2004): Valor, mercado mundial y globalización, Ediciones Cooperativas, Buenos Aires.

Bertolo, M. (2005a): Relaciones colectivas de trabajo en Argentina: Algunas reflexiones en torno a la huelga de obreros gráficos de 1906, Xº Jornadas Interescuelas, Rosario.

Bertolo, M. (2005b): Trabajo femenino en Argentina: primeras expresiones legislativas, Asociación Argentina de Especialistas en Estudios del Trabajo, 7º Congreso de estudios del trabajo, Buenos Aires.

Bitrán, R. (1994): El Congreso de la productividad: la reconversión económica durante el segundo gobierno peronista, El Bloque, Buenos Aires.

Camarero, H. (2007): A la conquista de la clase obrera: los comunistas y el mundo del trabajo en la Argentina: 1920 – 1935, Siglo XXI Editora Iberoamericana, Buenos Aires.

Casaretto, M. S. (1946): Historia del movimiento obrero argentino: resumen (Vol. I) [s.n.], Buenos Aires.

Doyon, L. (2006): Perón y los trabajadores: los orígenes del sindicalismo peronista: 1943 – 1955, Siglo XXI, Buenos Aires.

Engels, F. (1974): La situación de la clase obrera en Inglaterra, Diáspora, Buenos Aires.

Ghioldi, C. (2005): Cuestiones de política gremial, Centro Cultural de La Toma, Rosario.

Gilly, A. (1980): "Democracia obrera y consejos de fábrica: Argentina, Bolivia, Italia" en Movimientos populares y alternativa de poder en Latinoamérica (págs. 143-194), Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Giménez Zapiola, M., & Leguizamón, C. M. (1988): "La concertación peronista de 1955: El Congreso de la Productividad" en J. C. Torre (Ed.), La formación del sindicalismo peronista (págs. 321-358), Legasa, Buenos Aires.

Holloway, J. (1988): "La rosa roja de Nissan" en Cuadernos del Sur (7), 113-144.

James, D. (1981): "Racionalización y respuesta de la clase obrera: contexto y limitaciones de la actividad gremial" en Desarrollo Económico N. 21 (83), 321-349.

Kohan, N. (1992): "La violencia como fuerza económica" en Dialéctica (1), 17-32.

Korsch, K. (1980): Lucha de clases y derecho del trabajo, Ariel, Barcelona.

Liga Marxista (Mayo de 1994): "Sobre la crisis del movimiento obrero y su estrategia de lucha" en Debate Marxista, 6-27.

Lucita, E. (1989): "1984/1989: Reestructuración del Capital y reorganización de los trabajadores" en Cuadernos del Sur (10), 67-93.

Marotta, S. (1960): El movimiento sindical argentino : su genesis y desarrollo. Período 1857-1907 (Vol. I), Lacio, Buenos Aires.

Marx, K. (1990a): El capital: crítica de la economía política. Libro primero: el proceso de producción de capital (Vol. II), Siglo Veintiuno Editores, México.

Marx, K. (1990b): El capital: crítica de la economía política. Libro primero: el proceso de producción de capital (Vol. III), Siglo Veintiuno Editores, México.

Marx, K., & Engels, F. (2008): El manifiesto comunista, Herramienta, Buenos Aires.

Marx, K., & Engels, F. (1999): Manifiesto del Partido Comunista. Obtenido de Marxists Internet Archive: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>

Panettieri, J. (1984): Las primeras leyes obreras, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Riazanov, D. (1978): Manifiesto del partido comunista: notas aclaratorias de D. Riazanov, Cultura Popular, México.

Torre, J. C. (1980): Sindicatos y trabajadores en la Argentina: 1955-1976, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

## NOTAS

a. "La burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción; es decir, las relaciones de producción; es decir, todas las relaciones sociales. [...] La continua transformación de la producción, la ininterrumpida conmoción de todas las circunstancias sociales, la eterna

inseguridad y el movimiento distinguen a la época burguesa de todas las precedentes.” (Marx & Engels, 2008, pág. 29)

**b.** Ambos instrumentos violan preceptos básicos de la lógica liberal.

**c.** Los CCT “se ubican como un cuerpo legal separado, paralelo y amplificador del espíritu de la legislación social general aprobada por el gobierno”, “debieron su existencia a la movilización de los trabajadores” y sancionaron “nuevas reglas de trabajo” (Doyon, 2006, pág. 286). “La enumeración de las cláusulas introducidas en los convenios pone de manifiesto la magnitud de la redistribución del poder que se produjo en los ámbitos de trabajo como resultado de las huelgas ocurridas entre 1946 y 1948” (Doyon, 2006, pág. 289).

**d.** “A este propósito, Marx cita a Engels que había trazado veinte años antes, en su libro sobre la situación de la clase trabajadora en Inglaterra, una viva pintura del despotismo de las fábricas: «En ninguna parte se ve tan patente la esclavitud impuesta por la burguesía al proletariado como en la fábrica. Dentro de la fábrica, la libertad está, de hecho y por ley, en la agonía. [...] De puertas adentro de su fábrica, el patrono es un legislador absoluto»” (Riazanov, 1978, pág. 54; Engels, 1974, pág. 178; Marx, 1990a, pág. 518).

**e.** “Considerada de un modo realista, la regulación de la relación de trabajo en la sociedad capitalista por medio del «contrato libre de trabajo» tiene el carácter de una constitución del trabajo estrictamente autoritaria, que consiste en la sumisión total de la masa de «súbditos obreros» a un «déspota del trabajo», el propietario de la empresa capitalista, y sus capataces” (Korsch, 1980, pág. 24)

**f.** “[...] la famosa libertad e igualdad de derechos existe en la realidad capitalista sólo en un parte de la vida económica, en la «circulación económica» [...] En otra parte, en cambio, y precisamente en la más importante y fundamental para todas las demás, y que es además especialmente para los trabajadores la más próxima, en la producción de bienes en la empresa, no existe ya dentro de la sociedad burguesa aquella libertad e igualdad de todos” (Korsch, 1980, pág. 10).

**g.** “En los últimos años ’60 y primeros ’70 todo el patrón de dominación y producción comenzó a sacudirse” (Holloway, 1988, pág. 116).

**h.** “No basta con que las condiciones de trabajo se presenten en un polo como capital y en el otro como hombres que no tienen nada que vender, salvo su fuerza de trabajo. Tampoco basta con obligarlos a que se vendan voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por lo tanto el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente, para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las “leyes naturales de la producción”, esto es, a la dependencia en que el mismo

se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas” (Marx, 1990b, pág. 922). Por esa razón, es importante contribuir a desnaturalizar las condiciones trabajo en el modo de producción capitalista, porque ayuda a socavar los cimientos sobre los que se funda la sociedad burguesa.

**i.** “La palabra clave en la reforma de las normas de trabajo es «flexibilidad». Flexibilidad significa esencialmente la remoción de barreras al derecho de la empresa de decir a los trabajadores qué hacer, dónde hacerlo y a qué ritmo. Los obreros ya no deben insistir en definiciones de tareas: deben ser los suficientemente «flexibles» como para moverse de una tarea a otra” (Holloway, 1988, pág. 124).

**j.** La dispersión salarial se acentúa debido a la política de las empresas y el Estado de “mantener bajos los mínimos de convenio y dejar librado el resto de las escalas a la negociación por empresa, con lo que aparecen los adicionales por productividad, presentismo, refrigerio, premios que no se incorporan al sueldo, pagos en negro, etc., se produce una gran dispersión ya no entre ramas sino al interior de las escalas salariales, pierden así efectividad los convenios colectivos y se diluye el papel del sindicato como negociador colectivo, pues los acuerdos se realizan entre las comisiones internas y las patronales en forma individual” (Lucita, 1989, pág. 72).

**k.** Desde nuestra perspectiva, “las crisis, con sus secuelas de miseria y desocupación, no son el producto de conspiraciones maquiavélicas de algunos capitalistas y gobernantes corruptos, sino que corresponden a leyes necesarias al funcionamiento del sistema” (Liga Marxista, 1994, pág. 23). Los individuos “son sólo «portadores» de relaciones sociales objetivas, esto es, personifican en su accionar necesidades objetivas del capital, derivadas de las relaciones de explotación que encierra” (Liga Marxista, 1994, pág. 23).

**l.** Los individuos “son sólo «portadores» de relaciones sociales objetivas, esto es, personifican en su accionar necesidades objetivas del capital, derivadas de las relaciones de explotación que encierra” (Liga Marxista, 1994, pág. 23).

# DERECHOS INDÍGENAS Y SUS REVESES

## CRÓNICAS DE MARCHAS Y CONTRAMARCHAS DE LAS POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO EN ARGENTINA

Por Silvina Ramírez \*

PUEBLOS INDÍGENAS - DERECHOS COLECTIVOS - POLÍTICAS DE  
RECONOCIMIENTO - INTERCULTURALIDAD - LEGISLACIÓN INDÍGENA.

En Argentina los avances en la protección de los derechos indígenas han sido más relevantes en el plano normativo que en el de la praxis. Junto con el regreso de la democracia se creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y se promulgó en 1985 la Ley 23.302. Si bien en su momento fue considerado como un avance del Movimiento Indígena y la lucha por sus derechos, en la actualidad es un símbolo de las dificultades de convivencia de los aparatos gubernamentales y los Pueblos Indígenas. Este trabajo señalará los avances y retrocesos buceando en algunas razones que justifican la lentitud de los cambios en el desarrollo de las políticas de identidad en la Argentina. Asimismo, señalará algunas de las estrategias a seguir para efectivizar una transformación genuina en las políticas estatales frente a los derechos indígenas.



Abogada. Profesora de las materias Derecho Constitucional y Derechos de los Pueblos Originarios y Neo-constitucionalismo Latinoamericano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Miembro Fundador de la Asociación de Abogados por los Derechos Indígenas (AADI) y Miembro de la Junta Directiva del Instituto de Estudios Comparado en Ciencias Penales y Sociales (INECIP).

## **DERECHOS INDÍGENAS E IGUALDAD COMO EMANCIPACIÓN: UNA INTRODUCCIÓN**

La construcción de Estados Interculturales se ha convertido en un verdadero desafío en las últimas dos décadas. A la formulación y aprobación de instrumentos internacionales le han seguido reformas normativas estatales, que incluyen tanto cambios constitucionales como introducción de legislación secundaria sobre Pueblos Indígenas. No obstante el amplio abanico de derechos contemplados, y las últimas Constituciones aprobadas en el continente (casos de Ecuador y Bolivia) que profundizan los mecanismos de protección de los derechos indígenas, los Estados Latinoamericanos, en general, no han encontrado un camino cierto para transitar su salto a la interculturalidad.

Esto último se hace evidente en la persistencia de un modelo liberal (que no tiene que ver con las políticas económicas, sino con la concepción de una sociedad basada fundamentalmente en la defensa de los derechos individuales) que no comprende ni puede incorporar la dimensión colectiva de los derechos. De ese modo, aunque discursivamente incorporan el reconocimiento de los derechos indígenas, lo hacen fundamentados en un principio de igualdad cuyo contenido no alcanza para garantizar el respeto -en las prácticas concretas de los Estados, en otras palabras, en la formulación de sus políticas públicas- de los derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas.

Iniciar este trabajo con una reflexión sobre el principio de igualdad es relevante en la medida que nos ayude a comprender las dificultades que conlleva para los Estados modernos forzar sus modelos clásicos a la incorporación de realidades diversas dejando lugar a la diferencia, en donde los Pueblos Indígenas ocupan un lugar central.

El planteo de este trabajo será entonces que existen carencias en el origen de los propios Estados y en las conceptualizaciones básicas de las teorías que les dan sustento, lo que repercute directamente en las políticas públicas que pergeñan los Estados para los Pueblos Indígenas y en sus dificultades para desarrollar políticas de reconocimiento. Lo cual se traslada claramente a la relación Estado - Pueblos Indígenas, y a la consecuente imposibilidad del

primero en dar respuestas a conflictos muy concretos (entre ellos conflictos de tierra) que generan permanentes tensiones y que dificulta la gestación de modelos diferentes de Estados.

Para una concepción liberal de la sociedad el principio de igualdad debe ser entendido como aquel que respeta el presupuesto “de tratar a todos los individuos con igual consideración y respeto”<sup>1</sup>, lo que precisamente soslaya que para respetar genuinamente este principio se deben establecer ciertas diferencias entre aquellos sujetos –en nuestro caso un sujeto colectivo- que ameritan una relación diferenciada basada en sus características definitorias.

De ese modo, un principio de igualdad que permita profundizar los derechos ya previstos en la dimensión normativa y que a su vez posibilite –como un instrumento- avanzar en la construcción de interculturalidad debe ser entendido como aquel que jerarquice dentro del conjunto de derechos aquellos que son imprescindibles para la subsistencia de los Pueblos Indígenas.

La concepción liberal de la sociedad desde una perspectiva filosófica tiene como uno de sus principales exponentes a John Rawls<sup>2</sup>, quien a través de una de sus obras más difundidas, define dos principios de justicia para poder organizar las estructuras básicas de la sociedad. Con su pretendida y explicitada universalidad, la teoría liberal de Rawls se plantea como abstracta precisamente para poder ser universalizable, desatendiéndose del contexto histórico, social y político.

Los dos principios ejes de la teoría son los de libertad e igualdad<sup>3</sup>. Pero la libertad tiene prevalencia sobre el de igualdad, por lo cual ya desde los primeros trazos de la teoría se pueden inferir algunas consecuencias para el diseño de una sociedad en concreto. Precisamente, una de sus críticas más contundentes

1. Para un análisis más extenso del principio de igualdad ver: Ramírez Silvina, *Igualdad como emancipación: los derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas* en [www.anuariocdh.uchile.cl](http://www.anuariocdh.uchile.cl)

2. Rawls, J. (1995): *La Teoría de la Justicia*, María Dolores González (trad.), 2ª ed., FCE, México.

4.El segundo principio de la Teoría de Justicia de Rawls se formula de la siguiente manera: “Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo y, b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades”.



señala la subordinación del principio de igualdad al de libertad, y con ello su imposibilidad de dar cuenta de los problemas que plantea para un determinado modelo de Estado la existencia de Pueblos Indígenas.

Es muy difícil para una teoría liberal dar cuenta de la diversidad, al radicalizar un presupuesto individual de la igualdad, que es válido para todos los seres humanos, y por lo cual maneja un solo marco valorativo. Dentro de esta concepción, los derechos colectivos son reconocidos como una sumatoria de derechos individuales y el principio de igualdad juega un rol central para asegurar el respeto de esos derechos<sup>4</sup>, sin que pueda robustecer los derechos humanos de los Pueblos Indígenas, que son precisamente derechos colectivos.

De lo antedicho es importante desarrollar un concepto diferente de igualdad, que pueda ser aplicado a casos concretos de conflictos de derechos para avanzar en la protección efectiva de los derechos indígenas. Los sujetos colectivos que se van perfilando requieren para el acceso a sus derechos de un principio de igualdad con contenido, que les permita profundizar sus conquistas dentro de un determinado proceso histórico que sitúa sus demandas y legitima sus luchas. Un principio de igualdad que sólo sea un armazón, carente de un significado político que justifique la existencia de determinados derechos, constituye un fundamento débil para la construcción de una sociedad democrática y vacía de contenido a los procesos de conquista de derechos.

Por ello, definir a la igualdad como emancipación es construir un instrumento que establezca prioridades entre todos los derechos contemplados y protegidos por la normativa nacional e internacional. Así, en un conflicto entre Pueblos Indígenas y un particular por la posesión de la tierra, debe dársele una jerarquía

---

4. Los Pueblos Indígenas, dentro de este paradigma, son considerados un conjunto de individuos que deben ser respetados en cuanto gozan de derechos humanos, pero siempre y cuando respondan a un modelo consensuado universalmente. Sus requerimientos como colectivo quedan fuera de ese "tratamiento igualitario" invocado por las teorías clásicas de la igualdad.

mayor al derecho a la tierra y al territorio de los mismos, dado que este derecho es central para garantizar la supervivencia como pueblos<sup>5</sup>.

La igualdad como emancipación debe ser entendida en un doble aspecto: como un principio que informa todo el sistema de derechos humanos y como un derecho específico que fundamenta la valoración que hace un operador judicial o un legislador a la hora de privilegiar derechos resolviendo conflictos de esta naturaleza. Es así que la igualdad como emancipación se convierte en una carta de navegación, en una brújula que indica a los Estados cuáles deben ser sus prioridades a la hora de construir sociedades más democráticas, más inclusivas y más igualitarias.

Es importante entonces que tengamos presente este punto de partida a la hora de analizar los avances y retrocesos de las políticas indígenas en Argentina, y también es importante para encontrar explicaciones a los obstáculos y dificultades que encuentran los propios Pueblos Indígenas para encontrar un lugar real –y no meramente declamativo- en sociedades y en Estados que no cuentan en sus procesos originarios con herramientas que contemplen la diversidad y las diferencias culturales y que por lo tanto no están preparados para generar y promover la interculturalidad.

## **POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO DEL ESTADO ARGENTINO**

El Estado Argentino reformó su Constitución en 1994, e incorporó un artículo (75 inc. 17)<sup>6</sup> que transforma claramente la mirada

5. Para ejemplificar, y como un modo de mostrar cómo juegan los derechos emancipatorios, pensemos en un caso concreto en donde colisionen dos derechos: el derecho a la tierra tradicionalmente ocupada por los Pueblos Originarios frente al derecho a la propiedad privada de un comprador posterior. El 14 de febrero de 2007, el Pueblo Mapuche recuperó un predio de 534 has. perteneciente –en los papeles- a Luciano Benetton, quien a su vez es “dueño” de un aproximado de 900.000 has. en la Patagonia Argentina. Actualmente, se está librando una batalla jurídica en donde la colisión de estos dos tipos de derecho es evidente.

6. “Corresponde al Congreso (...) reconocer la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones (...).”

sobre la “cuestión indígena” plasmada en la Constitución original de 1853-1860, la que sin lugar a dudas traducía una postura paternalista, que preveía “la conversión de los indios al catolicismo” y que no admitía paridad de condiciones entre indígenas y no indígenas<sup>7</sup>.

Merece un párrafo aparte el sistema federal que rige la República Argentina, producto de su propio nacimiento como Estado. Es así que cada una de las provincias conservan las facultades no delegadas a la Nación, y de ese modo coexisten dos dimensiones de ejercicio del poder: la nacional y las provinciales. Si bien esto no exime al Estado nacional de sus responsabilidades contraídas a nivel internacional, sí es preciso tener presente que las provincias poseen sus propias constituciones y su propia normativa, y que al momento existe una nutrida legislación inferior que atañe a los Pueblos Indígenas, pero que no avanza más allá de lo que prescribe la Constitución Nacional, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Con anterioridad a la reforma constitucional, y como producto de la recuperación de la democracia y la revalorización del ejercicio de los derechos luego de una cruenta dictadura militar, por medio de la promulgación de una ley se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. El INAI se convierte entonces en la instancia del Estado encargada de las políticas sobre Pueblos Indígenas y en el interlocutor natural de los líderes y representantes del sector.

Sin embargo, y a pesar de lo que permitían augurar estos cambios, lo cierto es que el Estado ha mantenido políticas ambiguas y ambivalentes –al menos- con respecto al tema indígena. Discursiva y normativamente los reconoce, pero en la práctica sigue sosteniendo el modelo de “Estado asistencialista” frente a los grupos vulnerables y desaventajados (entre los que se incluyen

---

<sup>7</sup> Vale la pena mencionar que en 1949 en la República Argentina se dio una reforma constitucional (que luego fue abandonada, retomando la constitución de 1853-1860) durante la presidencia de Juan Domingo Perón, que eliminó el lamentable inciso que hacía mención de la conversión de los indios al catolicismo. Sin embargo, aún no se tomaba nota del “hecho de la diversidad”.

a los indígenas), y finalmente ha sedimentado y consolidado un paradigma integracionista, que no recepta la diversidad.

Esta afirmación se vincula, por una parte, al concepto de igualdad pergeñado en la introducción de este artículo. No es posible desarrollar políticas públicas de reconocimiento desde un Estado que maneja un concepto de sociedad basado en un principio de igualdad cuyo contenido es insuficiente, equivocado o funcional a otros objetivos e intereses de ese propio Estado. Por otra parte, también tiene que ver con las dificultades del propio Estado de auto-imprimirse un perfil distinto, que lo lleve a interactuar con un sujeto político colectivo, los Pueblos Indígenas, en un marco en que las reglas del juego sean formuladas sobre la base del respeto a la diferencia.

Esto se verifica en la problemática actual que presentan los Pueblos Indígenas en Argentina, a sus demandas insatisfechas, y a las dificultades que encuentran para que el Estado de respuestas a sus reclamos. Los conflictos de tierras están cada vez más extendidos, la situación de extrema pobreza ha llevado a algunos de los pueblos a la inanición<sup>8</sup> y finalmente la participación real de sus autoridades en las instancias estatales es por demás cuestionable<sup>9</sup>. Todo lo cual distancia a la República Argentina de la formulación de genuinas políticas de reconocimiento, y nos permite afirmar que los derechos de los Pueblos Indígenas no forman parte hoy ni del debate político ni de la agenda pública sino sólo de manera coyuntural y marginal.

## **IGUALDAD Y DISCRIMINACIÓN**

Las diferentes interpretaciones del principio de igualdad que ya han sido señaladas han dominado las discusiones teóricas de los últimos siglos. Sin embargo, teóricamente, no se termina de digerir que existen visiones del mundo que no responden a un solo paradigma, y que no colocan “lo individual” en el centro de

---

8. La Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina dictó una medida cautelar frente al pedido del Defensor de Pueblo en 2007, quien alegaba que se violaba el derecho a la vida en las comunidades Toba de la provincia del Chaco. En esa demanda se incorporaron algunos datos trágicos sobre la muerte de bebés y niños por desnutrición, dada la falta de atención por parte del Estado nacional y los Estados provinciales que padecen los Pueblos Indígenas.

9. Nos referimos por ejemplo al Consejo de Participación Indígena (CPI) del INAI.

su cosmovisión. Este pecado capital ha desatado una verdadera “caza de brujas” contra cualquier reclamo colectivo, sólo atemperada por algunas posturas liberales<sup>10</sup> que han intentado -e intentan- generar puentes entre las diferentes miradas alrededor de la cláusula igualitaria.

Lo cierto es que a pesar de estos intentos, existen voces que reclaman un tratamiento igualitario y no discriminatorio que involucre no sólo la libre elección de otros planes de vida sino un desarrollo de otros derechos que posibiliten su consecución. El tratamiento igualitario, que a la vez respete la diversidad, debe entonces entenderse como aquel que requiere de tres cuestiones básicas. Por una parte la no obstaculización del despliegue del plan de vida elegido, y en ese sentido la garantía de no discriminación. Por otra parte, la realización de acciones positivas que aseguren el desarrollo y la protección de algunos derechos imprescindibles para llevar adelante el plan de vida elegido. En tercer lugar, una particular preocupación por situar históricamente a personas y colectivos.

En el caso de los Pueblos Indígenas, la igualdad no significa otra cosa que un “tratamiento diferencial”, que tenga presente múltiples concepciones y que se enmarque en un contexto histórico. Ello lleva claramente a la admisión de la existencia de otros valores, tal vez muy alejados de los que imperan en la “sociedad mayor”.

En ese sentido, otro contenido que se le asigne al principio de igualdad corre el riesgo de dejar abierto el camino a la discriminación. En nuestro país, históricamente, el racismo y la discriminación no nos son ajenos, y tampoco es casual que los Pueblos Indígenas geográficamente se encuentren mayormente ubicados en zonas marginales del país, ya que responde al resultado de políticas genocidas que se llevaron adelante a fines

---

10. Kymlicka, W. (1996): Ciudadanía Multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías, C. Castells Auleda (trad.), Paidós, Barcelona.

del siglo XIX.

En la actualidad, existe una instancia estatal, el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) que si bien incluye dentro de sus programas un observatorio sobre la discriminación, y otros programas que comprenden a los Pueblos Originarios, no alcanza para discernir cuál es la política real del Estado, salvo admitir que la diversidad también los incluye, y en ese sentido es “valioso” realizar acciones tendientes a evitar que sean excluidos.

## **IDENTIDAD Y DISCRIMINACIÓN**

La construcción de identidad en Argentina presenta una relación directa con su propio proceso histórico, y tiene a su vez innumerables puntos de contacto con la realidad de otros países latinoamericanos. Los Pueblos Indígenas no fueron percibidos como tales, con su cultura, su lengua, su espiritualidad y su territorio. Por el contrario, fueron diluídos en la sociedad mayor bajo una aparente igualdad, lo que los invisibilizó dentro de la propia sociedad.

Es más, cuando la clase obrera fue “incluída” dentro de las estructuras del Estado por el peronismo a mediados del siglo XX, el indígena en todo caso fue asimilado al campesino pero jamás se le reconoció su identidad propia. La permanente ignorancia que sufrieron tanto por parte del Estado como por parte de la sociedad, sumado a su condición de pobres (la calidad de indígenas es co-extensiva a ésta) generaron una falta de reconocimiento y un socavamiento a su identidad agravado también por la discriminación y el racismo.

Es interesante señalar, entonces, que “una politización de las identidades reemplazó el lugar de las luchas setentistas basadas en concepciones clasistas”<sup>11</sup>. Por lo tanto, muchas veces la tensión

---

11. Así señala Rita Segato “Las luchas precedentes contra el sistema, basado en una estructura de explotación y dominación económica, fueron reemplazadas por demandas de inclusión al mismo por parte de sectores excluidos, cada uno en nombre de una identidad muchas veces retocada o incluso construida para poder servir de rúbrica al sujeto de esa demanda. Fundamentalismos étnicos surgieron entonces en todos los continentes como base de disputas vertidas en términos de ese nuevo formato de la política”. Cfr. Segato R. (2007): a Nación y sus otros. Prometeo Libros, Buenos Aires.

entre globalización e identidades se resuelve por destacar identidades globales que no reflejan lo que es valioso del “ser distinto”, y todo lo cual es subsumido en el mejor de los casos en diferencias folklóricas que reducen la cultura a un matiz de vestimenta o de religiosidad mal entendida, cuando lo que está en juego es algo mucho más que se sintetiza en la relevancia que adquieren otros modos de ser, y que configuran las identidades reales, enmarcadas en procesos históricos avalados por siglos de luchas.

Por último, también vale la pena señalar que los procesos de recuperación de la identidad tienen una conexión directa con las acciones afirmativas y las políticas antidiscriminatorias. En Argentina, no se ha concedido demasiada importancia a estas acciones -también llamadas de discriminación inversa- dirigidas a Pueblos Indígenas, que por lo general se han afianzado en relación a los problemas de género<sup>12</sup>.

## **POLÍTICAS PÚBLICAS SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS EN ARGENTINA**

En Argentina las respuestas que el Estado brinda a los indígenas no son consistentes. Esto se debe, por una parte, a la debilidad de las organizaciones indígenas y a cierta fragmentación de sus representaciones; por otra parte el escaso peso que a nivel nacional y provincial representa “la cuestión indígena” también contribuye a que sus demandas no ocupen un lugar destacado en la agenda de gobierno.

Si bien existen instancias gubernamentales, como ya ha sido señalado, especialmente destinadas a lidiar con los problemas que surjan de la interrelación entre Pueblos Indígenas y Estado, dichas instancias nunca han contado ni con un lugar claramente definido en el esquema organizacional del Estado, ni con presupuesto adecuado y tampoco con un perfil que les permita

---

12. Por ejemplo, se estableció una ley de cupo antes de la reforma constitucional de 1994, para que las mujeres figuraran en las listas a candidatos para instancias parlamentarias. No existe una medida de este tipo para indígenas.

llevar adelante un trabajo productivo.

El INAI que depende del Ministerio de Desarrollo Social ha sufrido numerosas transformaciones a lo largo de la última década, su rol de intermediario es confuso, no cuenta con la confianza de los Pueblos Indígenas y no lleva adelante una política clara frente a éstos (debido, obviamente, a que el Estado carece de dicha política).

## **ORGANISMOS**

En Argentina, y en consonancia con la recuperación de la democracia y la consolidación de derechos que habían perdido vigencia, se promulga como dijimos anteriormente, la Ley 23.302 que crea el INAI como aquella instancia que regula todo lo atinente a Pueblos Indígenas. En su momento significó un avance en la formulación de políticas públicas alrededor de la cuestión indígena, generando múltiples expectativas a su alrededor.

Actualmente el INAI es una entidad descentralizada que funciona en la órbita del Ministerio de Desarrollo Social. Sus atribuciones son muy amplias: al registro de la personería jurídica se le suman sus capacidades para adjudicar y colaborar en la explotación de tierras, para dictar políticas en salud, educación, etc.

Sin embargo, dada la estructura federal del Estado Argentino, el INAI debe articular (o debería hacerlo) permanentemente con las provincias en la formulación de políticas públicas. Así lo expresa claramente la reglamentación de la Ley 23302 por el Decreto 155/89<sup>13</sup>, lo que como es obvio, complejiza aún más la situación

13. ARTICULO 3.- Para el cumplimiento de los fines indicados en el artículo 2, el INAI podrá coordinar, planificar, impulsar y ejecutar por sí o conjuntamente con organismos nacionales o provinciales, programas de corto, mediano y largo plazo, destinados al desarrollo integral de las comunidades indígenas, incluyendo planes de salud, educación, vivienda, adjudicación, uso y explotación de tierras, promoción agropecuaria, pesquera, forestal, minera, industrial y artesanal, desarrollo de la comercialización de sus producciones, especialmente de la autóctona, tanto en mercados nacionales como externos, previsión social y en particular: a) Elaborar y/o ejecutar, en coordinación con la SECRETARIA DE SALUD y los Gobiernos Provinciales, programas de prevención y asistencia sanitaria en las comunidades indígenas incluyendo conocimientos y modalidades que aporte la medicina tradicional. Se deberá otorgar prioridad a la atención de la salud infantil. Los programas de referencia deberán estructurarse sobre el principio internacionalmente reconocido que la salud no es solamente la ausencia de enfermedades sino un estado físico, mental y social de bienestar, en el que el saneamiento ambiental y la nutrición adecuada están entre las condiciones esenciales. b) Elaborar y/o ejecutar, en coordinación con el MIN-



de los Pueblos Indígenas frente a un Estado nacional y a Estados provinciales que muchas veces no acuerdan cuáles deben ser las políticas a seguir.

Por otra parte, en Argentina no sólo el INAI se ocupa de los Pueblos Indígenas. Al menos a nivel nacional<sup>14</sup> existen cinco instancias

---

ISTERIO DE EDUCACION Y JUSTICIA y los Gobiernos Provinciales, programas de educación bilingüe e intercultural concediendo prioridad a la realización de una campaña de alfabetización. Entre los objetivos de planes de educación deberá incluirse la preparación de los miembros de las comunidades indígenas para que sean protagonistas y gestores de su propio desarrollo y para que logren real participación en el acontecer socio-económico de la Nación, sin afectar su propia identidad cultural. c) Elaborar y/o ejecutar, en coordinación con la SECRETARIA DE VIVIENDA Y ORDENAMIENTO AMBIENTAL, con instituciones oficiales de crédito y con los Gobiernos Provinciales, planes habitacionales de fomento que contemplen el modus vivendi de la comunidad y que permitan mejorar la situación individual y comunitaria de los indígenas. d) Difundir la legislación social vigente en materia previsional, a la que puedan acceder los miembros de las comunidades indígenas, y estudiar y proponer eventuales modificaciones. e) Elaborar y/o ejecutar, en coordinación con las autoridades nacionales y provinciales competentes, planes de mensura, adjudicación en propiedad y explotación de tierras. f) Organizar el Registro de Comunidades Indígenas, conforme con la presente reglamentación. g) Asesorar a organismos públicos y entidades privadas en todo lo relativo a fomento, promoción, desarrollo y protección de las comunidades indígenas. h) Realizar estudios y censos que permitan analizar y diagnosticar los problemas socio-económicos, sanitarios y culturales que afecten a las comunidades indígenas, que posibiliten la formulación de proyectos de desarrollo para resolverlos, incluyendo la adjudicación de tierras. i) Difundir el conocimiento del patrimonio cultural indígena, y promover la participación de las comunidades en el uso de los medios para ese fin. j) Promover en coordinación con las autoridades competentes nacionales y provinciales y ejecutar por sí o conjuntamente, cursos de capacitación laboral y orientación profesional de indígenas, tendientes a mejorar el nivel de vida individual y comunitario. k) Asistir técnicamente a las comunidades indígenas que lo requieran para que mediante procesos autogestivos alcancen una organización formal basada en sus tradiciones y pautas culturales. l) Promover de acuerdo con los criterios científicos, técnicos y socio-culturales pertinentes y los recursos necesarios la más plena participación de las comunidades y sus miembros en el quehacer social. ll) Propiciar la realización de procedimientos electivos según la tradición y pautas culturales de cada comunidad, para la designación de representantes de la misma y la integración del Consejo de Coordinación. m) Promover y realizar cursos de capacitación de personal en todo lo vinculado a la temática indígena. n) Proponer su propia estructura administrativa que deberá satisfacer las previsiones del artículo 1 de la presente reglamentación. Asimismo deberá resolver la modalidad de incorporación o coordinación de los planes, programas y recursos en proyectos y/o ejecución en el tema indígena. Ñ) Aceptar donaciones, legados y administrar fondos fiduciarios. o) Promover o realizar cualquier otra actividad que, aunque no haya sido expresamente mencionada en el presente decreto, surja de las Leyes N. 14.932 y 23.302 o que pueda contribuir al cumplimiento de los objetivos que se la han confiado. Las reparticiones nacionales deberán prestar la colaboración necesaria para que el INAI pueda cumplir con las funciones asignadas.

14. A su vez, cada una de las provincias cuentan con sus propias instancias para la relación con las comunidades indígenas que habitan en su territorio.

que se ocupan de algunos de los problemas que surgen de esta interrelación. El Instituto Nacional contra la Discriminación; la Secretaría de Derechos Humanos; la Dirección de Pueblos Originarios de la Secretaría de Medio Ambiente y el Defensor del Pueblo son todos organismos que intervienen para mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas.

Sin embargo, también es preciso advertir que no existe la adecuada articulación entre dichas instancias y muchas veces sus políticas se solapan y no potencian sus líneas de trabajo. En definitiva, las políticas públicas dirigidas a indígenas son erráticas, y salvo responder a las demandas coyunturales no existe definición sobre cuáles deben ser los objetivos a mediano y largo plazo.

## **LEGISLACIÓN**

Como ya ha sido señalado, debido a nuestro sistema federal de gobierno en Argentina existe legislación a nivel nacional y cada una de las provincias también genera su propia legislación y sus propias instancias de administración. Esto sucede también para la regulación de los temas vinculados con los Pueblos Indígenas, por lo cual sólo nos concentraremos en la legislación relevante a nivel nacional.

Más allá del Convenio 169 de la OIT ratificado en el año 2000 y que adquiere vigencia en 2001, y de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que fue sancionada en el año 2007, es destacable mencionar la Reforma Constitucional de 1994 y la incorporación de una cláusula de reconocimiento de los derechos colectivos, tal como sucedió en todo el continente con la “ola” de reformas constitucionales que se suscitaron a partir de mediados de la década de los ´80 y la década de los ´90 y que explícitamente contemplaron el reconocimiento de los derechos indígenas.

Recientemente, tal vez la ley más relevante sea la sancionada en 2006, Ley 26.160 de “emergencia de la posesión y propiedad de las tierras indígenas”, cuya autoridad de aplicación es el INAI. Esta ley prohíbe los desalojos por cuatro años y ordena la elaboración de un catastro con la consiguiente mensura de la tierra que

ocupan las comunidades indígenas y le dota de un fondo para llevar adelante estas delimitaciones. A pesar de que su plazo de vigencia es de tres años, por lo cual caduca en octubre del corriente año (2009), aún no se ha implementado en la mayoría de las provincias argentinas, y en las provincias en que se están realizando los trabajos de demarcación y mensura el mismo se encuentra en sus etapas iniciales.

Como señalamos, uno de sus objetivos principales es realizar el relevamiento técnico-jurídico-catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas<sup>15</sup>. De todos modos, vale la pena aclarar que el “relevamiento técnico-catastral” no implica el reconocimiento de la propiedad. Por otra parte la ley prohíbe los desalojos y sin embargo éstos siguen dictándose sin que el INAI intervenga en ningún caso para evitarlo.

Como se desprende de estos dos párrafos, si bien la ley de emergencia significó un intento relevante del Estado para regularizar la situación de numerosas comunidades indígenas que se encuentran al borde de desalojo, o que al menos presentan complicaciones a la hora de determinar la titularidad de la tierra, es poco lo que se ha avanzado al respecto; con el agravante de que esta ley perderá su fuerza normativa en pocos meses, volviendo la situación de las comunidades a su estado inicial, sin que esta

---

15. El relevamiento está orientado a: a) Actualizar la información acerca de los pueblos y de las comunidades indígenas pertenecientes a los distintos pueblos registradas en la República Argentina, en el ámbito nacional y provincial, aun aquellas que no han registrado su personería jurídica. b) Formar conciencia social acerca de los alcances de la ley: difusión, asambleas comunitarias y capacitación en la implementación de la Ley N° 26160 y en el relevamiento comunitario. c) Relevar la organización comunitaria en el marco del pueblo al que pertenece. d) Relevar los aspectos socioproductivo y recursos naturales. e) Realizar el relevamiento técnico, jurídico y catastral del territorio comunitario de ocupación tradicional, actual y pública. f) Verificar mediante relevamiento -con participación activa de las comunidades- la ocupación de las familias asentadas en los predios delimitados a efectos de contar con datos actualizados, respetando las modalidades de uso de las tierras y sus prácticas culturales. Modalidad rural y urbana. g) Realizar el relevamiento catastral; realizar la mensura de las comunidades y asentamientos y/o núcleos urbanos de las provincias mediante: i) Formulación de bases y condiciones para la mensura; ii) Adjudicación y contratación de mensuras; iii) Ejecución de mensuras; iv) Aprobación planos. h) Elaborar informes de avance parciales bimensuales y anuales. i) Evaluar herramientas de regularización dominial. j) Ejecutar el Programa de regularización dominial pertinente.

ley haya significado una respuesta que es urgente para la mayoría de los pueblos que habitan el territorio argentino.

## **POLÍTICAS TERRITORIALES Y RECURSOS NATURALES EN ARGENTINA**

Cuando se debate alrededor de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas es indiscutible que el derecho a la posesión y propiedad comunitaria de la tierra y el derecho a la gestión de sus recursos naturales son los que surgen con mayor fuerza. Si bien no es posible establecer un listado jerarquizado de derechos, ya que cada uno de ellos sostiene y da contenido al siguiente, y así sucesivamente, el “derecho por excelencia” que los movimientos indígenas reivindican y por el que luchan es, sin lugar a dudas, la propiedad colectiva de la tierra y junto con éste la posibilidad de gozar y manejar los recursos naturales que se encuentran en sus territorios. Cuando se suscita un litigio alrededor de la posesión y propiedad de la tierra y el territorio, lo que planteamos en la primera parte de este ensayo –generar, como instrumento, una concepción de la igualdad como emancipación- permitiría a los operadores judiciales privilegiar un derecho sobre otros.

La centralidad de estos derechos tiene su razón de ser. La cosmovisión de los pueblos indígenas, su forma de vida y su cultura, se nutre de la tierra que habitan. Cultural y espiritualmente, la relación que establecen con ella es trascendental para sus vidas. Política y económicamente, ser titulares de su tierra significa solidificar sus propias organizaciones, asentarse como nación y como corolario la posibilidad cierta de vivir dignamente.

De esta manera, luego de que los Pueblos Indígenas han librado sus propias luchas, los organismos internacionales y los Estados han receptado esta demanda, ya sea en los instrumentos internacionales como en las Constituciones Nacionales. Bajo el presupuesto de que la tierra es constitutiva de la propia identidad de los mencionados pueblos, entendiendo que es ella la que permite la supervivencia colectiva, muchas de las instancias han sido sensibles para regular este derecho.

Apesar de “las buenas intenciones” de los organismos, los intereses económicos y políticos alrededor de las tierras y los recursos

naturales son tan fuertes, que la concreción de este derecho ha encontrado obstáculos prácticamente insalvables.

En Argentina, las irregularidades de los títulos, las confusiones que genera su concesión, la venta de enormes extensiones de tierras a extranjeros, la falta de reconocimiento de la posesión y explotación de las tierras por parte de los Pueblos Indígenas, una legislación secundaria confusa, tribunales que no contribuyen a proporcionar remedios adecuados a conflictos muy profundos, han generado un escenario de tensión permanente.

Si a ello le sumamos el derecho a los recursos propios, derecho inescindible al de posesión y propiedad comunitaria, las tensiones se acrecientan. Por lo general la explotación de los recursos forma una parte central de la riqueza de un país. Los diversos pueblos, con sus variantes, habitan vastas zonas de tierras en donde –por ejemplo- los bosques, el petróleo, las reservas de agua, los recursos mineros, constituyen fuentes de riqueza tanto para ellos como para el Estado. En este sentido, el Estado tiene la obligación de: **gestionar junto con los Pueblos Indígenas la explotación de esos recursos; consultar a los Pueblos Indígenas sobre cualquier medida que tome sobre la disposición de dichos recursos; preservarlos ya que constituyen la base de la economía de los pueblos y trasladarlos de sus territorios sólo con su consentimiento previo, libre e informado.**

Una obligación de difícil cumplimiento, cuando se encuentran en juego intereses económicos y finalmente, cuando quien tiene el control de ciertos recursos también tiene un poder que le es negado recurrentemente a los Pueblos Indios.

La discusión, entonces, sobre la tierra tiene un contenido tanto económico como político. En la medida en que no se clarifique la perspectiva política poco se avanzará en un reconocimiento, una negociación y un acuerdo que sea ventajoso para todos los

## CONFLICTOS DE TIERRAS, ACCESO A LA TIERRA Y RESPUESTAS JUDICIALES

La instalación progresiva de la “cuestión indígena” en el ámbito de la justicia, y principalmente la necesidad de delinear estrategias judiciales como un modo de empujar al Estado a formular políticas públicas de alcance general, han prohiado la búsqueda de soluciones en los tribunales de justicia.

Sin embargo, esto no significa de ningún modo que los tribunales sean especialmente sensibles a la problemática. Antes bien, son refractarios a las demandas. Las razones son múltiples, pero pueden reducirse al hecho que desconocer en profundidad la problemática, que la jurisprudencia es incipiente a pesar de que los tribunales internacionales ya cuentan con algunos fallos paradigmáticos, y que los intereses económicos en juego en la mayoría de los casos son cuantiosos.

Frente a este panorama, y no obstante no contar con jurisprudencia extendida ni favorable particularmente a los Pueblos Indígenas, creemos que la vía judicial se ha convertido en un camino fructífero –uno de varios- para seguir explorando. Políticamente, es relevante sensibilizar a los Poderes del Estado. El Poder Judicial, sin lugar a dudas, juega un rol relevante en el reconocimiento de los derechos indígenas.

En Argentina, su sistema de organización federal complejiza las decisiones judiciales. Cada provincia cuenta con su propia administración de justicia en cuya cúspide se encuentran los tribunales superiores de justicia, y a su vez la dimensión nacional o federal encabezada por la Corte Suprema de Justicia de la Nación tiene la última palabra en las materias que son de su competencia. Es muy discutible actualmente discernir quién debe decidir en cuestiones atinentes a los Pueblos Indígenas. Si la competencia se agota en la esfera provincial o si la Corte tiene competencia originaria para resolver los conflictos que se presenten.

No obstante, y a modo de ejemplo, existen algunos casos que ilustran cómo resuelven los jueces algunos casos que llegan a su consideración. Así, en una acción declarativa de certeza interpuesta por la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat c/

provincia de Salta ante la Corte Suprema Justicia de la Nación cuestiona la constitucionalidad de una ley que convoca a consulta popular vinculante de los pobladores de ese departamento, sobre si es su voluntad que se entreguen las tierras correspondientes a aquellos lotes a sus actuales ocupantes, que son tanto aborígenes como criollos. La inconstitucionalidad radica en que pone en duda –al someter a discusión- el derecho de propiedad colectiva de los pueblos indígenas, derecho reconocido por la Constitución Argentina y también contemplado por el Convenio 169 de la OIT ratificado por nuestro país.

En un fallo por mayoría se resuelve que la Corte Suprema de Justicia de la Nación carece de competencia para resolver el tema, competencia que debe ejercer el Tribunal Superior de Justicia de la provincia.

El problema que plantea los conflictos de competencia en Argentina frente al tema indígena excede los meros tecnicismos y deja de ser una cuestión menor. Por el contrario, si consideramos que la Corte Suprema de Justicia de la Nación tiene competencia originaria y exclusiva, podríamos llevar adelante una lectura interpretativa del artículo 75 inc.17 en el sentido de que el término “preexistente” tiene un alcance similar al reconocimiento de los Estados provinciales como preexistentes al Estado nacional. El contenido político de esta interpretación dotaría a los Pueblos Indígenas de una herramienta potente para dar mayor fortaleza a sus reclamos. Por otra parte, el tratamiento de los conflictos, y los potenciales resultados, podrían tener un matiz muy diferente. Sobre todo si tenemos presente que los Poderes Judiciales provinciales se muestran más susceptibles a la manipulación y su independencia frente al resto de los Poderes del Estado se encuentra muy socavada.

Otro de los casos que merece atención es CO.DE.C.I. de la provincia de Río Negro s/Acción de Amparo de agosto de 2005. En este caso el Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas

interpone un amparo por la afectación del derecho subjetivo a la existencia del Pueblo Nación en la provincia de Río Negro. Esta acción, fundamentada en la discriminación que ejerce el Estado provincial y que se ve traducido, entre otras acciones, en la falta de reconocimiento de las tierras que ocupan, en la falta de consulta, en la ignorancia de la participación en la gestión, etc., encuentra acogida favorable en el Superior Tribunal de Justicia de la provincia de Río Negro, que entiende con competencia originaria y exclusiva.

El Tribunal dictaminó una serie de medidas para el Estado provincial. En un extenso fallo ordena el cumplimiento de lo dispuesto por la normativa interna e internacional creando un precedente de importancia para el Pueblo Mapuche. Este fallo constituye un ejemplo de sensibilización de los jueces en la problemática indígena, y también es indicativo de que paulatinamente se abren espacios en la justicia sobre los que es importante incidir.

Esta breve reseña de algunos casos paradigmáticos ilustran sobre el modo en que deciden los jueces, alientan perspectivas de cambio desde la instancia judicial, y también son una muestra de las dificultades que involucra llegar con un caso a la justicia, y cuyas resoluciones –como lo son habitualmente las decisiones tomadas en ámbitos internacionales- no son acatadas de modo efectivo.

Sin embargo, así como la construcción de nuevos Estados exige la participación de múltiples actores, también los caminos se presentan diversos y no excluyentes. Es preciso transitar uno por uno, en el entendido que las estrategias confluyan para alcanzar un mismo objetivo, que no es otro que la plena inclusión de los Pueblos Indígenas en la toma de decisiones y en la gestión de sus propios recursos.

## **EL SURGIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DE UN NUEVO ACTOR: LAS EMPRESAS TRASNACIONALES**

En la última década, y con la importancia que ha adquirido la explotación de los recursos naturales, las empresas multinacionales



se han convertido en uno de los actores centrales en las relaciones entre Estado y Pueblos Indígenas. Las explotaciones de petróleo, de minerales, de bosques requieren de grandes inversiones, y los Estados otorgan las licitaciones para dichos emprendimientos argumentando el beneficio económico para el país, y las conceden para explotar recursos que se encuentran en los territorios indígenas. La consulta previa que dispone el Convenio 169 de la OIT se ha convertido en una formalidad menor, que se incumple o que se realiza ficticiamente, profundizando la indefensión de los Pueblos Indígenas. Finalmente, estamos frente a lo que se ha dado en llamar “la segunda conquista”, que reproduce una lucha absolutamente desigual entre grandes empresas transnacionales y los pueblos indígenas.

En Argentina los conflictos suscitados por la explotación de los recursos naturales se tornan cada vez más graves. Al accionar de las empresas mineras se suman las empresas petroleras y la tala indiscriminada de bosques fruto de la extensión de la frontera sojera, lo que complica enormemente la situación de los originarios<sup>16</sup> y comprometen internacionalmente al Estado nacional y a los Estados provinciales por el incumplimiento de las obligaciones contraídas.

Sin embargo, el Estado nacional ha propiciado la explotación minera<sup>17</sup> y hasta el presente tampoco demuestran respetar el territorio reclamado por los Pueblos Indígenas. En la Patagonia, en el sur de Argentina, se multiplican las explotaciones petroleras y las explotaciones madereras en territorio Mapuce<sup>18</sup>, muchos

16. Sin ir más lejos, basta citar una medida cautelar dictada por la Corte Suprema de Justicia en 2008, que suspende el desmonte en cuatro departamentos de Salta (desmonte realizado para habilitar la tierra para la siembra de soja) hasta tanto no se demuestre que no existe un daño para las comunidades que habitan este territorio, tanto indígenas como criollas.

17. En la provincia de Neuquén, en pleno territorio indígena, actualmente está siendo afectada la comunidad mapuche Mellao Morales y los parajes vecinos a Loncopué, a través de fuertes presiones e imposiciones gubernamentales para concretar la exploración y explotación de la mina en el Cerro Tres Puntas de Campana Mahuida.

18. Los conflictos con Inés Campos Larenas y Leopoldo Quilodrán, antiguas familias del Paraje El Pedregoso, se suma la Comunidad Cayún, en el territorio de la margen cordillerana del río

de estos conflictos están dirimiéndose en sede judicial, pero todos viven pendientes de posibles desalojos, lo que los afecta profundamente en el presente y en el futuro.

Uno de los conflictos paradigmáticos que merece la pena ser destacado porque demuestra hasta qué punto se entabla una lucha extremadamente desigual es aquella planteada por la Comunidad Mapuce “Santa Rosa Leleque” que el 14 de febrero de 2007 recuperó aproximadamente 500 hectáreas de tierra en la provincia del Chubut, de su actual titular, la Compañía de Tierras del Sud Argentino S.A controlada por Luciano Benetton, quien también es titular de alrededor de un millón de hectáreas en la Patagonia Argentina.

A través de estos casos puede identificarse un hilo conductor que transparenta la política del Estado Argentino frente a las tensiones que genera la existencia de los Pueblos Indígenas y sus derechos reconocidos normativamente. Claramente no se privilegia la protección de sus territorios, no existen acciones destinadas a construir una articulación diferente entre Estado y Pueblos Indígenas (como son los casos de “co-manejo” de recursos naturales), y lo que es aún más grave, se priorizan los intereses de las empresas multinacionales (y los enormes beneficios económicos que generan) que cuentan con sólidos intereses alrededor de nuestros recursos naturales.

## **REFLEXIONES FINALES**

La construcción de Estados interculturales sigue siendo uno de los grandes desafíos de la última década. A pesar de los grandes avances en materia normativa, tanto en la dimensión internacional como en la legislación interna de los países, no ha podido consolidarse aún formas de relacionamiento entre el Estado y los Pueblos Indígenas (que también forman parte del Estado, vale la pena remarcarlo) que contribuyan a generar reglas de juego claras, que finalmente profundicen democracias más participativas.

---

Azul, en su desemboque en el lago Puelo, en la provincia de Chubut. Tienen un aparente hilo conductor: el aprovechamiento de forestaciones de pino, realizadas por la desaparecida Maderera Noroeste del Chubut S.A (MANOSA), un consorcio formado en la desdichada década del ‘70 por empresarios madereros del Noroeste del Chubut, que lograron, con el gobierno provincial, un contrato de concesión para explotar más de 30000 has. de bosque nativo cordillerano.

El principal obstáculo existente para dicha construcción es una concepción de sociedad que no deja lugar a la diferencia, y que se asienta en principios como el de igualdad, con graves deficiencias conceptuales para reconocer los derechos colectivos en un pie de igualdad a los derechos individuales, lo que genera consecuencias contrarias a los derechos de los Pueblos Indígenas traducidas en deficientes políticas públicas.

Argentina no es ajena a esta situación. Por su propia historia los pueblos indígenas son numerosos pero cuantitativamente no son mayoría. Por otra parte, siempre fueron marginales y nunca ocuparon un lugar genuino en la agenda política de los gobiernos. Esto ha contribuido sin lugar a dudas a generar políticas públicas coyunturales, espasmódicas, y fruto más bien de algún conflicto específico que a visiones de corto, mediano y largo plazo que tengan por objetivo transformar relaciones históricamente traumáticas.

Los movimientos y organizaciones indígenas se encuentran más consolidados y demandan permanentemente por sus derechos vulnerados y sus demandas insatisfechas, lo que ha provocado una suerte de “dialéctica” entre avances y retrocesos que lentamente va generando escenarios diferentes.

Estos escenarios se traducen en algunas decisiones judiciales que van generando nuevos horizontes. De ese modo, actualmente se están privilegiando “estrategias judiciales” que tienen como fin presionar a los otros poderes del Estado a respetar lo previsto normativamente y a establecer nuevos vínculos con aquellos excluidos e ignorados. Así, es necesario volver a conceptualizar principios básicos que dan sustento y justificación al Estado, como lo es el principio de igualdad, y retomar la reflexión sobre los presupuestos y las consecuencias de un Estado que debe cambiar profundamente su perfil para enfrentar la inmensa deuda pendiente de transformar su historia, la historia de toda América Latina.

# IGUALES PERO DIFERENTES

## EL CARÁCTER PLURINACIONAL E INTERCULTURAL DEL ESTADO EN LA NUEVA CONSTITUCIÓN ECUATORIANA

Por Fernando García S. \*

**DESIGUALDAD SOCIAL - PUEBLOS INDÍGENAS  
PUEBLO AFROECUATORIANO - REFORMA CONSTITUCIONAL  
ECUATORIANA - PLURINACIONALIDAD - INTERCULTURALIDAD.**

La ponencia parte del análisis de la construcción de desigualdades y diferencias en América Latina y la forma como la cultura interviene en este proceso. Este proceso se ilustrará a partir de la definición del Estado ecuatoriano como plurinacional e intercultural adoptada por la Asamblea Constituyente en el nuevo texto constitucional del 2008, para lo cual recupero la posición del movimiento indígena mantenida desde los años '90 y el debate interno desarrollado por los asambleístas sobre estos temas en la discusión del artículo 1 de la Constitución que define el carácter del Estado ecuatoriano. Para finalmente dejar planteadas algunas reflexiones que el caso ecuatoriano muestra, parafraseando al presidente Rafael Correa, no en un "cambio de época" sino una "época de cambio".



García S. es licenciado en Antropología por la Universidad Católica de Ecuador. Profesor Investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Sede Ecuador. Consultor de diversas agencias nacionales e internacionales en temas de desarrollo, grupos indígenas y negros, infancia, pobreza rural, gerencia social y evaluación de proyectos.

## INTRODUCCIÓN

La cuestión de la desigualdad social se encuentra en el centro de los problemas sociales contemporáneos. Diversos países han logrado mejorar sus indicadores macroeconómicos: aumentar su producto interno bruto, reducir la pobreza y la desocupación, pero es claro que no han logrado reducciones significativas en la distribución desigual de los ingresos económicos. La presente ponencia parte de una premisa: las creencias, las convicciones, los sentidos comunes, los argumentos técnicos no son una expresión simbólica de una desigualdad real. Son –fundamentalmente– una dimensión constitutiva de la desigualdad. Dicho de otra manera: un cierto tipo de desigualdad no sería factible o, al menos, persistente, si no se sostuviera en esos procesos simbólicos y culturales. Se trata de analizar la construcción de diferencias como los mecanismos de legitimación o cuestionamiento de las diversas objetivaciones de la desigualdad.

¿Cuáles son aquellas formaciones discursivas que apelan a la desigualdad como categoría central de interpelación? ¿De dónde provienen? ¿A quiénes interpelan y quiénes se sienten interpelados? En buena cuenta, interesa constatar cómo el lugar que ocupa “el otro” depende de lo que Foucault llamó “regímenes de verdad” y cómo cada sociedad y en cada tiempo localiza la alteridad en una relación de poder.

Este interés se combina con el que impone otro foco de atracción que es necesariamente complementario: en América Latina las diferencias de todo tipo es el terreno y el objeto de agudos procesos de lucha que visibilizan o invisibilizan esas diferencias. En ese contexto la activación de procesos de diferenciación étnica, religiosa, de género y generacional se han encontrado, de diversas formas, con los procesos de igualación y desigualación que viven nuestras sociedades. Es por eso también que es importante discutir en qué sentido la afirmación de derechos y estatus para grupos específicos se relaciona con la producción de igualdades y desigualdades, partiendo del hecho de que esta relación no es simple y varía con el tiempo y el espacio.

La desigualdad social es uno de los problemas centrales de

las sociedades latinoamericanas: América Latina es la región más desigual del mundo y casi todos los países agudizaron la desigualdad a partir de la implementación del modelo neoliberal (Portes y Roberts, 2005). El éxito de las políticas públicas y los movimientos sociales en la reducción de la desigualdad social, precisa de algo más que el conocimiento de las variables socioeconómicas: conocer las variables culturales sobre las que se edifican consensos parciales acerca de desigualdades específicas. Así el conflicto de versiones sobre la legitimidad es un conector privilegiado de las relaciones entre cultura y poder.

En términos generales la desigualdad remite a una relación diferencial en términos de acceso y disfrute de bienes, experiencias, posiciones y estatus sociales y condiciones de vidas valoradas por la sociedad. El énfasis diferencial en las realidades individuales o en las estructuras sociales atraviesa de los análisis clásicos a los contemporáneos sobre la desigualdad social. Los últimos focalizan en el estudio de tipos de desigualdades específicas -económicas, de clase, étnicas, de género, religiosas etc.- y su expresión en ámbitos sociales particulares -el trabajo, la familia, el espacio público, la política, el derecho, etc.- (Bourdieu y Passeron, 1995). Por otra parte, los análisis de la desigualdad que focalizan su mirada en las pautas que regulan las relaciones e interacciones sociales son escasos y se encuentran principalmente entre los trabajos de orientación etnometodológica o constructivista (Goffman, 1996), así como en el análisis relacional desarrollado por Tilly (2004), quien se inspira en el estudio de las formas de clasificación social de Durkheim y Mauss (1993), en los trabajos sobre los procesos de “cierre social” elaborados por Weber (1996) y en el ensayo teórico sobre las relaciones entre “establecidos y marginados” de Elias (2000).

Las categorías sociales también integran el análisis de la desigualdad desarrollado por Fitoussi y Rosanvallon (1996), quienes realizan una distinción entre las “desigualdades estructurales” y las “nuevas desigualdades”, también llamadas “desigualdades dinámicas”. El eje de la interpretación y la vivencia social de la desigualdad ha sido desarrollado más recientemente por Harris (2003; 2006) a partir de una perspectiva constructivista radical.

Resumiendo la desigualdad es un fenómeno diverso y complejo que requiere, como señala Reygadas (2004), de un enfoque multidimensional. Es necesario combinar la perspectiva relacional y el enfoque constructivista con la atención a las dimensiones estructurales y las trayectorias individuales. Siguiendo a Reygadas (2004) el estudio de las diferentes dimensiones de la desigualdad social es un capítulo central de la investigación sobre la multiplicidad de formas en que el poder se inscribe en las relaciones sociales. En efecto, en tanto fenómeno relacionado con la distribución social de recursos de riqueza, prestigio y bienestar, la desigualdad es un fenómeno indisoluble de las relaciones de poder. Para ello es importante incorporar la atención a la “perspectiva de los actores” privilegiada por el constructivismo, sin dejar de lado el análisis de los procesos sociales, políticos y culturales que enmarcan y otorgan sentido a dichas perspectivas y a las relaciones sociales en las que se inserta el fenómeno de la desigualdad social. La construcción de jerarquías sociales que presuponen estatus simbólicos y morales diferenciados entre personas y grupos, y la conformación de barreras de distinción y diferenciación social en base a las cuales se articulan relaciones de explotación y exclusión, son mecanismos centrales en los procesos de creación, perpetuación e institucionalización de la desigualdad social. Interesa, por lo tanto, explorar esos procesos y dar cuenta de sus bases sociales y sus mecanismos de legitimación.

## **EL DEBATE DEL ESTADO PLURINACIONAL E INTERCULTURAL: LA VISIÓN DESDE EL MOVIMIENTO INDÍGENA**

En un trabajo anterior (García, 2006) citaba una afirmación hecha en un informe del Banco Mundial (2005) sobre la situación de los pueblos indígenas en cinco países latinoamericanos (México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia) en los últimos diez años (1995-2005) que coincidía justamente con la finalización del primer decenio de los pueblos indígenas declarado por las Naciones Unidas en 1994. La cita afirma que los pueblos indígenas han aumentado su poder político y representación al interior

de cada país y en la región durante la década, pero que en el tema económico la situación de pobreza no muestra los mismos resultados positivos que en la política.

Esta constatación me sirve para introducir la propuesta del Estado plurinacional e intercultural que las nacionalidades indígenas ecuatorianas han planteado como parte de las reformas constitucionales del reciente proceso constituyente. El origen histórico del término no es muy reciente, fue introducido en el debate de las organizaciones indígenas por el etnógrafo soviético Yuri Zubritski, responsable de la programación en kichwa de radio Moscú de formación marxista, que visitó el país en la década de los años setenta en varias ocasiones y que publicó un artículo en la revista Sarance del Instituto Otavaleño de Antropología. El término como tal pasó a formar parte del discurso indígena y fue elegido porque los representaba de mejor manera que otros términos tales como etnia, cultura e incluso pueblo porque “le dotaba de una dignidad y de una proyección de reconocimiento social que ningún otro nombre puede dar” (Guerrero y Ospina, 2003:182). Según el dirigente Leonidas Iza, ex presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la nacionalidad expresa ante todo identidad de lo diverso, es decir, no sólo expresa un factor de clase al aspirar a una equidad en la redistribución de los ingresos económicos, sino también un factor de identidad el “querer seguir siendo ellos mismos” (Albó, 2008: 143).

A este proceso se suma y respalda la recientemente aprobada Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas realizada por la Asamblea de Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007, cuyo artículo 9 dice: “Los pueblos y las personas indígenas tienen el derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbre de la comunidad o nación de que se trate”.

El término y su contenido, que se analizará más adelante, se inscribe en el avance que las demandas indígenas han tenido en el transcurso del tiempo. En una primera etapa, el planteamiento respecto a la naturaleza del Estado fue su carácter pluricultural y multiétnico y la aprobación de los derechos colectivos, logrados



en la Constitución de 1998, que reconoció la existencia dentro del Estado de varias culturas o etnias. Luego, en una segunda etapa, se exigió un contenido político a la declaración lograda y que significaba la puesta en práctica de los derechos alcanzados y la creación de instituciones públicas indígenas como parte del Estado.

La tercera etapa se ha caracterizado por pasar del Estado pluricultural y multiétnico a uno plurinacional e intercultural. De acuerdo a Walsh (2008), en los últimos veinte años esta propuesta ha sido presentada públicamente en cuatro ocasiones por las nacionalidades indígenas. La primera, luego del IV Congreso de la CONAIE realizado en 1993<sup>1</sup>, en el cual se aprobó el proyecto político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador en el que constaban las 16 demandas presentadas al Estado, siendo una de ellas la construcción de un Estado plurinacional y de una sociedad intercultural (CONAIE, 1993). La segunda, con motivo de la Asamblea Nacional Constituyente de 1997-1998, a la cual antecedió la Asamblea Popular que representaba no sólo al movimiento indígena sino a otros movimientos sociales no indígenas. Como ya se mencionó, el carácter plurinacional del Estado no fue aprobado, sino solamente el carácter pluricultural y multiétnico.

La tercera ocasión fue a propósito de la alianza política con el ex presidente Lucio Gutiérrez en el año 2003. Allí se la propuso como parte del plan de gobierno, la ruptura de la alianza luego de ocho meses y el acercamiento del presidente a las políticas de corte neoliberal dejó nuevamente en el aire el planteamiento.

Por último, con motivo de la Asamblea Constituyente 2007-2008, la CONAIE, en julio de 2007, publica un comunicado informando sobre su intención de introducir por cuarta vez la tesis en

---

1. Cabe señalar que a pesar de que la discusión de la nacionalidad se inicia en los años setenta, el movimiento indígena hasta el IV Congreso de la CONAIE, más bien mantenía la tesis anti Estado. Es en 1993 donde se abandona la tesis anterior y se privilegia la construcción de un nuevo tipo de Estado como forma de organización política (García 2006).

mención y en octubre de 2007, antes del inicio de la Asamblea, presenta su propio proyecto denominado “Constitución del Estado Plurinacional de la República del Ecuador”. En el nuevo texto constitucional se ha incluido la propuesta de las nacionalidades indígenas de reconocer el carácter plurinacional e intercultural del Estado y la oficialización de los idiomas indígenas kichwa y shuar chicham, junto con el castellano (artículos 1 y 2); lo cual marca un avance con respecto a la anterior carta política, además de fortalecer el denominado “derecho progresivo”.

En este caso cobra más sentido la pregunta acerca de qué define al Estado plurinacional e intercultural desde la perspectiva de las nacionalidades indígenas.

A continuación intento una suerte de síntesis de los principales elementos constitutivos. El primero pone énfasis en que no se trata de una propuesta separatista de las nacionalidades indígenas respecto al Ecuador como Estado-nación<sup>2</sup>. Mantienen la necesidad del Estado como un ente unitario, no plantean la constitución de un Estado federal y exigen su reconocimiento como pueblos y nacionalidades aclarando que no existe una sola forma de creación del Estado-nación, sino varias históricamente establecidas.

En la propuesta de 1993, la CONAIE estableció el significado de “nacionalidades indígenas”, entendidas como entidades históricas y políticas que tienen en común una identidad, historia, idioma, cultura propia y territorio en el cual han ejercido formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y de autoridad (CONAIE, 1993) y, en ese sentido se planteaba que los indígenas sean reconocidos en igualdad de condiciones a la “nacionalidad” mestiza.

Otro elemento importante del planteamiento de 1998 fue que la demanda de plurinacionalidad e interculturalidad no era únicamente indígena, pues luego de la intervención en las elecciones de 1996 como movimiento político Pachakutik y de formar parte de la Asamblea Popular que incluía a otros grupos

---

2. Este argumento que prevaleció en la Asamblea de 1997-1998 volvió a salir en la reciente de 2007-2008 pero sin mayor fuerza, tal como se mostrará más adelante.

sociales y culturales<sup>3</sup>, se plantea que para la construcción de un Estado plurinacional se requería, como menciona Walsh (2008), de una amplia colaboración para reformar e “interculturalizar” las diversas estructuras e instancias que conforman el Estado. Este momento la propuesta deja de ser exclusivamente indígena y es generalizada al conjunto de ecuatorianos y ecuatorianas, además de reafirmar a la interculturalidad como un principio ideológico (uno de los nueve que constituyen y dirigen el proyecto político indígena), clave en la construcción de “una nueva democracia”.

Nuevos elementos se pueden apreciar en la propuesta de 2003, cuando se propone que el Estado plurinacional debe “vigilar principios esenciales como la autodeterminación, la democracia plurinacional -entendida como un proceso de abajo hacia arriba con la participación de los pueblos y sus bases en los diferentes niveles de gestión, planificación y decisión-, y la interculturalidad”, la cual es descripta como “un proceso basado en el derecho a la coexistencia pacífica, el reconocimiento y respeto mutuo entre todas las nacionalidades, pueblos y demás sectores sociales, en el cual el Estado se constituye en un garante social, político y jurídico con el fin de convivir en igualdad de derechos, en justicia social y en condiciones de paz y armonía” (CONAIE, 2003).

Finalmente, es importante recuperar los planteamientos hechos para la Asamblea Constituyente 2007-2008. Desde sus primeros pronunciamientos sobre el Estado plurinacional en los noventa, la CONAIE ha argumentado que la diferencia de los pueblos y nacionalidades indígenas no es sólo cultural sino, y más importante aún, histórica, política y económica, es decir, es una diferencia colonial. Se trata de una lucha que no sólo pretende dejar atrás el legado colonial sino que, y a la vez, se dirige hacia la creación y construcción de un proyecto social, de autoridad política y de vida, un proyecto con justicia, equidad, dignidad y solidaridad.

---

3. En especial la Coordinadora de Movimientos Sociales que reunía a organizaciones de base no indígenas vinculadas con los partidos de izquierda, algunos sindicatos de trabajadores estatales, grupos de intelectuales y profesionales y algunas ONG de desarrollo.

La propuesta de la nueva Constitución hace un avance muy importante tanto con relación a los derechos indígenas y afro ecuatorianos, como en torno a la interculturalidad, tema que tiene por lo menos 16 referencias dentro del texto aprobado. No obstante, la cuestión crítica no es sólo la inclusión de nuevas referencias a la interculturalidad y de nuevos derechos indígenas y afro ecuatoriano, sino la perspectiva y conceptualización que orienta esta inclusión. Es decir, ¿con qué perspectiva leer y asumir la nueva Constitución?

Una perspectiva se encuentra enraizada en la tendencia en boga desde los años ´90, a la que he denominado “constitucionalismo multicultural”. Desde esta perspectiva se piensa los derechos indígenas y afro ecuatoriano como “derechos étnicos”, “derechos especiales” y/o “derechos de inclusión”. Así y desde esta perspectiva podemos comparar la presente propuesta con la Constitución de 1998, anotando varios avances, incluyendo por ejemplo: la ampliación de los derechos colectivos (Artículo 57) de 15 a 21 derechos, incorporando elementos del derecho internacional; el reconocimiento del carácter plurinacional e intercultural del Estado (Artículo 1) y el carácter ancestral de los pueblos y el territorio (Artículo 4); el reconocimiento y la inclusión de justicia indígena y la jurisdicción indígena (Artículo 171).

El problema es que esta perspectiva pone su enfoque en los derechos “especiales”, de lo ganado para los pueblos indígenas (y en menos medida para los pueblos afro ecuatorianos). Su óptica se funda en lo que hace o lo que ha hecho el Estado para los pueblos indígenas y afro descendientes, no en lo que han hecho o hacen estos pueblos en la labor de repensar y refundar el Estado. Es una perspectiva “multiculturalista” en el sentido de que añade o suma más derechos a la estructura y lógica establecidas, sin necesariamente poner en cuestión esta estructura o intervenir en ella. ¿Cuál sería la perspectiva diferente que, más que la inclusión en sí, se preocupa por la interculturalización y la transformación estructural del Estado para todos?

La otra perspectiva se basa en el interculturalizar. Es decir, se interesa por la manera que las demandas, los derechos y las propuestas indígenas y afro descendientes dan fundamentos para

repensar, reconceptualizar y refundar el Estado y la sociedad para el conjunto de los ecuatorianos, dando la vuelta a la estructuración social-colonial vigente, la estructuración y estructura que han sido construidas a partir de la uni-nacionalidad y la visión, interés y posición mestiza. A partir de esta perspectiva la pregunta no sería en torno a la inclusión sino con relación a qué hace la nueva Constitución para interculturalizar, para alentar un cambio de lógicas, racionalidades y visión de sociedad. Tal perspectiva no implica descartar la importancia de derechos indígenas o afro ecuatorianos sino aceptar que la inclusión de estos derechos hace poco para adelantar la refundación del Estado y su radical transformación.

Para la mayoría de los ecuatorianos, el simple reconocimiento de la diferencia indígena y afro ecuatoriana y la incorporación de algunos derechos especiales dentro de la Carta Política no es tema de mayor debate o preocupación. El conflicto más bien está centrado en la propuesta y acción de la interculturalidad, las que requieren un cambio por parte de los “otros”, los mestizos.

Veamos brevemente este asunto del “interculturalizar” con relación a cuatro ejemplos concretos: 1) conocimiento y ciencia, 2) los derechos de la naturaleza, 3) el sistema jurídico, y 4) el *sumak kawsay* o buen vivir.

La nueva propuesta hace un cambio de lógica importante en reconocer que el conocimiento no es singular (ver Artículo 57 de los derechos colectivos y Artículos 385-388 dentro del Régimen de Buen Vivir). Al hablar de conocimientos científicos y tecnológicos y sus enlaces con conocimientos ancestrales, la propuesta constitucional pretende superar el monismo en la definición de “la ciencia” y, a la vez, construir las bases para un sistema educativo distinto, desde la escuela hasta la universidad, desafiando y pluralizando así la actual geopolítica dominante del conocimiento con sus orientaciones de origen occidental. Los saberes ancestrales tienen el estatus de “conocimiento”, no

sólo para los pueblos indígenas o pueblos afroecuatorianos, sino para todos. Además, al vincular los conocimientos con el *sumak kawsay* o buen vivir, la propuesta asume y pone en consideración otra lógica de vida más integral donde el conocer se entreteje con el vivir. De esta manera muestra que el “buen vivir” también es epistémico.

La consideración de la naturaleza como sujeto de derechos (Artículo 10) y el reconocimiento del derecho a su existencia y reparación (Artículos 71-74) es otro ejemplo de este “interculturalizar”. Reconocer la naturaleza no solamente como bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana), sino como parte integral de la vida, es interculturalizar la lógica y racionalidad dominante, abriéndola a otros modos de concebir. Desde la filosofía o cosmovisión indígena, la naturaleza es ser vivo, con inteligencia, sentimientos, espiritualidad, y los seres humanos son elementos de ella. La naturaleza, tanto en el concepto de “buen vivir” como en el “bien estar colectivo” de los afro descendientes, forma parte de las visiones ancestrales enraizadas en la armonía integral entre humanos y naturaleza, una armonía que la sociedad occidentalizada ha perdido. Pensar con esta “otra lógica” como hace la propuesta de la nueva Constitución es, sin duda, algo muy revolucionario; no existe en ninguna otra constitución de América Latina o del mundo. No obstante, es este “constitucionalismo interculturalizado” o “interculturalidad constitucional” que está percibido por los sectores dominantes como amenaza, amenaza a la óptica racionalista, a la estabilidad económica y al control social.

El campo jurídico es otro que abre las posibilidades de interculturalizar. Aquí me refiero específicamente al Artículo 171 que reconoce la justicia indígena como régimen especial. Pero el asunto no es simplemente el reconocimiento de un sistema jurídico indígena o de la jurisdicción indígena, un reconocimiento que puede convertirse en un pluralismo jurídico “unitario”, como diría Hoekema (2002:71) con el sistema indígena subordinado frente al sistema “ordinario”; se corre el peligro de que el sistema de justicia indígena sea simplemente incluido como un sistema aparte y paralelo para los indígenas. Más bien, el asunto es la posibilidad que Artículo 171 abre para la coordinación

y cooperación entre la jurisdicción indígena y “ordinaria”, posibilitando así una interpretación intercultural de las leyes, de un interculturalismo y de un pluralismo jurídico “igualitario”, siguiendo al mismo Hoekema.

Otro elemento importante en este campo lo menciona el Artículo 57, numeral 10 el cual reconoce el derecho colectivo a “Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes”. Esta alusión a mujeres, niñas, niños y adolescentes establece también un avance constitucional y fue un logro alcanzado por la incidencia del movimiento de mujeres indígenas en la Asamblea.

Finalmente, el artículo Artículo 76, literal i, al hablar de los derechos de protección señala que “Nadie podrá ser juzgado más de una vez por la misma causa y materia. Los casos resueltos por la jurisdicción indígena deberán ser considerados para este efecto”. Lo cual complementa lo establecido por el segundo párrafo del Artículo 171 que reza así: “El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas”. Estos elementos son un avance en comparación con la Constitución de 1998.

El último ejemplo es el del *sumak kawsay* o “buen vivir”. El concepto del *sumak kawsay* o buen vivir puede ser visto como hito transcendental de la propuesta de la Constitución; representa un elemento totalmente distinto y nuevo en las constituciones de Ecuador y América Latina. Cuestiona y transgrede los modelos y las prácticas fundantes del Estado y los modelos y prácticas más recientes de la política neoliberal. La filosofía del buen vivir indígena (y del bien estar colectivo afro ecuatoriano) es radicalmente opuesta al bienestar neoliberal cuyo enfoque es el individuo y el individualismo alienante de “tener”, haciendo cada vez más fragmentada y débil la relación de sociedad. Dentro de los Artículos 275-277, la propuesta de la nueva Constitución

relaciona el buen vivir con varios ejes claves: la existencia o vida, la economía, la participación y control social, la naturaleza, la integración latinoamericana y el ordenamiento territorial.

El buen vivir abre las posibilidades de concebir y agenciar la vida de otra manera. Abre la posibilidad de un nuevo contrato social enraizado en la relación y convivencia ética entre humanos y su entorno, con el afán de retar la fragmentación y promover la articulación e interculturalización. De esta manera abre la posibilidad para tejer una nueva identificación social, política y cultural de país que acepte las particularidades histórico-ancestrales a la vez que tome distancia del capitalismo y su arquetipo de sociedad “occidental”. Abre la posibilidad de no sobrevivir sino de con-vivir.

En conclusión, lo realmente novedoso de la propuesta de la nueva Constitución no es su introducción de nuevos elementos, sino su intento de construir una nueva lógica y forma de pensar, bajo otros parámetros. Una lógica y forma que no pretende reemplazar o imponer, sino construir enlaces entre los conceptos y prácticas de vida ancestrales del país y los conceptos y prácticas que nos han regido desde la formación de la República con su perspectiva monocultural, uninacional y de monismo jurídico. Es este intento y pretensión de “interculturalizar” que realmente marca una ruta y propuesta de Estado, de una sociedad y de un país radicalmente distinta.

En contraste, la dimensión plurinacional del Estado en la nueva Constitución, incluida la noción de autonomía, muestra un tratamiento menos desarrollado y en cierto sentido menos claro que el de la interculturalidad. Así en el título 5, Organización Territorial del Estado, habla de “gobiernos autónomos descentralizados y regímenes especiales”, en los primeros no se menciona a las autonomías étnico culturales, se las considera como regímenes especiales (artículo 243). El artículo 258 permite la conformación de circunscripciones territoriales indígenas, afroecuatorianas, ancestrales o pluriculturales siempre y cuando se realice una consulta popular y se logre las dos terceras partes de los votos válidos de la población involucrada. Posteriormente la propuesta en forma de ley orgánica y estatuto deberá ser



puesta a consideración a la aprobación de la Asamblea Nacional (legislativo), su aprobación requiere de la votación de las dos terceras partes de los asambleístas. Luego debe contar también con la aprobación de la Corte Constitucional.

Por otro lado, la Constitución remite a la legislación secundaria los temas de conformación, funcionamiento y competencias de las circunscripciones territoriales étnico culturales, mientras que las referidas a los gobiernos autónomos descentralizados forman parte del texto constitucional.

## LA VISION DE LOS ASAMBLEISTAS

Para ilustrar la visión de los asambleístas me sirvo del análisis de sus intervenciones respecto a la discusión y aprobación del carácter plurinacional e intercultural del Estado ecuatoriano, que constan en las actas de la Asamblea Constituyente celebrada entre el 29 de noviembre de 2007 al 25 de julio de 2008<sup>4</sup>.

El artículo 1 de la Constitución define el carácter del Estado ecuatoriano en los siguientes términos: constitucional, social y democrático de derechos y justicia, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Me detendré rápidamente en los primeros y profundizaré en el carácter plurinacional e intercultural.

Según la asambleísta del Movimiento País, María Paula Romo, los Estados modernos se organizan inicialmente como Estados de derecho, que quiere decir que se organizan a través de las leyes, que el poder está en las leyes. Luego se pasa a definir al Estado como Estado social de derecho, tal como lo hizo la Constitución de

---

4. La Asamblea Constituyente se dividió por mesas temáticas para la elaboración de los diferentes artículos, primero se hicieron consultas populares al interior del país, se recibieron 3.500 propuestas de las organizaciones de la sociedad civil y 100.000 visitas, luego se elaboró una primera propuesta de texto. A continuación, luego de la discusión del texto se produjo un informe de mayoría y de minoría si no había consenso para el pleno de la Asamblea. Esta a su vez luego de dos debates aprobó y votó sobre el texto definitivo. En esta ponencia recojo los informes de mayoría y minoría y las intervenciones de 40 de los 130 asambleístas.

1998, “social” porque a más de organizarse a través de las leyes reconoce que tiene la obligación de generar bienestar para los/as ciudadanos/as, se trata del conocido “Estado de bienestar”.

La definición de Estado constitucional de derechos y justicia convierte a la Constitución y a los derechos fundamentales de todas las generaciones en el eje del sistema político y jurídico, en realidad esta propuesta proveniente de la corriente neoconstitucionalista de los estudiosos del derecho, coincide de alguna manera con el “enfoque de derechos y garantías sociales” adoptado por el sistema de Naciones Unidas desde el año 2000, como enfoque prioritario de desarrollo.

Respecto al carácter plurinacional e intercultural trataré de presentar los elementos constitutivos del debate entre defensores y opositores de esta posición dentro de la Asamblea, que coinciden con el informe de mayoría de la mesa No.3, que trató el tema de la estructura e instituciones del Estado, y con el informe de minoría de la misma mesa. Desde una óptica más ideológica, se podría decir que los partidos y movimientos de centro e izquierda se alinearon con los primeros, mientras que los partidos de derecha y populistas con los segundos.

El tema más polémico fue el del carácter plurinacional en contraste con el carácter intercultural que tuvo más aceptación como se verá más adelante. Un primer elemento es el peligro separatista del carácter plurinacional, se aduce la existencia de una sola nacionalidad, la ecuatoriana, por la cual todos los ciudadanos y ciudadanas “son iguales” ante la ley, se reivindica que el carácter debe ser meramente pluricultural, tal como lo aprobó la Constitución de 1998, aduciendo que se trata solamente de un reconocimiento de “expresiones culturales”, se reivindica el pasado indio, el de los “indios muertos” y se desconoce el presente de los indios, y yo añadiría, y de los afroecuatorianos vivos. En este sentido el llamado informe de minoría al mencionar el carácter plurinacional del Estado la denomina como “expresión divisionista, retardataria, racista y colonial mientras que es importante el reconocimiento constitucional de diferentes expresiones culturales nativas y de mestizaje”. Además este carácter supondría el “reconocimiento estados menores dentro

del mismo territorio nacional, y el Ecuador por el contrario, requiere de una sólida y firme unidad”

Muchos asambleístas de oposición muestran constantemente en el debate dos actitudes que les condena: el etnocentrismo: “la plurinacionalidad es un disparate”, dice uno, y un injustificable desconocimiento de la historia y la realidad del país: “los grupos indígenas ecuatorianos son descendientes de los incas” expresa otro, y un tercero desconoce la existencia de 14 nacionalidades indígenas en el país cuando habla del grupo shuar como la única nacionalidad de la Amazonia. Para concluir inclusive sus intervenciones con expresiones racistas al hablar del pasado del país como un “pasado negro”.

Otro elemento que se salta a la vista es la confusión respecto a la noción de plurinacionalidad y del término *alli kawsay* (buen vivir) de parte de los asambleístas de la oposición y de algunos defensores. La asamblea recibió durante su desarrollo una serie de académicos e intelectuales conocedores del tema: Boaventura de Souza Santos, Esther Sánchez, James Anaya (relator de Naciones Unidas de los Pueblos Indígenas) y Aníbal Quijano, entre otros. Igualmente circularon documentos elaborados por autores ecuatorianos y extranjeros sobre el tema, sin embargo, con excepción de un documento escrito por la asambleísta indígena Mónica Chuji, no se dispuso de material de autoría indígena. Todo esto no fue suficiente para lograr una comprensión suficiente sobre el tema, en los debates se reclamó continuamente este requerimiento, esto unido a los prejuicios y posiciones dogmáticas de los opositores. De cualquier manera la votación final de la nueva constitución mostró la correlación de fuerzas vigente en la Asamblea: de un total de 130 asambleístas, 94 votaron a favor, 32 en contra y 6 estuvieron ausentes.

Explicación aparte merecen las intervenciones de los seis asambleístas indígenas (cuatro de Pachakutik y dos de Alianza País) y ocho afroecuatorianos (de los cuales sólo una se identificó

con el movimiento afroecuatoriano). Evidentemente sus participaciones eran parte interesada de la discusión y estuvieron orientadas a la concreción de una las tesis históricas planteada por el movimiento desde 1990, denegadas en la constitución de 1998, y finalmente aprobadas en esta constitución número veinte durante los 178 años de vida republicana.

Su principal aporte fue evidenciar varios elementos claves de la noción de plurinacionalidad propuesta por el movimiento indígena desde hace veinte años. Me refiero en primer lugar a utilizar el artículo 1 del convenio No. 169 de la OIT, según el cual son considerados indígenas por tres elementos constitutivos: habitar en el actual país desde la época de la conquista, conservar todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas y finalmente mantener cualquier forma de situación jurídica (donde se incluye la noción de nacionalidad paralela a la de pueblo utilizada en el Convenio).

Otros elementos recuperados en sus intervenciones son el de territorio, identificado con la noción andina kichwa de pacha mama, y el carácter inalienable, indivisible e inembargable de las tierras comunitarias. También el derecho a nombrar sus propias autoridades con sus mecanismos propios de elección, la vigencia y aplicación de sus sistemas de derecho propio, el desarrollo y fortalecimiento de sus lenguas y de los sistemas de educación intercultural bilingüe, mantener y proteger los conocimientos colectivos, su patrimonio cultural e histórico y sus prácticas de manejo de la biodiversidad, la aplicación de la consulta previa, libre e informada por parte del Estado en el caso de que cualquier plan o programa les afecte cultural, ambiental y territorialmente.

Si se hace un análisis más fino de los elementos anteriores se podrá plantear que en su mayoría forman parte de otra reivindicación indígena realizada ante el Estado, la de la autonomía, basada en el derecho a la libre determinación del artículo 3 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y que, en el caso de la Constitución ecuatoriana, recibió un tratamiento mínimo.

El grupo de asambleístas no indígenas ni afroecuatorianos del centro izquierda político tuvieron también intervenciones valiosas al señalar otros elementos constitutivos de la plurinacionalidad: como poner en evidencia la falacia que la adopción de la plurinacionalidad va a llevar al separatismo, uno de ellos expresa que las nacionalidades indígenas y pueblo afroamericano “son verdaderos ecuatorianos, que sienten mucha más que otros la ecuatorianidad por sus venas, que han luchado en la frontera cuando ha sido el momento, han dado su vida por defender a la patria”.

Otra asambleísta afirma que celebra la declaratoria del Estado ecuatoriano como plurinacional “porque lo ha sido desde siempre”, sustenta su posición citando a Boaventura de Souza Santos cuando dice que: “Es importante defender otro tipo de unidad en la diversidad que no sea simplemente aceptada, sino celebrada. La unidad no tiene por qué ser homogénea y tampoco la diversidad tiene que ser desintegración. Sólo así habrá una importante ruptura con el colonialismo que no terminó con las independencias”.

Un asambleísta del Movimiento Alianza País evoca que hay un miedo ancestral a la palabra plurinacionalidad, a este miedo le llama “pánico mestizo”, ya que los “salvajes” indios van a imponer su forma de vida al resto del país. Habla de aplicar una justicia histórica de parte de la cultura dominante blanca mestiza ante la invisibilización y desconocimiento de los “otros”. Para él, este es un deber impostergable del Estado ecuatoriano.

Finalmente, otra asambleísta del mismo Movimiento menciona un argumento interesante, inspirada nuevamente en Boaventura de Souza Santos, cuando se refiere al colonialismo como algo que “unos no quieren recordar y otros no quieren olvidar”, se trata, dice, de un choque de la memoria histórica. Este choque crea los fantasmas del separatismo por un lado y por otro la evidencia que los indígenas han defendido lo que es bueno para el país y no lo que se bueno sólo para un grupo.

A continuación quiero seguir con el análisis del carácter intercultural del Estado, para lo cual voy a plantear la noción de interculturalidad que adopto en el sentido de que ella implica no solamente la existencia de las diferencias culturales y una opción por el reconocimiento y la reparación (las denominadas acciones afirmativas) sino sobre todo un cambio en las relaciones de poder. Concretamente, según Santos (2007), se trata de cambiar todas aquellas situaciones que generan tanto la desigualdad como la exclusión. No se trata solamente de cómo alcanzar la equidad económica sino de cómo aprender a vivir con la diferencia afirmando las diversas identidades.

En otras palabras, la interculturalidad construye relaciones (acuerdos, negociaciones y préstamos) entre culturas, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos con el afán de confrontar y transformar las relaciones del poder que han naturalizado la desigualdad (económica y política) y la exclusión (étnica cultural).

El informe de minoría de la Mesa No. 3 aboga por la ratificación del carácter multicultural del Estado, ratificando lo ya aprobado por la anterior constitución de 1998. Las razones expuestas son varias para no cambiar esta definición: tanto las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatoriano son considerados minorías culturales y como tales deben ser reconocidas, se teme que de la reivindicación cultural se pase a la reivindicación política y se reclame una participación activa en el poder político y económico, el ejemplo de la minoría afroamericana en los Estados Unidos fue mencionado como una referencia histórica en este sentido por uno de los asambleístas.

Otra explicación frecuente del carácter intercultural es identificarlo con lo indígena y lo afroecuatoriano, sin inmiscuir en la discusión a la población mestiza que constituye la mayoría del país en términos numéricos. Aquí la paradoja es que si se habla del carácter intercultural del Estado, quienes más históricamente han practicado la interculturalidad han sido justamente indígenas y afroecuatorianos por su carácter de culturas subordinadas y los mestizos como cultura dominante poco o nada saben de esta práctica.

Por otro lado leyendo y analizando el conjunto de intervenciones de los asambleístas se puede advertir que no solamente los representantes indígenas y afroecuatorianos defendieron el carácter plurinacional e intercultural del Estado, sino que también los asambleístas mestizos del centro izquierda e identificados con las clases medias ecuatorianas plantearon argumentos y tesis contundentes sobre el tema, reconociendo por un lado la autoría del doble carácter del Estado planteado por el movimiento indígena y afroecuatoriano y por otro aportando con nuevas y variadas reflexiones.

## **REFLEXION FINAL**

Para finalizar quisiera retomar mi argumentación planteada al inicio y sirviéndome del ejemplo de la Constitución Ecuatoriana detenerme en tres temas, las formaciones discursivas que apelan a la desigualdad, las relaciones de poder de la alteridad que crean nuevas desigualdades y la construcción de los procesos de igualdades y las diferencias a través del planteamiento de lo plurinacional e intercultural.

Respecto al primero el discurso del Estado multicultural y pluriétnico de la Constitución de 1998 descansa en el reconocimiento cultural de los “otros” siempre y cuando esta afirmación no atente al cambio de las relaciones políticas y económicas. En este sentido el discurso cultural sirve para mantener las desigualdades y las diferencias permitidas. En ese sentido la oposición del centro derecha ecuatoriano demostrado a través del miedo mestizo al separatismo del país y al culto de los indios y negros muertos ilustran la fuerza de un discurso que materialmente se ha mantenido desde el inicio de la vida colonial y republicana.

De allí que solamente el contra-discurso de lo plurinacional e intercultural podía provenir del movimiento indígena y afroecuatoriano y no de un movimiento social identificado con

el “mundo mestizo” por más conciencia que hubiera mostrado. Además es un discurso que apunta a cómo estos pueblos repiensen, reconceptualizan y refundan el Estado y la sociedad dándole vuelta a la estructuración social colonial. De alguna manera no se trata de la eliminación de diferencias y semejanzas entre indios, negros y mestizos sino de cómo compartir el poder económico y político entre todos y de preservar las diferencias afirmando las identidades propias.

Respecto a las relaciones de poder de la alteridad que crean nuevas desigualdades en el sentido de cómo el lugar que ocupa “el otro” depende de lo que Foucault llamó “regímenes de verdad”, se puede apreciar en el caso analizado lo que consagró la Constitución de 1998, el reconocimiento de los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatoriano, que luego de más diez años se mantuvieron como norma constitucional pero sin ningún tipo de aplicación. Un balance somero de estos años muestra que los grupos de poder ecuatorianos utilizaron innumerables “verdades” para no perder sus privilegios.

El país en esta década no sólo vivió la mayor crisis económica de la vida republicana con la quiebra bancaria sino también la adopción de la “dolarización” como modelo de régimen monetario del cual todavía no se ve la manera de salir. Desde el punto de vista político se precipitó igualmente la crisis de la “partidocracia”, los partidos políticos tradicionales perdieron legitimidad y fueron superados por las reivindicaciones de los movimientos sociales que planteaban la reforma del Estado. Sin embargo, ninguna de los regímenes de verdad persevero, la inestabilidad política del país que tuvo siete presidentes en una década, confluyó finalmente en la convocatoria de una Asamblea Constituyente que formuló la Constitución vigente como primer paso a una refundación del Estado.

Por último, ¿la declaración del estado ecuatoriano como plurinacional e intercultural en el artículo 1 de la Constitución constituye un nuevo esfuerzo de construcción de la igualdad o no? O como diría Grimson (2003) se trata de una nueva forma de imaginar lo nacional. Las posibles respuestas están en construcción, la vigencia de la nueva carta constitucional



no cumple aún un año, la etapa de adecuación de la estructura estatal anterior a las nuevas normas llevará por lo menos 4 o 5 años más, lo que si queda claro es que el conjunto de la sociedad ecuatoriana optó por una propuesta de cambio proveniente por primera vez de los sectores más desiguales y diferenciados: las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatoriano.

## BIBLIOGRAFÍA

Albó, X. (2008): Movimiento y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú, PNUD-CIPCA, La Paz.

Banco Mundial (2005): “Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina” en <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/EXTSPPAISES/LACINSPANISHEXT/html> (Consultada: 30 de junio de 2009).

Bordieu P., y Passaron J. C. (1995): El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos, Siglo XXI Editores, D.F México.

CONAIE (2003): Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE, CONAIE, Quito.

Durkheim, E. y Marcel M. (1993): Social theory: the multicultural and classic reading, WestviewPress, Boulder.

Elías, N. (2000): Sociología Fundamental, Gedisa, Barcelona.

Fitoussi, J. P. y Rosanvallon P. (1996): Le Nouvel âge des inégalités, Editions du Seuil, París.

García, F. (2006): “De movimiento social a movimiento político: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Ecuador”, en Escárzaga, F. y Gutiérrez, R.: Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Casa San Pablo - Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Tomo II, pp. 214-239, D.F. México.

Goffman, E. (2001): La presentación de la persona en la vida cotidiana, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Guerrero, F. y Ospina P. (2003): El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos, CLACSO, Buenos Aires.

Grimson, A. (2003): “La nación después del (des)constructivismo” en Revista Nueva Sociedad, No. 184.

Hoekema, A. J. (2002): “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario”, en *El Otro Derecho* No. 26 y 27, ILSA, Bogotá, pp. 63-98.

Portes, A. y Roberts B. (2005): “The Free Market City: Latin American urbanization in the years of the neoliberal experiment” en *Studies in Comparative and International Development* N. 40, (spring): 43-82

Reygadas, L. (2004): “Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional”, en *Política y Cultura* No. 22.

Sousa Santos, B. (2007) “La reinención del Estado y el Estado plurinacional”, Santa Cruz, documento inédito.

Tilly, C. (2004): *Social movements 1768-2004*, Paradigm Publishers, Boulder.

Walsh, C. (2008) “Interculturalidad y plurinacionalidad, elementos para el debate constituyente”, en *Interculturalidad, Estado y Sociedad*, Editorial Aby-Yala, Quito.

Weber, M. (1996): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid.

## **NOTAS**

Cabe señalar que a pesar de que la discusión de la nacionalidad se inicia en los años setenta, el movimiento indígena hasta el IV Congreso de la CONAIE, más bien mantenía la tesis anti Estado. Es en 1993 donde se abandona la tesis anterior y se privilegia la construcción de un nuevo tipo de Estado como forma de organización política (García 2006).

Este argumento que prevaleció en la Asamblea de 1997-1998 volvió a salir en la reciente de 2007-2008 pero sin mayor fuerza, tal como se mostrará más adelante.

En especial la Coordinadora de Movimientos Sociales que reunía a organizaciones de base no indígenas vinculadas con los partidos de izquierda, algunos sindicatos de trabajadores estatales, grupos de intelectuales y profesionales y algunas ONG de desarrollo.

La Asamblea Constituyente se dividió por mesas temáticas para la elaboración de los diferentes artículos, primero se hicieron consultas populares al interior del país, se recibieron 3.500 propuestas de las organizaciones de la sociedad civil y 100.000 visitas, luego se elaboró una primera propuesta de texto. A continuación, luego de la discusión del texto se produjo un informe de mayoría y de minoría si no había consenso para el pleno de la Asamblea. Esta a su vez luego de dos debates aprobó y votó sobre el texto definitivo. En esta ponencia recojo los informes de mayoría y minoría y las intervenciones de 40 de los 130 asambleístas.

# WILLIAM MORRIS Y LOS ORÍGENES DEL SOCIALISMO ECOLÓGICO

Por Fernando Marcelo de la Cuadra \*

## WILLIAM MORRIS - NOTICIAS DE NINGUNA PARTE - UTOPIA - SOCIALISMO ECOLÓGICO - PENSAMIENTO LIBERTARIO.

El artículo a seguir pretende reflexionar sobre el papel desempeñado por William Morris en la concepción pionera de una corriente ecológica dentro del pensamiento socialista utópico y libertario. Nos interesa especialmente destacar la perspectiva ambiental presente en el esfuerzo creativo del autor, para lo cual procederemos a hacer un pequeño recorte de su romance utópico "Noticias de ninguna parte", publicado originalmente en el año de 1890. En el texto a seguir se realiza una breve historia acerca del concepto de utopía, con un apartado especial sobre el dualismo establecido entre los enfoques socialistas utópicos y la vertiente científica del materialismo histórico. En seguida intentaremos esbozar los diversos perfiles del autor y, por último, discurrir sobre el carácter avant la lettre de la perspectiva ecológica presente en la obra de Morris y su influencia como fuente inspiradora del socialismo ecológico del siglo XXI.

\*

El autor es **Sociólogo, Doctorando del Programa de Post-graduación en Ciencias Sociales**, Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro, Brasil. Miembro del Grupo de Trabajo de Ecología Política de CLACSO. Contacto: [fmdelacuadra@gmail.com](mailto:fmdelacuadra@gmail.com) - <http://fmdelacuadra.blogspot.com/>

## ACERCA DEL CONCEPTO DE UTOPIA

¿Qué es la Utopía? ¿Es una ensoñación, un deseo profundo, una aspiración legítima de un mundo mejor, un anhelo a ser cumplido o una epifanía, una ilusión que nos moviliza, pero que nunca la podremos alcanzar, o también la totalidad, el orden y la perfección, tal como parece sugerir en su acepción negativa el pensamiento milenarista? ¿Cuál es la acepción más común de Utopía? ¿Ella nos remite a una situación factible del presente o sólo se proyecta como posibilidad incierta de futuro, como senda a ser recorrida? Estamos, por lo que puede apreciar, ante un concepto de catadura polisémica.

Eduardo Galeano nos entrega una versión, una tentativa de respuesta cuando escribe su poema Ventana sobre la Utopía: “Ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos y ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la Utopía? Para eso sirve: para caminar” (Galeano, E. 1993).<sup>1</sup>

Otra definición entusiasta la encontramos en Leandro Konder, para quien las Utopías son “manifestaciones de aspiraciones extremadamente significativas para la historia cultural. La utopía es una fuente que alimenta inquietudes generosas, nobles ímpetus justicieros y una preciosa disposición para la búsqueda de la felicidad universal. En ella se revelan a los seres humanos aspectos nuevos de sus carencias, ansias, fantasías y deseos.” (Konder, L., 1998: 71).

Si recurrimos a un diccionario en busca de su acepción más corrientemente difundida, podemos encontrar que ella es definida como un proyecto irrealizable, una quimera, una ilusión. En otra acepción, Utopía es la representación de cualquier lugar o situación ideal donde rigen normas e instituciones políticas altamente perfeccionadas. En realidad esta última acepción se contradice con el origen etimológico (griego) de la palabra, que es una conjunción de los términos o “no” e τόπος, “lugar”, por lo

---

1. El pensador uruguayo es tributario en este poema de la inspirada idea de Ernst Bloch, para quien la utopía establece un nexo con un *telos*, una meta que no se encuentra concreta e inmediatamente a nuestro alcance, pero que establece un nexo con el futuro, una “consciencia anticipadora” que es imprescindible al sujeto de la praxis.

tanto, es un “no-lugar” o “lugar que no existe”<sup>2</sup>, connotación –como veremos más adelante– altamente apreciada por los apóstoles del “realismo político”.

La noción de Utopía acompaña la civilización occidental desde los albores de la era moderna. Tomás Moro –que fue el precursor o inventor del vocablo utilizado para designar la isla imaginaria descrita en su obra más notable publicada en 1516<sup>3</sup>– es quien nos ofrece una perspectiva positiva al concebir la Utopía como un anhelo, una idea cara sobre la posibilidad de construir una comunidad perfeccionada de los individuos. Según la versión de muchos historiadores, Moro se sintió fascinado por las narraciones extraordinarias de Américo Vesputio sobre la recién avistada Isla de Fernando de Noronha en 1503. Moro decidió entonces escribir sobre un lugar nuevo y puro donde existiría una sociedad perfecta. Esta sociedad es un lugar o país imaginado por el autor, en el cual se erige un gobierno organizado de la mejor forma y que, por lo mismo, proporciona excelentes condiciones de vida a un pueblo que se muestra equilibrado y feliz.

La Utopía de Tomás Moro se sustenta en una sociedad imaginada, aunque asentada en una comunidad que pareció hallarse en América. Es decir, es una América sublimada y mitificada por el autor, una América recién descubierta que representaba para los europeos un ideal de lo que pudieron haber perdido y que anhelaban recuperar. Una Utopía como proyecto ético y moral con posibilidades de concretizarse merced a la bondad y buena voluntad de los hombres.

Sin embargo, después de la aparición de la “Utopía” de Moro, se han construido diferentes nociones del concepto. En un estudio realizado por J. C. Davis sobre utopía y sociedad ideal en la literatura inglesa de 1516 a 1700, la utopía –según dicho

2. No es mera casualidad que la novela de Morris se llama “Noticias de ninguna parte”.

3. *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia* (Sobre el mejor estado de una república y sobre la nueva isla Utopía).

especialista- se encuentra mucho más asociada con valores como totalidad, orden y perfección, rasgos que podríamos asociar también a la ciencia o al procedimiento científico (Fernández Buey, F., 2007). De aquí resulta evidente, que tales connotaciones del vocablo utopía no tiene mucho que ver con las ideas de utopías que surgieron después de 1700. Nos referimos a las utopías inspiradas en el ideario de la Ilustración europea y en las utopías con un fuerte componente socialista y libertario que emergieron a lo largo del siglo XIX, entre las cuales encontramos la utopía ecosocialista de William Morris.

Decíamos que después de Moro se inventaron muchas otras utopías, siendo las más significativas aquellas elaboradas por Henry de Saint-Simon, Robert Owen y Charles Fourier. Con el advenimiento de la revolución industrial, que a partir de fines del siglo XVIII contrapuso el progreso tecnológico a la miseria de amplios sectores de la población, surgieron varios proyectos de reorganización de la sociedad. A inicios del siglo XIX una nueva sociedad se consolida. La sociedad capitalista en formación, trae consigo una nueva modalidad de organización del trabajo, lo que resulta en una alteración de las relaciones sociales. Inglaterra y Francia de comienzos del siglo XIX serán los principales palcos de esa transformación. Saint-Simon, Owen y Fourier están viviendo y experimentando esos cambios, lo que los impulsa a cuestionar las bases morales de esa sociedad emergente. Vinculados a la tradición Iluminista del siglo XVIII, estos pensadores se disponen a reflexionar sobre la sociedad naciente para comprenderla y proponer alternativas para los problemas sociales que se tornan evidentes. Sus propuestas estarán marcadas por el imperio de la razón y por un fuerte apelo optimista: sus sistemas de sociabilidad buscan la felicidad de los hombres en cuanto ser social, en relación con los otros hombres y a partir del fruto de su esfuerzo. Tales esfuerzos tendrán una fuerte impronta utópica, en la medida en que postulan una sociedad en la que primen valores deseables, pero escasos a la humanidad: la igualdad, la democracia, la justicia social, la libertad y la dignidad de todos los miembros.

La más célebre utopía de la primera mitad del siglo XIX fue la de Charles Fourier, cuyas ideas encontraron adeptos en Francia e inspiraron las reivindicaciones de los revolucionarios de 1848.

Los sueños libertarios de Fourier están en su obra de 1829, *Le Nouveau Monde industriel e sociétaire* (El nuevo mundo industrial y societario), en la cual propone la abolición de la sociedad burguesa y su sustitución por “falansterios”, comunidades de organización ideal que excluían la propiedad privada y la rígida división del trabajo, al mismo tiempo en que admitía el amor libre y la disolución de los lazos familiares.

El utopista inglés Robert Owen, después de disipar su fortuna en la tentativa de asentar en América colonias fundadas en el modelo comunitario, regresó al Reino Unido y se puso al frente de una red de cooperativas, después de un sistema de becas de trabajo y, por fin, en 1834, de una vasta unión sindical. Por su parte, Pierre-Joseph Proudhon, a mediados del siglo XIX, expuso en Francia su proyecto de una sociedad mundial federalista, sin fronteras ni Estados nacionales, descentralizada en comunas y gobernada por autogestión.

Grupos políticos y religiosos intentaron poner en práctica otros proyectos utópicos. Étienne Cabet, autor de *Voyage en Icarie* (Viaje a Icaria), trató sin éxito la fundación de colonias en los Estados Unidos, en la época el país de la libertad y de las posibilidades ilimitadas. Algunos de sus adeptos y otros utopistas fundaron, entre 1830 y 1860, varias colonias americanas, pero todas ellas fracasaron. Hacia 1860, el utopismo parecía desacreditado y el propio término “utopía” adquirió una connotación peyorativa de sueño irrealizable. No obstante fue cultivado por adeptos de Bakunin y otros anarquistas, entre los cuales muchas veces se incluye al propio William Morris. Los grandes adversarios de todas las concepciones utópicas fueron Karl Marx, Federico Engels y seguidores, quienes refutaron las ideas de Saint-Simon, Owen, Fourier y sus discípulos (denostadas como de socialismo utópico) y las sustituyeron por el denominado socialismo científico.

## **DEL SOCIALISMO UTOPICO AL SOCIALISMO CIENTIFICO**

Como se pudo apreciar, alimentado con el pensamiento Iluminista del siglo XVIII y posteriormente en los albores del siglo XIX el

pensamiento social se nutrió de innumerables contribuciones de los llamados utopistas. El socialismo utópico<sup>4</sup> animó el debate sobre la posibilidad de imaginar y construir sociedades más justas, igualitarias, libres y habitables, que con mayor o menor repercusión, estimularon las manifestaciones revolucionarias del primer cuarto de siglo.

Ante dicho esfuerzo teórico y literario, la reacción de Marx y Engels puede considerarse como un movimiento anti-utópico en la medida que condenan las utopías en sus diversas manifestaciones como parte de una fase atrasada –y hasta reaccionaria– del pensamiento social. En el Manifiesto del Partido Comunista (1848), ellos sustentan que es comprensible el surgimiento de este tipo de socialismo en una fase en que el movimiento proletario no se encuentra completamente desarrollado. Sin embargo, con el desenvolvimiento de las fuerzas productivas y del proletariado van ganando contornos más definidos, con su concomitante expresión en la lucha de clases, esta literatura socialista utópica se ve claramente superada por la propia dinámica de los acontecimientos históricos, transformándose en una literatura anacrónica y reaccionaria. En palabras de los autores del Manifiesto:

“Las primeras tentativas del proletariado para alcanzar sus objetivos, realizados en una época de efervescencia general, de destrucción de la sociedad feudal, fracasaron necesariamente por causa del estado precario del proletariado y por la ausencia de condiciones materiales para su liberación, que son ellas mismas producto de la época burguesa. Por su contenido, la literatura revolucionaria que acompañó esos primeros movimientos del proletariado era necesariamente reaccionaria, inculcando un ascetismo universal y un grosero igualitarismo.” (Marx, K y Engels, F. 1998: 37).

El entendimiento que los padres del socialismo científico tenían del concepto utopía era, por lo tanto, datado históricamente y

---

4. También llamado por Marx y Engels -en el *Manifiesto*- como Socialismo o Comunismo crítico-utópico.



cristalizado en un pasado de tenue conciencia social de la clase operaria. Para el paradigma marxista en formación en esa época era inaceptable asimilar una concepción del cambio social que no incorporara claramente el conflicto de clase y el papel central (fundamental) del proletariado como impulsor y ejecutor de la revolución social: “En la propia sociedad dominante, los inventores de esos sistemas utópicos –Saint-Simon, Fourier, Owen, etc.- reconocen, sin lugar a dudas, el antagonismo de clases y los efectos de sus elementos desagregadores. Sin embargo, no le atribuyen al proletariado ninguna autonomía histórica o ningún movimiento político propio. Como la evolución del conflicto de clases acompaña el desarrollo de la industria, los socialistas y comunistas utópicos no encuentran tampoco las condiciones materiales para la liberación del proletariado y buscan una ciencia social, leyes sociales que creen tales condiciones (...) en lugar de las condiciones históricas de liberación, sólo condiciones fantasiosas; en lugar de la organización paulatina del proletariado hasta constituirse en clase, apenas la organización de una sociedad inventada por ellos” (Marx, K y Engels, F. 1998: 37).

En síntesis, para los autores del Manifiesto los tres utopistas eran solidarios con la clase trabajadora, pero no estaban empeñados en contribuir a su organización y movilización revolucionaria, criticaban las bases de la sociedad existente, sin embargo apelaban a todos los segmentos de la sociedad (inclusive, los privilegiados) en un esfuerzo políticamente ingenuo para promover reformas políticas de interés general. Por eso, recalcan finalmente, en la medida en que el proletariado se desarrolla y la lucha de clase gana contornos más definidos, el ideario de los pensadores utopistas se transforma en una fantasía sin ningún valor práctico y justificación teórica. De esta manera “la importancia del socialismo y del comunismo utópicos está en relación inversa al desarrollo económico” (Marx, K y Engels, F. 1998: 38).

Desde la aparición del Manifiesto y otros opúsculos basados en los cánones del materialismo, el pensamiento utópico sufrió

constantes ataques y descalificaciones por parte de los socialistas científicos, principalmente cuando estos insistían en ampliar la lógica mecánica de sus presupuestos revolucionarios. La noción de un movimiento no ajustado a los principios rígidos y las determinaciones históricas (las leyes férreas de la historia), despachaba al pensamiento utópico al campo de la inconsecuencia y el infantilismo, imagen que después consagrará Lenin en su clásico ensayo sobre el izquierdismo como enfermedad infantil del comunismo.

Posteriormente, en el texto “Del socialismo utópico al socialismo científico” escrito por Engels en 1880<sup>5</sup>, se refuerza la perspectiva del socialismo científico como la legítima expresión teórica del movimiento operario, desacreditando las otras propuestas de cambio social. En este folleto, el pensador alemán parte constatando la apropiación de los valores del Iluminismo por parte de la Burguesía. En las primeras páginas del opúsculo ya se denuncia que el advenimiento del reino de la razón no fue más que una idealización en manos de la burguesía, donde “la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa y la igualdad se redujo a la igualdad burguesa ante la ley. Comparadas con las brillantes promesas de los ilustradores, las instituciones sociales y políticas instauradas por el triunfo de la razón resultaron ser unas tristes y decepcionantes caricaturas” (Engels, F. 1980: 33).

En un contexto en el cual la burguesía se arroga el derecho de representar a las otras clases en su lucha contra las fuerzas del “ancien regime” monárquico, Engels se ocupa de depreciar en pocas palabras la obra de estos tres utopistas: “Saint-Simon, en quien la tendencia burguesa sigue afirmándose todavía, hasta cierto punto, junto a la tendencia proletaria; Fourier y Owen (...) cuyo rasgo común es el no actuar como representantes de los intereses del proletariado, que entretanto había surgido como un producto de la propia historia. Al igual que los ilustradores franceses no se proponen emancipar primeramente a una clase determinada, sino, de golpe, al conjunto de la humanidad” (Engels, F. 1980: 33-34).

---

<sup>5</sup> Este texto, que forma parte de una obra mayor (Anti-Dühring) tuvo originalmente el título “El socialismo utópico y el socialismo científico”, que después fue substituido por el título con un marcado acento evolucionista, el cual perdura hasta nuestros días.

En líneas posteriores, Engels reconoce efectivamente los esfuerzos realizados por los utopistas<sup>6</sup>, no obstante lo cual, seguidamente reitera los argumentos presentados por Marx y él mismo en el Manifiesto, es decir, la existencia de un socialismo utópico, ingenuo que surge en una fase histórica en la cual el modo capitalista de producción está poco desarrollado y su reemplazo por un pensamiento socialista científico que se sustenta en las leyes incontestadas de la historia y que tiene en el antagonismo y la lucha de clases -entre burguesía y proletariado- su máxima expresión como motor del cambio y la revolución social. Es decir, si bien Engels constata que los conceptos de los utopistas han dominado durante bastante tiempo los idearios socialistas con su apelo a la verdad absoluta, la razón y la justicia, sustenta con igual vehemencia que en el transcurso del tiempo esta doctrina se transformó en una especie de socialismo ecléctico y mediocre, una mezcolanza extraordinariamente abigarrada y opaca, a la cual es indispensable oponer una perspectiva científica, para situarla definitivamente en el terreno de la realidad.

## LAS DIVERSAS IDENTIDADES DE WILLIAM MORRIS

¿Quién era William Morris?<sup>7</sup> ¿Un socialista marxista, un utopista o un anarquista? ¿Cuáles eran sus vínculos con el movimiento comunista internacional? En la bibliografía contemporánea se encuentran diversas apropiaciones del artista y pensador inglés y de su obra. Para Löwy y Konder (2002), William Morris puede ser considerado un socialista marxista *sui generis*, en la medida

6. En tal sentido, Engels valoriza y explicita los esfuerzos teóricos y “prácticos” realizados por Saint-Simon, Owen y Fourier en torno a la realización de una sociedad más justa, libre e igualitaria: “Lo que en Saint-Simon es una amplitud genial de conceptos que les permite contener ya, en germen, casi todas las ideas no estrictamente económicas de los socialistas posteriores, en Fourier es la crítica ingeniosa auténticamente francesa, pero no por ello menos profunda, de las condiciones sociales existentes.” Ya en el caso de Owen señala que “El avance hacia el comunismo constituye el momento crucial en la obra de Owen. (...) Todos los movimientos sociales, todos los progresos reales registrados en Inglaterra en interés de la clase trabajadora, van asociados al nombre de Owen.” (Engels, F. 1980: 37-44).

7. William Morris (1834-1896) es considerado un genio multifacético por muchos. Pintor, artista plástico, diseñador, arquitecto, decorador, artesano, poeta, escritor y activista revolucionario dejó una vasta obra en todos esos ámbitos del quehacer humano.

que no solamente pertenecía o estaba incorporado en las luchas del movimiento proletario<sup>8</sup>, como también se lo retrata como un asiduo lector de la producción marxista, incluido *El Capital*. Esta tesis se sustenta en la fuerte evidencia de que luego de deflagrado el conflicto con Hyndman, -líder de la Federación Democrática y de tendencia socialdemócrata- Morris decide fundar junto con otros compañeros, la Liga Socialista, entre los cuales se encuentra Joseph Lane y Aveling, casado con Eleanor, hija de Marx. En ese período, afirman los autores “Morris estudiaba apasionadamente las teorías socialistas y leyó, en francés, diversos escritos de Marx. Tal como Marx y Engels, concebía el socialismo como un movimiento que debería conducir la sociedad al comunismo” (Löwy, M. y Konder, L. 2002: 15).

Luego publicó un artículo titulado “Como me hice un socialista” en el que declaraba su apego incondicional a la causa obrera, a la lucha de clases y a la dinámica de la transformación práctica de la sociedad: “Estaba convencido de que el camino de la revolución no sería el que proponían sus amigos anarquistas. Empezó la lectura de *El Capital*, en el mismo año que Marx murió. Todo indica que Morris asimiló exactamente lo que le interesaba del análisis científico emprendido por Marx sobre las contradicciones del modo de producción capitalista, porque precisaba de los elementos que Marx le proporcionaba para fundamentar su postura revolucionaria al integrarse al movimiento socialista” (Löwy, M. y Konder, L. 2002: 13-14).

Luego los autores sugieren un cierto distanciamiento de la ortodoxia marxista, cuando sostienen que al final “le parecía un tanto ridículo que se exigiese de él un tipo de conocimiento erudito de las teorías económicas de Marx. Su motivación personal, al largo de su trayectoria, era sobre todo ética y estética. Y, más específicamente, libertaria. Su concepción del socialismo estaba elaborada a partir de sentimientos fuertes, ideales intensamente vividos, legitimados por la cultura del anticapitalismo romántico” (Löwy, M. y Konder, L. 2002: 14).

---

8. Por ejemplo, en la mención de su activa participación en las manifestaciones del “domingo sangriento” (13/11/1887), día en el cual una muchedumbre de obreros que protestaba en la ciudad de Londres fue masacrada por las fuerzas represivas del gobierno.

Dicho espíritu anticapitalista y libertario ha sido exaltado por diversas corrientes anarquistas que sitúan a Morris como uno de sus grandes teóricos e inspiradores. No siendo un marxista ortodoxo, él levantó algunas sospechas –hasta del propio Engels que lo veneraba en sus convicciones– respecto de su cercanía a las ideas y movimientos anarquistas de la época. Para muchos de sus seguidores anarquistas, las posiciones y la visión del mundo que asumió Morris dentro de la Liga Socialista, lo colocaron en directa colisión con las tesis del marxismo vulgar. Su perspectiva respecto al trabajo como liberación creativa y acción voluntaria placentera lo aproximaba a autores como Kropotkin o Fourier.

George Woodcock, un eminente historiador del anarquismo, señala en un estudio sobre el particular: “La única obra que encontré una acogida plenamente favorable por parte de los anarquistas fue Noticias de Ninguna Parte. En este libro, Morris, cuyas ideas estaban más próximas a las de Kropotkin, describió el tipo de mundo que podría nacer si los sueños anarquistas de edificar sobre las ruinas de la autoridad una nueva sociedad armoniosamente equilibrada, tuviesen posibilidades de concretizarse” (Woodcock, G. 1971: 23).

Para los representantes de este campo, la vida política de Morris estuvo marcada por acontecimientos ligados a la historia del anarquismo, como el Congreso Anarquista Mundial realizado en 1881 o la creación en Inglaterra de la “Labour Emancipation League”, organización vinculada al movimiento anarquista. Como ya señalamos, con la escisión de la Federación Democrática, un significativo número de anarquistas –junto a Morris, Belfort Bax y Eleonor Marx– fundan la Liga Socialista. Los anarquistas reivindican que la Liga rápidamente asumió las posturas de esta corriente y, aún más, fue delegada a Morris la responsabilidad de hacerse cargo de su principal órgano de propaganda, el periódico Commonweal.

Según Woodcock, tanto para Morris como para el resto de los

anarquistas era imperioso descubrir un medio por el cual el pueblo pudiese destruir, por si mismo, las cadenas de su esclavitud. En ese sentido, para el especialista “Ningún anarquista, podría estar en desacuerdo con el ideal de Morris, de que los hombres deben actuar para el bien de sus semejantes; en efecto, uno de los dogmas fundamentales del anarquismo es el de que la libertad permite la expansión armoniosa de la natural solidaridad humana” (Woodcock, G. 1971: 461).

De hecho, su novela *Noticias de Ninguna Parte*, retrataría claramente un mundo anarquista, en el cual la sociedad no posee el menor rasgo de autoridad y no se percibe la presencia de ningún aparato de gobierno que vigile los intereses de determinada clase o que vele por la defensa de la propiedad privada. No existe por tanto un mercado de bienes y servicios sustentado en intercambio de equivalentes monetarios.<sup>9</sup> Las personas son libres de elegir su actividad y con quienes quieren vivir o agregarse, poseen libertad para expresarse y hasta la delincuencia es tratada como desvío inevitable de ciertas personalidades, jamás asumida con punición inmediata o alguna otra modalidad de represión.

En la actividad política concreta, Morris y los anarquistas estuvieron de acuerdo en imprimir a la Liga Socialista un espíritu anti-parlamentario, ocasionando la salida de marxistas y socialistas moderados en 1887. A pesar de que la historiografía anarquista reconoce las discrepancias entre Morris y militantes de este espectro político<sup>10</sup>, finalmente ellos recalcan que existieron innumerables señales de intereses y prácticas compartidas entre el pensamiento social libertario anarquista y las propuestas morrisiana. Tanto así, que atribuyen a seguidores de Marx una especie de persecución ideológica a Morris y a la Liga Socialista, con la claro objetivo de desprestigiar la propaganda y acción

---

9. Resulta ilustrativo en este sentido, aquel pasaje en que el protagonista de la novela va a “comprar” una pipa y un poco de tabaco, deparándose en la tienda que no necesitaba pagar para llevarse estos productos: “Dick me puso una mano en el hombro y al darme vuelta, me cruce con la expresión cómica de sus ojos, que alertó para no dar otra exhibición de una moralidad comercial extinta.” (Morris, W. 2002: 71).

10. De acuerdo con Woodcock existieron efectivamente divergencias entre Morris y los anarquistas, sin embargo, ellas consistieron más en incompatibilidades personales que discrepancias profundas en el campo teórico. Diferente es la apreciación que tienen Löwy y Konder, para los cuales Morris consideraba que las concepciones de los anarquistas en muchas ocasiones representaban más un obstáculo que un aporte a los esfuerzos de organización del movimiento obrero.

revolucionaria que ejercía este partido sobre la clase operaria inglesa.

Por último, están aquellos que enfatizan el carácter utopista del pensador y artista inglés. Para ellos Morris representa el nuevo espíritu utópico, que se alimentaba de los autores de la Ilustración que fue capaz de fundir junto a la matriz romántica del Iluminismo, el cientificismo ochocentista, en un pensamiento renovado y a la vez consistente con los ideales utopistas de su tiempo. Por ejemplo, para Abensour (1990), él fue en muchos pasajes de su obra, la negación del marxismo en vigencia, que intentó rescatar en los escritos de Marx algo de lo cual el propio Marx renegaba, su espíritu utópico. Es decir, siguió a Marx por sus defectos y no por sus cualidades de pensador materialista y cientificista. En ese contexto, su aproximación con los anarquistas se debería más al hecho de compartir el vigor utópico y emancipatorio como destino de la humanidad que con relación a un programa concreto para la toma del poder.

La utopía de Morris, no era la descripción de un mecanismo que prefiguraba un fatalismo histórico dictado por las fuerzas productivas o por designios supra-humanos.<sup>11</sup> Ella rehabilitaba el acto de desear, más allá de las formalidades teóricas del materialismo. Apostando en la viabilidad de los proyectos impulsados por la subjetividad humana y no necesariamente por las “condiciones objetivas” que proporcionan las leyes de la historia, Morris se siente más guiado por la emoción, por el deseo, por su creencia en la dinámica del proletariado y en sus desdoblamientos revolucionarios. Abensour se refiere a este fenómeno en los siguientes términos: “Así, observamos que la

---

11. Una expresión eminente de esta perspectiva materialista histórica son las tesis “Catastrofistas” o de la inevitabilidad del socialismo formuladas posteriormente por ilustres marxistas como Rosa Luxemburgo. Al defender en su ensayo *Reforma o Revolución* (1999) las conclusiones de Marx acerca del agravamiento de las contradicciones del capitalismo y la inevitabilidad de la revolución socialista, Rosa Luxemburgo destacó el carácter de clase del Estado burgués, combatió las ideas sobre la transformación pacífica del capitalismo al socialismo, en un notable enfrentamiento intelectual con la teoría “revisionista” de Eduard Bernstein.

Utopía ya no tiene la función de convencer o de hacer comprender el valor de un modelo o de una solución para la cuestión social, esta tiene como tarea poner en marcha el deseo de las masas, hacer ver, o mejor, hacer desear. La utopía se transforma en una mayéutica pasional.” (Abensour, M. 1990: 120).

En resumen, el proyecto utópico de Morris se nutre tanto de elementos del pensamiento marxista como de las corrientes anarquistas en tanto proyecto de transformación social radical, privilegiando el papel de los individuos en la construcción de ese cambio, rescatando sobre todo la visión de un hombre con vocación para ser feliz, con un deseo irrefrenable de lograr la plena libertad y la emancipación del conjunto de la humanidad.

Pero a este perfil de marxista, anarquista o utopista romántico, se le debe sumar los aportes pioneros que realiza William Morris en torno a lo que posteriormente se ha denominado como socialismo ecológico, ecología socialista o ecosocialismo.<sup>12</sup> Tanto en su praxis política –en la Federación Socialdemócrata y en la Liga Socialista– como en sus escritos, Morris incorporó con vehemencia la dimensión ecológica. Sin embargo, su aproximación estética a la naturaleza, le induce a pensar ésta ya no sólo como naturaleza salvaje inmaculada (ecología profunda) sino como una naturaleza que incorpora la intervención humana, una naturaleza como jardín. Estimulado por las lecturas de Fourier se transformó en un ferviente crítico de la civilización industrial y de las mercancías (inspirado en el concepto de fetichismo en Marx), del uso excesivo de las máquinas (aunque no contrario del todo a éstas), de la alienación y la división del trabajo, todo lo cual lo lleva a pensar en una sociedad más justa, habitable y donde las personas disfruten de una auténtica alegría de vivir. El proyecto de

---

12. Según la definición elaborada por James O’ Connor “Socialismo ecológico significa, en general, una sociedad ecológicamente racional y sensible basada en el control democrático de los medios y objetos de producción, información y demás, y caracterizada por un alto grado de igualdad socioeconómica, paz y justicia social, donde la tierra y el trabajo han perdido su carácter de mercancía y el valor de cambio se subsume en el valor de uso. ‘Ecología socialista’, significa (también de modo amplio) una ciencia ecológica y una práctica sociopolítica dialécticas que logran fusionar lo local y lo central, lo espontáneo y lo planeado, y así sucesivamente; en otras palabras, las premisas del anarquismo y socialismo tradicionales.” (O’Connor, J. 2001: 313). A esta definición Michael Löwy agrega la existencia de una propiedad colectiva de los medios de producción, planificación democrática y una nueva estructura tecnológica de las fuerzas productivas. (Löwy, M. 2008).



Morris se encuentra fuertemente marcado por su visión estética y por la creatividad individual que deben orientarse hacia el embellecimiento del cotidiano. Armonizar la ciudad y el campo es una preocupación constante en su acción y en sus escritos y anhelaba transformar la Inglaterra fabril y contaminada, en un bello “jardín”, preconizando restringir la industrialización salvaje experimentada por su país en esa época.

### NEWSFROMNOWHERE<sup>13</sup>

En muchas reseñas críticas de la novela de William Morris *Noticias de Ninguna Parte*,<sup>14</sup> se consigna el hecho de que no es posible leer esta obra sólo a partir de un criterio de calidad literaria,<sup>15</sup> como así tampoco se puede considerar su carácter de panfleto o programa revolucionario.<sup>16</sup> Esta novela se debe abordar más bien como la manifestación de una época en que el advenimiento del socialismo se vislumbraba como un sueño posible de ser alcanzado, como una utopía emancipatoria del conjunto de la humanidad de las cadenas de la opresión y la miseria en que se encontraba la mayoría de los hombres (y mujeres). En el caso de Morris, a dichos anhelos de justicia social y libertad se suma su deseo de imaginar un futuro armónico entre naturaleza y sociedad, lejos de la actividad predatoria que sustenta al productivismo capitalista y de la destrucción del ambiente.

Por lo mismo, *Noticias de Ninguna Parte* puede ser considerada

13. Título original en inglés: “News from Nowhere or an epoch of rest”. En el presente trabajo utilizaremos la edición brasileña *Notícias de Lugar Nenhum: ou uma época de tranqüilidade*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

14. En adelante, todas las citas son extraídas (y traducidas) de la versión en portugués del libro de Morris, consignado en la bibliografía.

15. En una reseña publicada en *O Estado de São Paulo*, Haroldo Ceravolo Sereza escribió sobre el libro: “Existen dos riesgos en la lectura de *Noticias de Ninguna Parte*: el de encararlo como puro manifiesto político o de verlo apenas como literatura. Las dos formas llevarían a conclusiones peligrosas, porque se encaminarían a juzgarlo como un libro ingenuo, inútil, descartable. Tal vez sea mejor leerlo como documento de una época y de sus sueños, sin preocuparse con sus flaquezas y sin o colocarlo en un estante específico.” (*O Estado de São Paulo*, 20/07/02).

16. En palabras de Lowy y Konder (2002: 17) “se trata de una obra literaria y no de un sistema utópico cerrado, de un discurso programático’ o de una previsión ‘científica’ del futuro.”

sin duda un precursor del pensamiento ecosocialista, aquella doctrina surgida a fines del siglo pasado y que integra aspectos del socialismo y del ecologismo.<sup>17</sup>

El romance utópico de Morris es un contrapunto de la novela de Edgard Bellemey Reviendo el futuro de 1888, en la cual éste exalta los principios de la industrialización, la mecanización y la centralización muy en boga en ese período histórico. Al contrario, para Morris ellos representan anti-valores, en oposición al verdadero espíritu socialista y libertario que lo animaban a él y a sus camaradas de la Liga Socialista.<sup>18</sup> En la utopía cockney<sup>19</sup> de Bellamy, se llevan al extremo las tendencias mencionadas (industrialización y centralización) al tiempo que los ciudadanos se parecen más a soldados orientados para la producción industrial masiva o seres autómatas al estilo de Un Mundo Feliz (Huxley), que a individuos integrales y emancipados dispuestos a aportar su espíritu creativo y libertario en la formación de una sociedad más justa, igualitaria, democrática y habitable. En ese sentido, Morris está convencido que las utopías de reconstrucción a la manera de Bellamy no sirven para reorganizar o redireccionar las tendencias industrializadoras que cada vez se acentuaban más en la Inglaterra victoriana de la segunda mitad del siglo XIX. Contrariamente, Noticias de Ninguna Parte nos transporta desde el inicio hacia un mundo opuesto a la experiencia cotidiana del autor, que “vive” en una ciudad de Londres contaminada e insalubre, aquejada por innumerables miserias humanas y enfermedades sociales.

La novela comienza con el relato de un miembro de la Liga Socialista que retorna a su casa después de una acalorada discusión sobre el advenimiento de una revolución socialista. Durante todo el transcurso de regreso hasta su casa, las reflexiones de este

---

17. Algunos partidarios del ecosocialismo consideran el año 2001 como su fecha de bautismo. Específicamente, en Vincennes, cerca de París, durante septiembre de 2001, se realizó un taller sobre ecología y socialismo en el cual Joel Kovel y Michael Löwy hablaron y redactaron un ‘Manifiesto Ecosocialista’, el que ha sido ampliamente divulgado entre los seguidores de esta doctrina.

18. La Liga Socialista de la cual William Morris es uno de sus fundadores, resulta de una escisión de la Federación Socialdemócrata, luego de una larga e irreversible diferencia ideológica y programática con su principal líder.

19. En el vocabulario de Morris la palabra *cockney* significa todo aquello que puede ser feo, perjudicial y negativo para la sociedad.

personaje son inundadas por una sensación de hastío respecto a lo que observa a su alrededor y martilladas por una idea fija, vivir en una sociedad socialista: “Si al menos la pudiera ver...Ah, si sólo pudiera verla.” (Morris, W. 2002: 24).

En ese estado de excitación, nuestro personaje se duerme, despertando al otro día con una sensación extraña. El narrador se encuentra ahora en una casa de huéspedes y al salir de su habitación se depara con una realidad muy diferente a aquella que viviera en la víspera. En efecto, ahora estamos dos siglos adelante en el tiempo, en la Inglaterra de 2102, un país, una ciudad y una nueva sociedad que son el producto de la Gran Revolución acaecida en el siglo XIX. Ahora se encuentra en un país socialista que comienza a desplegarse ante sus ojos con todo su radiante esplendor y su mística avasalladora, muy diferente del escenario hostil y contaminado que representaba la ciudad de Londres a mediados del siglo XIX.

En este nuevo contexto, casi todo se presenta como bello y amable. Los hombres y la naturaleza se muestran en un estado de armonía mutua, todo parece encontrarse limpio y purificado: las personas, los ríos (Támesis), los edificios, las calles, los jardines, etc. Es así que cuando el protagonista, Guest William, decide dar su acostumbrado paseo matinal por el Támesis, se depara con un hombre desconocido que se ofrece gentilmente para llevarlo: “Él me saluda y me desea un buen día, como si estuviera esperándome.” En ese momento, Guest observa el agua del río y no puede dejar de sorprenderse con su transparencia, ante lo cual exclama: “Cómo el agua está clara hoy”, recibiendo por comentario del barquero un escueto “¿Si? No había notado, ella siempre es más sucia durante la marea alta.”

Luego de su paseo matinal, con el barquero llevándolo de nuevo a tierra, nuestro protagonista pretende pagar por el servicio, a lo que su interlocutor, Dick, responde perturbado “¿Cuánto?”, soltando después “una risa sonora y alegre, como si hallase graciosa la

idea de que le pagaran por su trabajo” (Morris, 2002: p 34). Este breve dialogo plantea ya al inicio de la novela un tema que ira a cruzar la narrativa hasta el final: la presencia de un mundo agradable, sin contaminación, de ríos con aguas cristalinas y puras (y con salmones), de cielo diáfano, de personas amables, sin la existencia de dinero y de un mercado de bienes y servicios. En pocas palabras, un mundo mucho más habitable que aquella civilización industrial y comercial desde la cual “proviene” el protagonista.

Seguidamente, Noticias de Ninguna parte emprende el relato de la travesía que realiza Guest y el barquero Dick por el Río Támesis (río arriba hacia el Alto Támesis), en el cual el primero se encuentra y debate con diversos interlocutores en largas e ilustrativas conversaciones sobre diversos aspectos de la vida en la Inglaterra de 2102. En este viaje a lo largo del río, el relato será amenizado por innumerables observaciones sobre la vida en esa Inglaterra del siglo XXII: ellas van desde anotaciones estéticas sobre el tipo de ropa que usaban los habitantes<sup>20</sup>, hasta el papel desempeñado por las mujeres en esta nueva sociedad. Si bien ellas parecen felices en realizar lo que les place, el autor atribuye a las mujeres un conjunto de actividades de carácter doméstico, las que éstas realizarían en total y auténtica felicidad. En este sentido, compartimos la apreciación de algunos autores respecto a que la posición de Morris sobre el rol de hombres y mujeres en la sociedad comunista es un ámbito en que las ideas del autor demuestran ser más atrasadas que las sostenidas entre las partidarias del movimiento feminista y libertario de su misma época.<sup>21</sup>

Pero sin lugar a dudas el lugar que ocupa Morris como un autor pionero del ecologismo socialista se extrae de aquellos pasajes en

---

20. En este punto, resulta clara su nostalgia por la estética pre-rafaelita (Renacimiento) cuando menciona que las ropas son fabricadas en las propias casas, de acuerdo a la usanza de la época medieval.

21. Por ejemplo, cuando Guest inquiriere sobre el papel de las mujeres en esa sociedad, sirviendo a los hombres con absoluta naturalidad, la respuesta de Hammonnd -su viejo y sabio anfitrión-, es bastante clarificadora: “Talvez usted piense que cuidar de la casa sea una ocupación sin la menor importancia, poco respetable. Creo que esa era la opinión de las mujeres avanzadas del siglo XIX. (...) Escuche mi amigo, no sabe que para una mujer es un gran placer cuidar de la casa, y hacerlo de la forma que todos en la casa se sientan felices y agradecidos a ella?” (Morris, W. 2002: 100-101).

que Guest reflexiona sobre la ciudad de Londres y su entorno. Del mismo modo como Morris intentó construir en su vida real, en el romance él se imagina las ciudades sin fábricas, sin chimeneas humeantes y ríos contaminados por los desechos o residuos industriales. En su paseo por el Támesis, el protagonista se depara con muchas ciudades de pequeño porte, rodeadas por florestas y jardines, con una rica fauna. En comparación, la ciudad de Londres de fines del siglo XIX es evocada como una enorme trama urbana, llena de barrios operarios y cordones de miserables chozas en los cuales se exprimían sus habitantes. En palabras de su interlocutor Hammond: “Hubo una época en que se podía andar a caballo una hora y media sin salir de Londres, donde la mayor parte de ese espacio era formado por ‘conventillos’, o sea, locales de tortura de hombres y mujeres inocentes, o peor, caldos de cultivo para la creación de hombres y mujeres en degradación, en que esas condiciones de vida tortuosa les parecía un asunto natural y común” (Morris, W. 2002: 109).

En otro diálogo, Guest lo interroga con relación a otras ciudades del país, especialmente las que poseían distritos industriales de importancia (Manchester, Liverpool, Birmingham, Newcastle, Colebrookdale). “Como sabemos –responde Hammond– aquellos lugares grandes y sucios que un día fueron los centros industriales desaparecieron, así como el desierto de cemento y ladrillos que un día fue Londres; pero como eran apenas centros industriales y no servían a otro propósito que fuera el juego del mercado, dejaron menos señales de su existencia que Londres. Los grandes cambios en la forma de usar la fuerza mecánica facilitaron su desaparecimiento y ellas se extinguirían de una forma o de otra. (...) Cuanto al resto, todo el carbón o mineral del que necesitamos es extraído y enviado para donde es necesario con el mínimo de suciedad, confusión y perturbación de la vida de las personas” (Morris, W. 2002: 112-113).

Después de tres intensos días de navegación río arriba, Guest no deja de asombrarse ante la belleza paisajística que se presenta

ante sus ojos: “Note una cosa en medio a la belleza tranquila de los campos, había árboles plantados por toda parte, generalmente frutales, y no ahorraba espacio para un bello árbol y (...) los campos por todos lados eran tratados como un jardín creado para el placer y para la subsistencia de todos, como me había explicado el viejo Hammond” (Morris, W. 2002: 282).

Al final del viaje, el protagonista nuevamente establece una comparación entre el cuidado que se le brinda a la naturaleza (particularmente a los ríos) en esa Inglaterra post-revolucionaria y el país del cual proviene: el interés de los burócratas, ligado a las presiones de los barones asaltantes y las empresas ferroviarias transformaron las potenciales vías navegables en depósitos de basura intransitables durante el siglo XIX. Ahora las márgenes del río cristalino estaban pobladas de enormes bosques, en una descripción con tonos paradisíacos, de “olmos enormes e imponentes mezclados con castaños y una gran masa de juncos susurrantes junto a los sauces majestuosos que se curvaban sobre el agua...” (Morris, W. 2002: 294).

Sintetizando, en su despedida de este país imaginario del siglo XXII, el retorno a la naturaleza preconizado por el autor representa una recuperación de la simplicidad, de los afectos espontáneos, de la solidaridad y la fraternidad; es una reinención de la armonía y el equilibrio entre el hombre y la naturaleza. En esta Inglaterra surgida como “visión”<sup>22</sup> desaparecen los distritos industriales, la maquinaria y la gran industria no arruinan los paisajes y no alienan a los seres humanos. Las aldeas, antes meros anexos de las industrias, fueron rehabilitadas y la supresión de las diferencias entre la ciudad y el campo permitió el renacimiento de una convivencia armoniosa e integrada con la naturaleza, reafirmada cotidianamente por prácticas simples en donde los individuos disfrutaban de la vida en un ambiente de fraternidad y cooperación, en el cual su dignidad no se encuentra vinculada al apego y obediencia ciega a las normas y si en el desarrollo de sus capacidades creativas y liberadoras.<sup>23</sup>

---

22. Como dice Guest al final de Noticias de Ninguna Parte: “Si otros pudiesen ver lo que yo vi, entonces talvez aquello que vi pueda ser considerado una visión, y no un sueño.” (Morris, W. 2002: 312).

23. Es interesante observar que a diferencia de los anhelos emancipatorios de los utopistas del siglo XIX, algunos de los grandes nombres de la narrativa inglesa del siglo XX, Aldous Huxley

En tal sentido, William Morris puede ser considerado, quizás, el principal pensador y artífice de una corriente ecológica dentro de la tradición marxista, que viene a sumar la dimensión ambiental a un proyecto emancipatorio global de la sociedad, rechazando el carácter productivista, predador y explotador del capitalismo. Sin embargo, en la obra también encontramos un permanente apelo a un orden y una estética medieval, que podría considerarse una traición a los supuestos evolucionistas (desarrollo de las fuerzas productivas) de ese mismo pensamiento marxista del cual era tributario. Podemos considerar que su referencia de retorno al pasado, más que un pensamiento retrogrado representa una recusa del autor a aceptar la noción de un evolucionismo tecnológico visto como una fatalidad de la propia dinámica histórica. Siendo un lector asiduo de Marx, no es un discípulo incondicional, pues Morris nunca dejó de valorizar y defender el trabajo manual y/o artesanal como fundamento del arte popular.

Se ha escrito también que William Morris es un romántico y un iluso, por lo cual un analista objetivo y pragmático de la realidad podría desconsiderar su propuesta visionaria de plano. Efectivamente las ideas de Morris son románticas, pero una rápida lectura sobre el futuro del planeta nos llevará a la conclusión de que es necesario y urgente repensar la idea de progreso/desarrollo basado preferentemente en el crecimiento económico.<sup>24</sup> Es decir, la idea del decrecimiento puede ser considerada una utopía, una fantasía de mentes soñadoras, el refugio de una esperanza melancólica, una suerte de filosofía ingenua y retrógrada, pero si observamos la cantidad de indicios de destrucción del planeta, podemos rápidamente llegar a otra conclusión: actualmente la

---

(Un mundo feliz), George Orwell (Rebelión en la Granja y 1984) o Anthony Burgess (La Naranja Mecánica) emprendieron la tarea de imaginar un mundo burocrático, opresivo y asfixiante (distopía), indudablemente influidos por vivenciar el colapso del liberalismo y el surgimiento de regímenes totalitarios.

24. En el último tiempo surgió un debate que ha ido ganando espacio en medios académicos y en la sociedad civil, sobre la urgente necesidad de reemplazar el patrón de crecimiento actualmente vigente por un modelo de “decrecimiento” sustentable. (Leff, E. 2009 y 2008; Martínez Alier, J. 2009; Taibo, C. 2009; Fernández Buey, F. 2008).

alternativa por el decrecimiento no resulta tan descabellada y la discusión sobre el poder y la desigual distribución del uso de los recursos naturales deberá formar con certeza parte imprescindible de cualquier agenda que pretenda discutir el futuro de la humanidad.

Aunque la propia definición etimológica de la palabra Utopía signifique un no-lugar o un lugar que nunca existirá, ella también puede ser traducida como un buen lugar (eu topos), como la búsqueda de un mundo más igualitario, justo, amable y sustentable. Constituye un proyecto legítimo y realista en el que debemos perseverar. Como nos dice Jacoby Russell, la utopía es necesaria para revivir la imaginación política de la sociedad, hoy dormida, y tener esperanza en un futuro mejor (Russell, 2007). Es precisamente el vehemente alegato de Morris en pos de un lugar más habitable, lo que le confiere a su mensaje plena vigencia en los días de hoy. Su vida y su obra nos convocan a renovar y alimentar cotidianamente la idea de que es posible construir un mundo más humano y solidario, un mejor destino para nosotros y para las generaciones futuras.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Abensour, M. (1990): *O novo espírito utópico*, Editora Unicamp, São Paulo.

Engels, F. (1980): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Editorial Progreso, Moscú.

Fernández Buey, F. (2008): “¿Es el decrecimiento una utopía realizable?” en *Revista Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, n. 100, Madrid.

Fernández Buey, F. (2007): *Utopías e ilusiones naturales*, Editorial El Viejo Topo, Barcelona.

Fernández Buey, F. (2003): “Gramsci y la utopía socialista” en el sitio Gramsci e o Brasil, [http://www.acesa.com/gramsci/texto\\_impresao.php?id=279](http://www.acesa.com/gramsci/texto_impresao.php?id=279)

Galeano, E. (1993): *Las palabras andantes*, Siglo Veintiuno Editores, México.

Konder, L. (1998): “Marx, Engels e a utopia” en *O Manifesto Comunista 150 anos depois*, Daniel Aarão Reis Filho (organizador, Contraponto) Editora Fundação Perseu Abramo, São Paulo.

Leff, E. (2009): “Hacia una racionalidad ambiental” en el sitio Tierramérica, <http://www.tierramerica.info/nota.php?lang=esp&idnews=3162&olt=404>

Leff, E. (2008): *Decrecimiento o desconstrucción de la economía* en el sitio Tierramérica, <http://www.tierramerica.info/nota.php?lang=esp&idnews=3028>



&olt=384

Löwy, M. (2008): Ecosocialismo e planeamento democrático em sitio Vírus/esquerda.net, <http://www.esquerda.net/virus/media/v1ecosocialismo.pdf>

Löwy, M. y Konder, L. (2002): “O socialismo libertário de William Morris” en W. Morris, Notícias de Lugar Nenhum: ou uma época de tranqüilidade. Um romance utópico, Editora Fundação Perseu Abramo, São Paulo.

Luxemburgo, R. (1999): Reforma ou Revolução, Editora Expressão Popular, São Paulo.

Martínez Alier, J. (2009): “Decrecimiento sostenible” en Diario Las Provincias, <http://www.lasprovincias.es/valencia/20090208/euros/decrecimiento-sostenible-20090208.html>

Martínez Alier, J. (1995): De la economía ecológica al ecologismo popular, Nordam-Comunidad, Montevideo.

Marx, K. y Engels, F. (1998): O Manifesto Comunista 150 anos depois, Daniel Aarão Reis Filho (organizador), Contraponto, Rio de Janeiro; Editora Fundação Perseu Abramo, São Paulo .

Moro, T. (1996): Utopia, Livraria Martins Fontes Editora, São Paulo.

Morris, W. (2002): Notícias de Lugar Nenhum: ou uma época de tranqüilidade. Um romance utópico, tradução Paulo Cezar Castanheira, Editora Fundação Perseu Abramo, São Paulo.

O’ Connor, J. (2001): Causas Naturales. Ensayos de marxismo ecológico, Siglo Veintiuno Editores, México.

Russell, J. (2007): Imagem imperfeita. Pensamento utópico para uma época anti-utópica, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Sereza, H. C. (2002): “Sonhos organizados de um comunista inglês”, en O Estado de São Paulo, 20/07/02.

Taibo, C. (2009): “En defensa del decrecimiento” en Portal América Latina en movimiento, <http://www.alainet.org/active/29535>

Woodcock G. (1971): O Anarquismo, Editorial Meridiano, Lisboa.

# ECOLOGÍA LIBERTAD Y SOCIA- LISMO

Por Javier Rodríguez \*

## MURRAY BOOKCHIN - ANARQUISMO - ECOLOGISMO SOCIALISMO ANTIAUTORITARIO

El siguiente artículo pretende esbozar algunos apuntes sobre el pensamiento de Murray Bookchin. Dentro de los parámetros de las diversas corrientes del pensamiento socialista no es común encontrar reflexiones que busquen articular las ideas de emancipación social con críticas al industrialismo y nociones a favor de la ecología y la preservación del medio ambiente. Inicialmente lanzado a la militancia sindical, Murray Bookchin desarrollará lentamente su campo de reflexión dentro del marco de las ideas anarquistas, y con el correr del tiempo plasmará su propia corriente de pensamiento centrada principalmente en el ecologismo, aunque con claras diferencias y oposición a los movimientos verdes y ecologistas clásicos. Su idea central será la articulación de un pensamiento que vincule Socialismo, Antiautoritarismo y las posibilidades de desarrollo de tecnologías no industriales y no contaminantes en armonía con nuestro medio ambiente.

\*

Estudiante de la carrera de Ciencias Políticas de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Bibliotecario de la Federación Libertaria Argentina (F.L.A) y miembro del Consejo Editor de "El Libertario". Miembro fundador de la revista (de)Construir.

## BREVERESENA BIOGRÁFICA

Nacido en Nueva York en 1921, Murray Bookchin se desempeñó como obrero metalúrgico y como tal, desde muy joven se involucró con la actividad sindical. Inicialmente tuvo acercamiento a las juventudes comunistas, aunque dos hechos de aquellos años influenciaron enormemente en el desarrollo de sus ideas: por un lado, la guerra civil española, cuestión a la que se vinculó a través de comités de apoyo; por otro lado, el pacto entre Stalin y Hitler de 1939. Las críticas a este hecho, al centralismo del Partido Comunista y a las políticas del Kominterma<sup>1</sup> le valieron acusaciones de trotskista que determinaron su expulsión del movimiento comunista.

Durante los ´40, se mantuvo cercano al movimiento trotskista norteamericano, participando de la organización de varios sindicatos y militando en la CIO (Congress of Industrial Organizations), aunque a mediados de la década, y desarrollando su actividad laboral dentro de la industria automotriz, se irá acercando progresivamente al anarquismo a través de su vinculación a la UAW (United Auto Workers). La huelga general en la General Motors en 1948 lo llevó a replantearse por primera vez las formas de organización gremial de la clase obrera, el rol que ésta se suponía debía ocupar en el desarrollo hacia el socialismo, y el papel de las organizaciones sindicales y partidarias dentro del mismo.

En esta época comienza a escribir críticamente sobre el rol dirigencial de los partidos y las estructuras burocráticas, como así también aparecen sus primeras inquietudes respecto de la ecología, el uso abusivo de los recursos naturales y el desarrollo tecnológico industrial.

Identificado definitivamente como Socialista Libertario, editará su primer libro en Alemania “The Problems of Chemical in food” (Los problemas de los químicos en las comidas), y sus ideas comenzarán a ser discutidas en varios países europeos. Su primer libro norteamericano al respecto recién será editado en 1962 “Our synthetic environment” (Nuestro medio ambiente sintético), y a partir de aquí comenzará un proceso de profundización de

sus ideas. Volcado directamente a la cuestión ecologista, su crítica hacia el marxismo irá siendo cada vez más virulenta, y sus ideas inicialmente identificadas con el anarquismo irán siendo abandonadas progresivamente debido a debates con posiciones más cerradas y dogmáticas dentro del movimiento, hasta definirse finalmente como Socialista en un sentido más amplio que el de estrictamente una ideología.

Apartir de los ´60 estuvo profundamente vinculado con los diversos movimientos contraculturales y de minorías que se desarrollaron durante esa década y la de los ´70. Volcado abiertamente hacia una militancia orientada al activismo ecologista, se convertirá en los ´80 en investigador social y docente universitario. Publicó más de 30 libros y un sinnúmero de artículos en numerosas revistas. Durante los ´80 y los ´90 se orientó más a su actividad docente, a dar conferencias y a publicar libros, ya que su salud se deterioró notablemente. Falleció el 30 de julio de 2006 de un infarto en su casa a los 85 años.

## **ALGUNAS PARTICULARIDADES DEL MOVIMIENTO ANARQUISTA NORTEAMERICANO**

Las tensiones en la 1º Internacional entre los sectores centralistas (vinculados a Marx y Engels) y los federalistas (cercaos a Bakunin) terminaron con la expulsión de estos últimos en 1872. Sin embargo, éstos se reunieron en congreso ese mismo año en Saint-Imier (Suiza) y lanzaron la Internacional Antiautoritaria, la cual agrupó a las secciones obreras de Italia, España, Bélgica, Francia, Suiza y Estados Unidos. La 1º Internacional se disolvió en 1876 mientras que la Internacional Antiautoritaria dejó de reunirse en 1877. Sin embargo, las diversas secciones continuaron su labor gremial en sus respectivos países.

La sección antiautoritaria norteamericana tuvo un notable rol en el desarrollo del movimiento obrero debido a su gran cantidad de integrantes (mayormente inmigrantes europeos) y

a su combatividad. Las prácticas de acción directa derivaron en notables huelgas revolucionarias, tomas de fábricas, y atentados a empresarios y funcionarios estatales. Sólo como ejemplo, podemos citar la movilización popular que culminó con la represión policial de Hymarket que determinó el asesinato de los Mártires de Chicago y que fueron la base para la posterior declaración del 1º de Mayo como Día Internacional de lucha del Movimiento Obrero, o el conflicto que culminó en la muerte de 146 obreras textiles de la fábrica Cotton de New York, y que hoy en día es conmemorada como el Día Internacional de la Mujer. Estas prácticas de acción directa y propaganda por el hecho también se acompañaban de un proceso permanente de apertura de locales culturales, librerías y ateneos populares.

Sin embargo, dentro del movimiento anarquista internacional existían numerosas tensiones y discusiones respecto a las formas de lucha y los medios para llevarla a cabo. Con la intención de saldar algunas de estas cuestiones, se realizará en 1907 en Amsterdam un Congreso Internacional del Anarquismo. Sin embargo, en este congreso se plasmaron discusiones que excedieron ampliamente a la cuestión obrera y que abrieron horizontes de debate dentro del movimiento anarquista que luego se extendieron a otras corrientes: feminismo, género, pedagogía, educación racional, higiene, sexualidad y amor libre, entre otras. La presencia de Emma Goldman y otros norteamericanos será esencial en ese sentido, y tras el cierre del congreso, el movimiento anarquista estadounidense incluirá en sus debates muchas de estas cuestiones, desarrollando un camino autónomo no estrictamente vinculado al movimiento obrero, buscando aportar en desarrollo cultural y social, a diferencia de gran parte del movimiento anarquista internacional.

Murray Bookchin formó parte de una generación de intelectuales y militantes anarquistas herederos de estos pensamientos, y que se desarrolló en Estados Unidos desde los '60 en adelante, como Noam Chomsky, Howard Zinn, o Hakim Bey, entre otros.

## EL PENSAMIENTO DE BOOKCHIN

La propuesta de Murray Bookchin no es una idea final o acabada, sino que se trató de un proceso de desarrollo de conceptos a lo largo de su vasta vida militante. Hay, sin embargo, algunas ideas que podríamos definir como puntos fuertes o centrales.

Clasismo, sindicalismo y la cuestión obrera

Murray Bookchin es un severo crítico de concebir la acción del gremialismo obrero como un determinismo histórico en relación a la revolución social, como así también de la forma organizativa vanguardista que muchas corrientes y tendencias del socialismo buscan asignarle: “Cualquiera sea la promesa del proletariado como clase hegemónica, como pudo haber sido durante el último siglo y la primera parte del actual, el sindicalismo proletario está históricamente agotado en todas sus formas. Todas las teorías, programas y movimientos que asignaron un rol revolucionario a la clase trabajadora yacen sepultados bajo las frías brasas de la Revolución Española de 1936-39, la más valiente y removedora, y también último surgimiento histórico del radicalismo proletario tradicional”<sup>2</sup>.

Bookchin comprende que los análisis de Marx respecto de pensar al obrero industrial en un rol central en relación a la emancipación de la humanidad se corresponden, también, al contexto de desarrollo del Capitalismo en el siglo XIX. Bookchin observa los avances tecnológicos en torno al post fordismo, a la automatización de procesos y al desarrollo cibernético (en particular desde el fin de la segunda guerra mundial), y piensa que se precisan de nuevas formas de organización gremial que puedan oponer una resistencia efectiva a esta nueva etapa del Capital: “Contrariamente a la expectativa sindicalista y marxista, el proletariado va declinando históricamente junto con el sistema de fábrica y con la tecnología tradicional que le dieron origen como clase”<sup>3</sup>.

Sin embargo, a riesgo de hacer una lectura veloz y caracterizarlo como postmoderno o no clasista, muy por el contrario Bookchin rescata el papel y la necesidad del gremialismo proletario. Sin

embargo, este gremialismo, por buscar un horizonte revolucionario y que sea diferente al orden burgués, debe buscar otras formas de organización, horizontales y con participación directa que busquen evitar al máximo la delegación, los liderazgos y los vanguardismos. Este sindicalismo debe romper con dinámicas burocráticas, alienantes y de concentración de Poder: “La fábrica no ha servido precisamente para disciplinar, unir y organizar al proletariado capacitándolo para el cambio revolucionario, sino para esclavizarlo en los hábitos de la subordinación, la obediencia y la penosa robotización descerebrada”<sup>4</sup>. Entendido en esta clave, el sindicalismo debe buscar comprenderse dentro de un todo, que es el Pueblo, en donde no sólo hay obreros, sino también otros oprimidos y oprimidas debido a tensiones propias del desarrollo de la sociedad capitalista urbana e industrial<sup>5</sup>. Por ello, si bien la acción sindical es necesaria para velar por sus intereses, ésta debe buscar trascender el taller o la fábrica, y vincularse a otras luchas y conflictos presentes en las sociedades contemporáneas: “Cada vez me convenzo más de que deberíamos volver a la palabra pueblo: una gran y creciente mezcla de individuos que se sienten oprimidos y dominados, no sólo explotados, en todos los ámbitos de la vida: en el ámbito familiar, generacional, cultural, sexual, étnico y moral, aparte del económico”<sup>6</sup>.

Bookchin critica al sindicalismo vanguardista que busca reproducir esquemas de revoluciones pasadas, los cuales se realizaron en contextos diferentes, con otros niveles de desarrollo del Capitalismo, y que inevitablemente subordinan su accionar a los intereses políticos de partidos y organizaciones externas: “¿Hasta cuando habrá que recordar a los doctrinarios marxistas que la historia de la lucha de clases es la historia de una enfermedad, de las heridas abiertas por la famosa “cuestión social”, por el desarrollo unilateral del hombre, en su intento de dominar a la naturaleza por medio del dominio del prójimo? Si el subproducto de esta enfermedad ha sido el desarrollo tecnológico, sus productos principales han sido la represión, un terrible derramamiento de sangre y una distorsión feroz de la

psique humana”<sup>7</sup>. En consonancia con el pensamiento anarquista clásico, Bookchin observa que un proceso revolucionario que se oriente hacia la superación del Capitalismo y que contenga la acción de los obreros no puede pensarse como un proyecto que siga sosteniendo la misma situación en las relaciones sociales de producción, esto es, un obrero debería dejar de ser obrero asalariado y alienado: “El obrero no se convierte en revolucionario acentuando su condición de obrero, sino despojándose de ella”<sup>8</sup>.

Modernidad, industrialismo y contaminación

Basándose en la oposición a las formas de opresión que surgen como fruto de las relaciones sociales de producción capitalista que se asientan, principalmente, en el desarrollo de tecnologías industriales, podemos encontrar una visión crítica del proceso de la Modernidad coincidente con ciertas posiciones del pensamiento de la Escuela de Frankfurt<sup>9</sup>. Observa Bookchin que tanto las diversas corrientes del pensamiento socialista como el capitalismo tienen una matriz en común relacionada directamente con el contexto de la Modernidad. Esto se refiere al desarrollo de un proyecto de dominación de la humanidad por sobre la naturaleza, domesticándola, explotándola, sirviéndose de ella como si de una mercancía o cosa se tratase. En este sentido, ambas corrientes de pensamiento (socialista y liberal-burguesa) mantienen como perspectiva la noción de desarrollo industrial a través de la depredación de la naturaleza y la explotación de los recursos naturales en pos del avance civilizatorio: “Lo que es más preocupante dentro de este punto son los socialismos en si, con sus preocupantes atributos burgueses extrañamente adquiridos, un desarrollo principalmente revelado por la visión marxista de llegar a la emancipación humana a través del dominio de la naturaleza, un proyecto histórico que presumiblemente establece la “dominación del hombre por el hombre”; es el razonamiento marxista y burgués del nacimiento de una sociedad de clase como “precondición” a la emancipación humana...”<sup>10</sup>.

Comprende Bookchin que la Humanidad se sirve desinteresadamente del planeta y de su naturaleza, la cual no es vista como un complejo entramado de relaciones biológicas y físicas, sino que la Modernidad ha operado en el desarrollo de una



conciencia por la cual el mundo es interpretado como una cosa, es decir, una visión que sólo concibe a sus diversos componentes como recursos para la producción y explotación: “Estamos simplificando el planeta. Estamos disolviendo los ecosistemas que se formaron en millares de años. Estamos destruyendo las cadenas alimenticias. Estamos rompiendo las ligas naturales y llevando al reloj evolutivo a un atraso de millones de años en el tiempo a las épocas en las que el mundo era mucho más simple, y no se encontraba en la posibilidad de sostener la vida humana”<sup>11</sup>.

El consumo indiscriminado de recursos no renovables, la contaminación que surge como producto del proceso industrial de modernización y las consecuencias visibles de su acción (agujero de ozono, cambios climáticos, aumento global de las temperaturas, desertificación de zonas tropicales, etc.) no deben ser vistas sólo como el resultado del proceso de industrialización, sino también, como el agotamiento de los elementos de los cuales precisa la propia Humanidad para su reproducción como especie: “No se trata nada más de un problema de contaminación por los venenos con los cuales nos alimentamos. La alteración de los grandes ciclos geoquímicos podría poner fin a la vida humana sobre este planeta”<sup>12</sup>.

Bookchin advierte que ya no se trata simplemente de pensar la posibilidad de un proceso que permita una revolución social en poco o mucho tiempo; la civilización industrial avanza permanentemente en la precarización de las condiciones de vida terrestres, y se precisa de acciones inmediatas, de un compromiso actual y no solamente declamativo para buscar revertir esta situación: “La simplificación del ambiente que me preocupaba antes, tiene lugar hoy bajo mis propios ojos... No nos engañemos: la cuestión ecológica no es secundaria respecto a la crisis política, económica y militar. Si la próxima generación no alcanza a vivir la extinción termonuclear, tal vez sea porque se hallará frente a la extinción ecológica. Nos enfrentamos no sólo a una sociedad

moribunda, sino también a un planeta moribundo y ambos sufren del mismo morbo y la misma causa: nuestra mentalidad histórica de dominio, cuya pretensión de 'progreso' es hoy día una dramática mofa de la realidad"<sup>13</sup>.

Democracia directa, tecnologías no contaminantes y ecología:

Como puede interpretarse tras todo este desarrollo, Bookchin entiende que la Modernidad que dió lugar al nacimiento del Liberalismo y el Capitalismo se basó en privilegiar y potenciar valores como el individualismo, el egoísmo, y el beneficio personal por sobre el resto. Este proceso sólo es posible a través del autoritarismo, de la represión y de la alienación: "Se puede afirmar, que el Capitalismo, inevitablemente, por su propia naturaleza, utilizará cada 'progreso' técnico con objetivos autoritarios y destructivos. Y cuando digo destructivos, no me refiero sólo al destino de la humanidad, sino también a ese mundo natural del cual dependen para su sobrevivencia todas las especies en su conjunto: no existe ninguna diferencia sustancial, en este sentido, tanto si se habla de bombas o de antibióticos, de gas nervioso o de sustancias químicas para la agricultura, de radar o de comunicaciones telefónicas. Las ventajas que la humanidad puede espigar del progreso técnico son tan sólo migajas caídas de un orgiástico banquete de destrucción que en este solo siglo ha sacrificado más víctimas que en cualquier otro período histórico. La tan alabada sensibilidad hacia los valores de la vida humana, de la libertad individual, de la integridad personal es irrisoria ante el recuerdo de Auschwitz o Hiroshima"<sup>14</sup>.

Sin embargo, la matriz civilizatoria basada en la industrialización, la depredación y el autoritarismo también está presente dentro del Socialismo. Bookchin es crítico de lo que él reconoce como el Socialismo Autoritario o Marxismo, en oposición al Socialismo Libertario o Anarquismo. Si bien ambos son vertientes del Socialismo, el Marxismo repite estructuras autoritarias y dinámicas alienantes, tanto si se trata de un Partido como de un Estado: "El Partido pierde eficacia, desde un punto de vista revolucionario, cuando la busca a través de la jerarquía, los cuadros y la centralización. Aunque todo y todos están en su lugar, las órdenes suelen resultar erróneas, especialmente cuando

los acontecimientos se desarrollan con rapidez y toman cursos inesperados, como ocurre en todas las revoluciones. El Partido sólo es eficiente en la tarea de amoldar la sociedad a su propia imagen jerárquica, cuando triunfa la revolución. Regenera la burocracia, la centralización y el Estado. Redobra la burocracia, la centralización y el Estado. Ampara las condiciones sociales creadas por este tipo de sociedad. En lugar de ´suprimirlas´, el Estado controlado por el ´glorioso partido´ preserva las condiciones que hacen ´necesaria´ la existencia del Estado, y la de un Partido que lo guarde”<sup>15</sup>.

Bookchin no contempla la posibilidad de un proyecto emancipatorio dentro de los márgenes del Capitalismo, pero tampoco si se trata del Marxismo. Su apuesta por el Anarquismo se remite particularmente al pensarlo como una corriente antiautoritaria, no dogmática, inclusiva<sup>16</sup>, y con una matriz democrática: “Tenemos que crear una cultura política con una visión libertaria y no limitarnos a un proyecto que el Estado ejecuta. Tenemos que crear una literatura política, una cultura política que lleve a la gente a participar, liberándose autónomamente, de este tipo de economía, de sociedad y de sensibilidad”<sup>17</sup>. En ese sentido, un verdadero pensamiento anticapitalista tiene que ser, inherentemente, antiindustrialista y anticontaminante: Bookchin piensa al Anarquismo como sinónimo de Ecologismo, en oposición a los movimientos y partidos verdes de todos los países, a los cuales considera con un marco de acción limitado: “Los nuevos movimientos sociales, como los ´Verdes´, no pueden acceder a los órganos parlamentarios nacionales, provinciales o estatales sin pagar algún precio por ello. Los Grünenr, que estaban lejos de ser un ingenuo movimiento popular, son prueba viviente de que la ´resistencia parlamentaria´ conduce eventualmente a malos compromisos y al abandono de principios fundamentales”<sup>19</sup>. Los movimientos sociales contestatarios que no adoptaron una actitud revolucionaria (entre los que se cuentan a muchos ecologistas) inevitablemente encontraron un límite a su accionar por permanecer dentro del espectro legal/electoral, cayendo

en una dinámica de alianzas, negociaciones y concesiones que gradualmente disuelve su radicalidad y los va tornando sistémicos: “Se plantea el interrogante de si puede haber espacio para la esfera pública radical, más allá de las comunas, las cooperativas, las organizaciones de servicios barriales... estructuras que tan fácilmente degeneraron en negocios tipo boutique, cuando no desaparecieron por completo ¿Existe un ámbito público que pueda ser campo para la interacción de fuerzas antagónicas que se mueven por el cambio, la educación, el desarrollo, en última instancia, en confrontación con el modo de vida imperante?”<sup>20</sup>.

La tradición anarquista de acción directa, que contempla la horizontalidad, la participación popular igualitaria, la asamblea democrática o el comité de fábrica sin instancias resolutivas verticales o cargos burocráticos son el germen de una nueva sociedad que se oponga a los patrones sociales autoritarios imperantes (sean estos capitalistas o marxistas), y eso inevitablemente debe incluir la cuestión de la ecología: “Ya es tiempo que nosotros los verdes propongamos una visión libertaria, una visión anarquista que lleve a la gente hacia un movimiento verde, que pueda ser verde en el sentido más profundo del término. Un movimiento verde en el cual no nos limitemos a llevar adelante un proyecto coherente y que unifique todos los problemas en un programa y análisis comunes, sino en un movimiento en el cual el Pueblo sea el primer protagonista de su historia. Tenemos que apoyar la creación de una sociedad libertaria, es decir, ecolibertaria”<sup>21</sup>.

Sin embargo, ser ecologistas no significa un primitivismo o un abandono de la tecnología. Bookchin llama a pensar posibles desarrollos que no depreden o contaminen, sino que produzcan tecnologías en la mayor armonía posible con la naturaleza y los diversos ecosistemas existentes, en oposición a las necesidades del mercado: “No se trata nada más de tecnología, aún si el control tecnológico es muy importante. Es claro que necesitamos una tecnología nueva. Necesitamos una tecnología basada en la energía solar y en la eólica, y necesitamos nuevas formas de agricultura. Pero existen problemas de fondo mucho más graves que aquellos creados por la tecnología y el desarrollo moderno. Tenemos que buscarlos en las raíces mismas del desarrollo. Y primero que nada, tenemos que buscarlos en los orígenes de una

economía basada sobre el concepto de ‘crecimiento’: la economía de mercado; una economía que promueve la competencia y no la colaboración, que se basa en la explotación y no en vivir en armonía. Y cuando digo vivir en armonía, entiendo no solamente el hacerlo con la naturaleza, sino entre el pueblo mismo”<sup>22</sup>.

La síntesis, el municipalismo libertario

La conjugación de todas estas ideas y cuestionamientos buscará una articulación final en su apuesta de acción directa política más arriesgada, el Municipalismo Libertario: “Si el ámbito del radicalismo proletario era la fábrica, el del movimiento ecologista será la comunidad: el pueblo, el barrio, la municipalidad. Se debería elaborar una nueva alternativa política, que no sea ni parlamentaria, ni tampoco exclusivamente limitado a la acción directa y a las actividades contraculturales. En realidad, la acción directa se combinaría con una nueva política bajo la forma de una autogestión de la comunidad, fundada en una democracia plenamente participativa, que de hecho es la forma más elevada de acción directa, aquella que reconoce en el pueblo la plena facultad de determinar el destino de la sociedad”<sup>23</sup>.

Esta apuesta del Municipalismo se encuentra en oposición a ciertas posiciones clásicas del anarquismo, en relación a pensar formas comunales. Para el anarquismo obrerista, no era posible la construcción de formas de autogobierno al menos hasta lograr la destrucción del Estado y plasmar la revolución social. Sin embargo, Bookchin piensa que es posible articular hoy mismo formas comunales de autogobierno en oposición a las diversas estructuras de dominación y coerción estatales: “La política, tantas veces degradada por los ‘políticos’, y convertida en estatismo, tiene que ser rehabilitada por el anarquismo, y ser devuelta a su significado original, en el que se suponía una participación y una administración civil, levantándose en contraposición del Estado, y extendiéndose más allá de los aspectos básicos de interrelación humana que llamamos interrelación social.”<sup>24</sup>.

Esta resignificación de la cuestión política está intrínsecamente relacionada con la noción de autogestión, en tanto, fuera del ámbito de intervención del Estado y de la alienación y subordinación del Capital, el municipio libertario permitiría desarrollar formas antiautoritarias de autogobierno: “La supremacía de la asamblea como fuente de política por encima de cualquier organismo administrativo, es la única garantía, dentro de la existencia individual, para que prevalezca la política sobre el estatalismo... Tan solo cuando las asambleas populares, tanto en los barrios de las ciudades como en los pueblos pequeños, mantengan la mayor y más estricta vigilancia sobre cualquier tipo de organismo de coordinación confederal, se podrá elaborar una auténtica democracia libertaria”<sup>25</sup>. Es una apuesta política que remite a un compromiso de todos y todas en los diversos aspectos de su comunidad.

## **ALGUNAS CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES**

Esto que hemos hecho no ha sido más que un pequeño rastreo de algunas ideas y perspectivas propuestas por el desarrollo del pensamiento de Murray Bookchin. Consideramos que hay muchos aspectos para la discusión y el debate.

Lo primero que nos parece destacable, es la cuestión de pensar la ecología y la relación con la naturaleza no sólo discursivamente, sino como un compromiso serio, que contemple en toda su dimensión las implicancias de un desarrollo industrialista depredante de los recursos naturales y de precarización de la vida. Es muy interesante la crítica que identifica a cierta perspectiva del Socialismo en consonancia con el proyecto de dominación de la Humanidad por sobre el mundo. En este aspecto, el pensamiento anarquista no ha escapado a la lógica positivista de pensar a la tecnología como emancipadora de la labor y el esfuerzo humano, pero a la vez como domesticadora del mundo. Un horizonte socialista, que se proponga como superación del Capitalismo, no debería basarse en los mismos parámetros de expansión que el modelo civilizatorio de la Modernidad.

Por otro lado, este mismo tema merecería más que una reflexión para el caso de Latinoamérica en general y Argentina en

particular, donde el problema del medio ambiente normalmente no forma parte de los debates políticos y los reclamos sociales, y sin embargo, hay cientos de territorios bajo el control de corporaciones financieras, turísticas e inmobiliarias que muchas veces subordinan cualquier atisbo de injerencia estatal a sus propios intereses. Cauces submarinos de agua dulce, minas, grandes extensiones de tierra, lagos y zonas fértiles o boscosas se encuentran perimetradas, cercadas y aisladas, convirtiéndose en propiedad privada de estos sectores. En América Latina normalmente no hay ningún tipo de política estatal al respecto, mientras que Estados Unidos mantiene posiciones militares y bajo control satelital de estas regiones. Los partidos y movimientos verdes europeos que Bookchin crítica en su accionar y sus alianzas nunca fueron significativos en estas latitudes, aunque obviamente, la situación de pobreza, desempleo y miseria endémica de la región en general hace que normalmente se prioricen estas cuestiones por sobre lo ecológico. En algunos casos, cuando un movimiento o partido incluye en su discurso y sus propuestas consignas respecto al medio ambiente, lo hace bajo la perspectiva de “recursos naturales”, reconfigurándolos discursivamente, cosificando al medio ambiente como variable de expansión de un proceso de desarrollo industrial regional autónomo.

Como herencia sensible del pensamiento libertario, encontramos esta crítica de la situación verticalista y utilitaria de la acción sindical y social en general por parte de partidos y movimientos políticos. Bookchin propone recuperar la capacidad política de las masas, a través de la acción directa y un nuevo compromiso de todos y todas en las labores y quehaceres de sus municipios. Esta apuesta incluye una resignificación de la cuestión política libre de intereses sectoriales o comerciales, con la forma asamblearia horizontal como praxis vital que reconciba el concepto de democracia directa.

Por último, aunque no menos significativo, tenemos esta mención a repensar a la sociedad como un entramado de tensiones y

conflictos, en donde no solamente un sector (el obrero) es el protagonista de las luchas y los anhelos emancipatorios, sino que propone una perspectiva inclusiva de la lucha para todos los grupos oprimidos por la matriz verticalista impuesta por el Capitalismo y el Estado, entre otras instituciones. Sectores culturales, identidades originarias, sexualidades y otras cuestiones no pueden ser dejadas de lado en la constitución de un proyecto emancipatorio sustentable. De hecho, esta lógica de la dominación se sirve de la división y clasificación en grupos e intereses sectoriales que disuelven una perspectiva de lucha popular, fragmentando y constituyendo campos de acción como si de la producción especializada de una fábrica se tratase. La apuesta de Bookchin es a un compromiso social y político de todos y todas en la lucha por la superación de toda matriz de dominación y la constitución de una nueva sociedad socialista antiautoritaria.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Bookchin, M.: La ecología de la libertad, Ediciones Madre Tierra, Buenos Aires.
- Bookchin, M.: El anarquismo y los problemas contemporáneos (compilación), Ediciones Madre Tierra, Buenos Aires.
- Bookchin, M.: La utopía es posible: experiencias posibles (compilación), Ediciones Tupac / Colección Utopía Libertaria, Buenos Aires.
- Bookchin, M.: La sociedad contra la política (compilación), Editorial Altamira, Buenos Aires.

## **NOTAS**

1. Tras la revolución rusa de 1917, se fundó en Moscú la Internacional Comunista o Tercer Internacional. A diferencia de la Segunda Internacional que agrupaba a partidos Socialistas, Socialdemócratas y reformistas, en este espacio se nuclearán los Partidos Comunistas orientados por la perspectiva marxista-leninista de propiciar procesos revolucionarios en pos del Socialismo a través de la toma del Poder y la constitución de una Dictadura del Proletariado. La forma final se plasmará a partir del VII Congreso de 1935 con la adopción de la política de construcción de Frentes Populares nacionales con espacios progresistas en oposición al creciente Fascismo y Nazismo. Los trotskistas se escindirán en 1922 tras el IV Congreso para fundar su propia Internacional en 1938.
2. Bookchin, Murray: “Sociedad, política y Estado” en “La sociedad contra la política”. Pág. 57.
3. Bookchin, M.: “El Anarquismo ante los nuevos tiempos” en “El Anarquismo y los problemas contemporáneos”. Pág. 12.
4. Bookchin, M.: “Seis tesis sobre municipalismo libertario” en “La utopía es posible”. Pág. 82.
5. Uno de los debates centrales de la 1º Internacional se dió en torno a quien



debía ser el sujeto histórico que llevaría adelante el proceso de la Revolución Social. Marx siempre opuso su visión de que ese rol le competía al proletariado industrial, por tratarse del sector que mayor explotación y alienación sufría dentro del sistema industrial capitalista, mientras que el campesinado tenía tendencias contrarrevolucionarias. En oposición a esto, Bakunin observaba que tanto proletariado industrial como campesinado formaban parte de un todo oprimido, que él reconocía como el Pueblo. La Revolución Social no podía pensarse como superación del Capitalismo y del modo de vida burgués si el proceso no era protagonizado en coordinación por ambos sectores sociales. La propia noción de Lucha de Clases propuesta por Marx remitía a Proletarios contra Burgueses dueños de los medios de producción. Para Bakunin, la Lucha de Clases era un concepto más amplio y abarcativo, que comprendía a dos sectores bien diferenciados: dominadores y dominados, y opresores y oprimidos.

6. Bookchin, M. “El Anarquismo...”, Op. Cit. Pág. 31.

7. Bookchin, M. “Escucha marxista”. Pág. 5.

8. Bookchin, M. “Escucha...”. Op. Cit. Pág. 6.

9. Acerca de este aspecto, se pueden consultar los trabajos “El hombre unidimensional” de H. Marcuse, o la obra “Dialéctica de la Ilustración” de Theodor Adorno y Max Horkheimer, entre otros.

10. Bookchin, M. “Seis tesis...”. Op. Cit. Pág. 81.

11. Bookchin, Murray. “Nosotros los Verdes, nosotros los **Anarquistas**”. **Pág. 1.**

12. Bookchin, M. “Nosotros...”. Op. Cit. Pág. 1.

13. Bookchin, M. “El Anarquismo...”. Op. Cit. Pág. 25.

14. Bookchin, M. “El Anarquismo...”. Op. Cit. Pág. 8.

15. Bookchin, M. “Escucha...”. Op. Cit. Pág. 7.

16. Al decir “inclusiva”, me refiero a que no hace opción por un único sujeto portador de la voluntad revolucionaria, sino que la dimensión Pueblo (previamente explicada en la llamada 5) puede contener a muchas identidades sometidas y dominadas por el desarrollo de la acción capitalista.

17. Bookchin, M. “Nosotros...”. Op. Cit. Pág. 3.

18. Partido Verde Alemán, y utilizado aquí como sinónimo de todos los Partidos Verdes parlamentarios..

19. Bookchin, M. “Sociedad...”. Op. Cit. Pág. 58.

20. Bookchin, M. “Sociedad...”. Op. Cit. Pág. 58.

21. Bookchin, M. “Nosotros...”. Op. Cit. Pág. 4.

22. Bookchin, M. “Nosotros...”. Op. Cit. Pág. 2.

23. Bookchin, M. “Sociedad...” Op. Cit. Pág. 60.

24. Bookchin, M. “Seis tesis...”. Op. Cit. Pág. 94.

25. Bookchin, M. “Seis tesis...” Op. Cit. Pág. 88.

# CRÍTICAS DE LAS RAZONES FILOSÓFICAS DEL GARANTISMO

Por Alejandro Auata \*

## GARANTISMO PENAL – LUIGI FERRAJOLI – MEDIACIONE INSTRUMENTO EN DERECHO – ESTADO CONSTITUCIONAL DE DERECHO

¿Se puede ser garantista en la práctica judicial/jurídica sin que debamos fundamentar esa postura en el individualismo o en el contractualismo liberal? ¿Se puede tener una concepción 'orgánica' del Estado sin que ello derive en prácticas inquisitoriales propias de un régimen autoritario o paternalista?

Este trabajo quiere iniciar un diálogo con la teoría rigurosa e ineludible del garantismo penal en el marco de la discusión político-jurídica actual, pero que al mismo tiempo deja abiertas e irresueltas muchas cuestiones, sobre todo si se las considera desde la óptica de una filosofía situada en un contexto diferente al del pensador italiano Luigi Ferrajoli. Por ahora no podremos más que señalar algunas inquietudes que nos genera el uso de las categorías políticas liberales a partir de su incompreensión del carácter de 'mediación' que tienen lo que allí se designa como 'instrumento'.<sup>1</sup>

\* Doctor en Filosofía. Profesor de las materias Filosofía Política y Jurídica y Filosofía Argentina y Latinoamericana en la Universidad Nacional de Santiago del Estero, Argentina.

## INTRODUCCIÓN

¿Se puede ser garantista en la práctica judicial/jurídica sin que debamos fundamentar esa postura en el individualismo o en el contractualismo liberal? ¿Se puede tener una concepción 'orgánica' del Estado sin que ello derive en prácticas inquisitoriales propias de un régimen autoritario o paternalista?

Estas preguntas pretenden abrir una aproximación desde la filosofía política hacia la filosofía jurídica, permaneciendo en el plano de los fundamentos filosóficos pese a la orientación práctica de ambas disciplinas. La preocupación surge de constatar la ineludible opción ética por el garantismo penal en un país que ha sufrido la violencia estatal bajo diversas justificaciones ideológicas, y en provincias que todavía hoy padecen la arbitrariedad de autoritarismos caudillistas, pero, al mismo tiempo la eludible opción conceptual por el liberalismo como fundamentación, en un país que ha conocido al liberalismo asociado a las frustraciones populares y la rapiña de lo público, y en provincias en las que la escandalosa inequidad económica promueve al primer plano la inquietud por la justicia política más que por la garantía de derechos individuales.

Pretendo, entonces, disociar los planteos del garantismo penal de su fundamentación filosófico-política liberal, e indagar por la posibilidad de fundamentarlos en otro marco conceptual, más acorde a nuestra cultura política y a la pluralidad de experiencias históricas a las que el derecho debe responder. La necesaria limitación de la violencia estatal no necesariamente tiene que fundarse en una concepción instrumental de lo político, como pretende Ferrajoli al extender las acepciones del garantismo a una teoría general del derecho y a una filosofía política. El mismo Ferrajoli ha dado indicaciones sobre la necesidad de distinguir y no confundir los diferentes planos discursivos de su planteo.

Este trabajo quiere iniciar un diálogo con una teoría rigurosa e ineludible en el marco de la discusión político-jurídica actual, pero que al mismo tiempo deja abiertas e irresueltas muchas cuestiones, sobre todo si se las considera desde la óptica de una filosofía situada en un contexto diferente al del pensador italiano.

Por ahora no podremos más que señalar algunas inquietudes que nos genera el uso de las categorías políticas liberales a partir de su incomprensión del carácter de ‘mediación’ que tienen lo que allí se designa como ‘instrumento’.

## **EL GARANTISMO DE FERRAJOLI**

Luigi Ferrajoli ha venido impulsando en los últimos años una “teoría del garantismo penal” que postula como “la teoría del derecho propia del Estado constitucional de derecho”, y que por ello, no queda reducida al ámbito jurídico como un “modelo normativo de derecho” sino que supone al mismo tiempo “una filosofía política”, según las tres acepciones que el mismo Ferrajoli (1998: 851ss) asigna al término.

Tras constatar la divergencia entre la normatividad de las constituciones actuales, que han incorporado mayormente el contenido de los derechos humanos como derechos fundamentales de nuestras democracias, con la ausencia de efectividad en los niveles inferiores del ordenamiento jurídico, Ferrajoli explica que el garantismo nació en el campo penal como réplica a dicha divergencia “así como a las culturas jurídicas y políticas que la han avalado, ocultado y alimentado”. De lo que se trata, pues, es de garantizar, esto es, afianzar, asegurar, proteger, defender y tutelar derechos y bienes, individuales en principio, aunque el mismo Ferrajoli admitirá luego el hecho de su progresiva ampliación al calor de las rupturas institucionales y luchas obreras, feministas, pacifistas y ecologistas (2001: 39-40). Garantizar derechos y bienes frente al poder del Estado y frente a los poderes salvajes, pues “el poder –todos los poderes, sean éstos públicos o privados– tiende en efecto, ineluctablemente, a acumularse en forma absoluta y a liberarse del derecho” (Ferrajoli, 2000: 120-121).

Se ha señalado que la teoría general del garantismo puede ser mejor comprendida si se la presenta como la conjunción de una cierta tesis metodológica y una cierta doctrina de filosofía política. “La tesis metodológica es la que mantiene la separación entre el ser y el deber ser”, y “la doctrina de filosofía política es la que entiende al Estado y al derecho como artificios o instrumentos para la tutela y garantía de los derechos naturales (vitales) de los

individuos” (Gascón Abellán, 2005: 22).

La tesis de la separación entre efectividad y normatividad rige tanto en el plano meta-jurídico del enjuiciamiento externo o moral del derecho, como en el plano jurídico del enjuiciamiento interno, y el plano sociológico de la relación entre derecho y práctica social efectiva (Ferrajoli, 1998: 854-855). La absoluta separación entre derecho y moral, que establece un punto de vista “externo” para la valoración de la “justicia” o “injusticia” del derecho, se proyecta en la distinción “interna” entre “existencia o legitimidad formal” de las normas, por un lado, y “validez o legitimidad sustancial” de las mismas, por otro, en lo que parece ser el principal aporte del garantismo. Esta doble artificialidad de vigencia y validez, por su parte, no debe ser confundida con la efectividad o ineffectividad que se verifica en el plano de las prácticas sociales. Si la identificación del derecho con la moral es la característica de las distintas doctrinas políticas absolutistas, la confusión entre vigencia y validez es el error del iuspositivismo clásico que Ferrajoli pretende superar críticamente, y la creencia en la efectividad de las normas por el solo hecho de su existencia es el error de todo idealismo desconocedor de las mediaciones de la praxis.

Cuando Ferrajoli explicita los conceptos de la filosofía política supuestos por el garantismo, distingue doctrinas políticas autopoéticas y doctrinas políticas hétero-poéticas. Las primeras son las “que fundamentan los sistemas políticos sobre sí mismos, justificando el derecho y el Estado como bienes o valores intrínsecos”, mientras que las segundas “los fundan sobre finalidades sociales, justificando las instituciones políticas y jurídicas sólo como males necesarios para la satisfacción de intereses vitales de los ciudadanos” (Ferrajoli, 1998: 881). La tesis metodológica de separación entre ser y deber ser conduce claramente a optar por una concepción instrumental y artificial del Estado y los derechos, puestos al servicio de la sustancialidad y naturalidad de derechos fundamentales previos a la vida política

y social. La herencia del contractualismo liberal moderno es más que explícita en los textos del autor italiano, que identifica a esta tradición con lo que ha llamado “doctrinas hétero-poyéticas”, mientras que las “auto-poyéticas” son identificadas con “todas las doctrinas de legitimación desde arriba premodernas que fundamentan la soberanía del Estado en entidades metafísicas o metahistóricas como Dios, la religión, la naturaleza y similares”.

## **LOSPUNTOSCRÍTICOS**

Quiero señalar solamente algunas observaciones críticas que no pretenden invalidar sino más bien contribuir a la construcción de un nuevo paradigma que sostenga al estado constitucional de derecho y a una noción de democracia sustancial, con lo que estamos básicamente de acuerdo.

No tengo problemas en aceptar la tesis metodológica que indica la existencia de una exterioridad ético-política, desde donde se mide y critica el derecho. Pero creo que hay que entender esta tesis como de distinción y no de separación. El “punto de vista externo” o “de abajo”, dice Ferrajoli (1998: 906), quiere decir el punto de vista de las personas y de su primacía axiológica. La persona es el fundamento y la razón de ser de las instituciones jurídicas y políticas, es cierto, pero la persona no existe “por fuera” de instituciones jurídicas y políticas, cualesquiera que fueran. De ahí que la “exterioridad” deba ser distinguida como criterio de prioridad axiológica, pero no entendida como “separada”, anterior, y de última indiferente a las instituciones sociales que son las mediaciones de la existencia concreta de las personas.

“Mediaciones” no es lo mismo que “instrumentos”: la mediación es una realidad-medio que me pone en contacto actual con otra realidad-fin de la cual es anticipación y modo particular de constitución, mientras que el instrumento no trasciende su carácter de medio útil que puede abandonarse una vez que se logra el fin. ¿Son de esta manera el Estado, los sistemas jurídicos y políticos? ¿Instrumentos o mediaciones? Considerarlos “instrumentos” de la persona –“exterior” a ellos–, como repetidamente dice Ferrajoli, nos lleva a la saludable consideración contingente, histórica, revisable por tanto, de los mismos. Pero al mismo tiempo nos

introduce en un mundo de medios particulares sin criterios para decidir entre los mismos. ¿Cómo decidir en un conflicto entre derechos subjetivos igualmente valiosos, pero igualmente particulares?

Por más que se acepte la ampliación de los derechos subjetivos desde su primaria concepción individualista hacia concepciones que hacen lugar a los derechos “sociales” de grupos o comunidades, no hay más que un cambio de escala, pues se trata asimismo de derechos subjetivos particulares, esto es, “instrumentos” para salvaguardar otros derechos considerados “naturales” en el sentido de fundamentales, porque fueron reconocidos como fruto de luchas histórico-políticas e incorporados a las constituciones modernas. Es que la concepción instrumentalista del Estado y los derechos termina por instrumentalizarlo todo (Cruz Prados, 1999; 43): las únicas relaciones posibles entre individuos o grupos que se limitan mutuamente y limitan al Estado, contrato mediante, son relaciones instrumentales en las que lo valioso a garantizar siempre reside en lo particular y en lo previo a toda relación.

La ambivalencia y equívocidad de muchos términos usados por Ferrajoli ha llevado a sus críticos a oscilar entre caracterizarlo como un cripto-iusnaturalista o un iuspositivista crítico. Es que no queda claro el criterio por el cual algunos derechos serán considerados “fundamentales” (incluso “naturales”) mientras que otros serán instrumentos artificiales. La igualdad política de la mujer, por ejemplo, ¿es un derecho fundamental que debe ser garantizado por los demás derechos y por el Estado, sólo porque es el fruto de una lucha política que el feminismo libró hasta conseguir su aceptación en la conciencia moral y constitucional de las naciones “civilizadas” de Occidente? ¿Por qué no podría pasar lo mismo con el “derecho” de los niños de 11 años a tener un celular con crédito suficiente para enviar infinidad de mensajes de textos a sus amigos o familiares? En teoría, la ampliación de los derechos fundamentales es potencialmente infinita, si es que se quiere evitar la apelación a un criterio metafísico o metahistórico, para no

incurrir en las variadas falacias que se atribuyeron gratuitamente a la filosofía premoderna. Y creo que no se evita la ambigüedad ni con la definición “formal” de derechos fundamentales que ancla en la universalidad de los mismos ni menos aún con la referencia “sustancial” a la “persona”, el “ciudadano” y el “capaz de obrar” como las clases de sujetos a quienes se atribuyen universalmente los derechos (Ferrajoli, 2001: 19-24).

## **DE MEDIACIONES Y DISTINCIONES**

Observaciones similares a las anteriores llevaron a Ferrajoli a distinguir al menos cuatro planos o discursos en el que habría que entender la “fundamentalidad” de los derechos fundamentales: el plano de la teoría del derecho, en el que ‘fundamento’ significa ‘razón’ –pero reducida a su dimensión formal-estipulativa–; el plano jurídico en el que ‘fundamento’ significa ‘fuente’, y en el que solamente puede aceptarse el principio iuspositivista de legalidad; el plano filosófico-político o de teoría de la justicia en donde ‘fundamento’ significa ‘justificación’, y cuya determinación “no puede no ser iusnaturalista”; y el plano histórico-sociológico, en el que ‘fundamento’ significa ‘origen’, y que resulta configurado para Occidente “por la experiencia histórica del constitucionalismo democrático”(Ferrajoli, 2001: 314-323).

Ferrajoli reconoce al plano filosófico-político como el único verdaderamente problemático, ya que la formulación de criterios axiológicos no es ella misma fundamentable, sino sólo postulable. Así, se postulan como fines, para cuya obtención los derechos fundamentales son a su vez medios o instrumentos, a la igualdad, la democracia, la paz y la opción por el más débil. El nexo entre derechos fundamentales y estos criterios axiológicos es, en sus palabras, “la relación de racionalidad instrumental que liga medios a fines”, remitiendo en nota al pie a la conocida definición de Max Weber (Ferrajoli: 2001: 317). Ferrajoli parece no preocuparse por las consecuencias que tendría la extensión de esta racionalidad, que él repite en cada plano de su teoría, a todo el universo de las relaciones humanas, lo que ya Weber había descrito como la “jaula de hierro” en la que quedaron atrapadas la libertad y el sentido.



Precisamente en este punto reside, creo, la limitación filosófica del liberalismo político, que aporta las categorías básicas del garantismo. La no distinción entre mediaciones e instrumentos conduce a una especie de falacia reductivista por la que la compleja realidad de lo humano es reducida a un sujeto abstracto y desvinculado, cuyas relaciones no son constitutivas de su identidad sino amenazas a su libertad. Desde esta reducción simplificadora, el garantismo no puede no caer en antinomias o ambigüedades por más esfuerzos que realice Ferrajoli para flexibilizar oposiciones y distinguir planos, lo cual es de por sí necesario y valorable.

Creo que la clave está en comprender a los instrumentos como mediaciones. Si la mediación es anticipación del fin, no es indiferente, sino constitutiva del mismo: la socialidad y la politicidad son mediaciones de lo humano, no simplemente instrumentos, porque solamente se da lo humano como social y como político, lo que incluye asimismo lo jurídico, según ha mostrado Höffe (2003). Pero también dijimos que la mediación es un modo particular de constituir la realidad que busca como fin. De manera que no sólo lo político, lo social y lo jurídico, en abstracto, son mediaciones de lo humano, sino que esta política, esta sociedad y este sistema jurídico particulares son las concretas mediaciones que tengo para constituir mi realidad, sin que ello signifique una resignada aceptación de las mismas ni mucho menos una “naturalización” del orden constituido. Aceptar que son los modos particulares, histórico-culturales, del Estado y del sistema jurídico-político, los que constituyen las mediaciones concretas de mi realidad humana, no significa declinar mi capacidad de actuar en su creación, modificación o rechazo, incorporando incluso la instancia crítica “interna” de la distinción entre vigencia y validez, que hemos señalado como el principal aporte del garantismo. El acento está puesto en su carácter de mediaciones constitutivas y no meros instrumentos.

De este modo, puede asumirse otro marco teórico para la

fundamentación filosófico-política del garantismo, sin necesidad de asumir conceptos que no sólo han demostrado ser insuficientes sino que además, entre nosotros, están asociados a una tradición política conservadora y antipopular<sup>2</sup>.

Así como Ferrajoli apoya sus postulados axiológicos no sólo en el valor de la persona destacado por la moral kantiana sino también en la experiencia histórica del constitucionalismo democrático, surgido de la lucha burguesa en contra de los absolutismos reales, nosotros tenemos que hacernos cargo de otra experiencia histórica que orienta nuestros acentos en otra dirección: la experiencia de la injusticia política estructural manifestada en la desigual distribución de posibilidades. Si la experiencia europeo-moderna llevó a la necesidad de acentuar los límites que había que poner al ejercicio crecientemente absoluto del poder, la experiencia latinoamericana nos lleva a acentuar la necesidad de dotarnos de mediaciones apropiadas para ampliar la capacidad de poder de los desposeídos.

De manera similar Höffe señala el origen de dos tradiciones jurídico-políticas en diversas experiencias históricas: la de la guerra civil (que conduce al derecho positivo y al poder estatal entendidos como instrumentos al servicio de individuos naturales dotados de derechos previos) y la de la opresión (que conduce a la idea de la ausencia de dominación tal como la plantea el anarquismo, o bien, agrego yo, a la idea de una distribución equitativa de posibilidades determinada hermenéutico-deliberativamente a partir de la igual participación de sujetos autónomos que se reconocen los derechos positivos como explicitación de esas posibilidades). Y esta experiencia parece más fundamental que la primera. Pues, de última, dice Höffe “la guerra civil no se supera, a la larga, por medio de cualquier tipo de poder estatal; la auténtica paz se deriva de atender a las exigencias básicas de la justicia, mientras que su no consideración genera la ausencia de paz. Parece –concluye– que la justicia (política) no es un lujo moral sino una condición necesaria para la convivencia humana” (Hoffe, 2003: 57). Mediación por tanto, y no mero instrumento.

---

1. Cf. Los debates de historia conceptual en <http://foroiberoidas.cervantesvirtual.com>, sobre todo R. Breña, *El liberalismo (hispánico) como categoría de análisis histórico*.

No bastan, por tanto, los límites que el derecho puede y debe poner al poder punitivo del Estado. Hace falta también fundamentar el poder coercitivo de las instituciones como mediaciones del poder de la propia comunidad. Pero aquí hablamos de acentos y distinciones (que se pueden mediar), no de oposiciones y separaciones (que hay que instrumentalizar).-

## BIBLIOGRAFÍA

Cruz Prados, A. (1999): Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política, Ed. EUNSA, Pamplona.

Ferrajoli, L. (1998): Derecho y Razón. Teoría del garantismo penal, Ed. Trotta.

Ferrajoli, L. (2000): El garantismo y la filosofía del derecho, Ed. Universidad Externado de Colombia, Bogotá

Ferrajoli, L. (2001): “Los fundamentos de los derechos fundamentales”, en Ferrajoli et al., Los fundamentos de los derechos fundamentales, edición de A. de Cabo y G. Pisarello, ed. Trotta, Madrid.

Hoffe, O. (2003): Justicia política, Ed. Paidós, Barcelona.

Gascón Abellan, M. (2005): “La teoría general del garantismo: rasgos principales” en M. Carbonell y P. Salazar, Garantismo. Estudios sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli, Ed. Trotta – Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, Madrid.

## NOTAS

Cf. Los debates de historia conceptual en <http://foroiberoideas.cervantesvirtual.com>, sobre todo R. Breña, El liberalismo (hispánico) como categoría de análisis histórico.

# TEORÍA DE LA JUSTICIA: ENTRE EL LIBERALISMO IGUALITARIO Y EL MARXISMO CONTEMPORÁNEO

Por Florencia Marini \*

**TEORÍA DE JUSTICIA – IGUALDAD JURÍDICA – LIBERTAD INDIVIDUAL  
LIBERALISMO IGUALITARIO – TEORÍA DEMOCRÁTICA DELIBERATIVA.**

El siguiente trabajo desarrolla diversas teorías y posicionamientos en torno a la justicia y la igualdad formal de los seres humanos. El recorrido parte de la concepción Rawlsiana, puntualizando aspectos de la teoría de Marx y retomando posiciones Habermasianas. La idea de Justicia comprende la noción de imparcialidad, como condición previa de objetividad en los asuntos humanos. La justicia debe ser imparcial e impersonal, no puede quedar sujeta al azar, contingencias sociales o intereses particulares. La idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de una sociedad son el objeto del acuerdo original; principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores, especificando los tipos de cooperación social que pueden llevarse a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. -

\* Socióloga. Docente en la Universidad Nacional de Santiago del Estero, Argentina. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

## JOHN RAWLS: TEORÍA DE JUSTICIA

La Justicia desde una perspectiva formal puede concebirse como la aplicación de normas y reglas a todos y cada uno de los miembros de un grupo social. Inversamente esta aplicación igual a los miembros del grupo constituye a éste como tal.

A la administración imparcial y congruente de las leyes e instituciones, cualquiera que sean sus principios sustantivos, podemos llamarla justicia formal. No obstante, tratar de modo análogo los casos semejantes no es garantía suficiente de justicia sustantiva, esto depende de los principios conforme a los que se proyecta la estructura básica. De ahí la relevancia de los principios de justicia.

Agnes Hellera afirma que aquella justicia formal puede orientar nuestras acciones sólo si las relaciones humanas son simétricas, es decir, si nuestras interacciones tienen lugar entre sujetos socialmente iguales; desde allí puede conectarse la Teoría de Justicia de Rawls con la crítica que a ésta le realiza Habermas, en Debate sobre Liberalismo Político, que se analizará oportunamente.

La idea de Justicia comprende la noción de imparcialidad, como condición previa de objetividad en los asuntos humanos. La justicia debe ser imparcial e impersonal, no puede quedar sujeta al azar, contingencias sociales o intereses particulares. La concepción de justicia rawlsiana generaliza y lleva a un nivel superior de abstracción la teoría del contrato social. La idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de una sociedad son el objeto del acuerdo original; principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores, especificando los tipos de cooperación social que pueden llevarse a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse.

En la justicia como imparcialidad la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la Teoría tradicional del

contrato social. Se considera como una situación puramente hipotética, en la cual los principios de justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dada la simetría de las relaciones entre las partes esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto seres morales esto es, en tanto seres racionales con sus propios fines capaces de un sentido de la justicia. La posición original es el statu quo inicial apropiado para que los acuerdos logrados en ella sean justos.

Lo que distingue a la justicia como imparcialidad es cómo caracteriza la situación inicial, el medio en donde aparece la condición de unanimidad, producto de un proceso natural, traducción de la concepción kantiana del reino de los fines y de las nociones de autonomía y del imperativo categórico.

Todos los bienes sociales primarios -libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza y las bases de respeto mutuo-han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados.

La base de la igualdad está constituida por la personalidad moral. Las personas morales son capaces de tener un sentido de su bien (expresado en un proyecto racional de vida) y son capaces de tener y adquirir un sentido de la justicia, un deseo eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia.

La capacidad de personalidad moral es condición suficiente para tener derecho a una justicia igual. Siempre que alcance el mínimo de personalidad moral una persona tiene derecho a todas las garantías de la justicia; la auténtica seguridad de la igualdad descansa en el contenido de los principios de la justicia y en el marco de la situación original de igualdad del que proceden.

## **TEORÍA DE JUSTICIA EN MARX: CRÍTICA AL PROGRAMA DE GOTHA**

De “Crítica del Programa de Gotha” –1875-, puede extraerse una teoría de justicia de cuyos principios podrían derivar derechos

fundamentales para los individuos en el tránsito a la sociedad comunista. La justicia se realizaría cuando es posible distribuir la riqueza social en función de las necesidades, implicando ello igualdad de recursos e igualdad de satisfacción; una sociedad sería más justa porque es más liberadora, más conducente a la realización humana y a la máxima satisfacción de necesidades humanas<sup>3</sup>.

Fernando Lizárragad afirma que: “la discusión sobre la existencia de una teoría de justicia en la obra de Marx ha cobrado una importancia decisiva a partir de la publicación de Teoría de la Justicia de John Rawls; los problemas normativos que entraña la búsqueda de la “buena sociedad” han sido moneda corriente en las discusiones entre liberales-igualitarios, comunitaristas y marxistas analíticos. [...] la polémica ha quedado saldada a favor de quienes ven en la obra de Marx una fuerte –aunque implícita– concepción de la justicia. A pesar del esfuerzo del propio Marx por alejarse de cualquier apelación a principios morales, Norman Geras en su artículo “The controversy about Marx and Justice” (1990), ha probado que Marx pensaba que el capitalismo es injusto. Marx veía en la relación de explotación y en la desigual distribución de recursos, signos inconfundibles de la injusticia capitalista; pero junto con esta crítica, tenía un modelo positivo de justicia, expresado en dos modelos distributivos: el Principio de Contribución, correspondiente a la primera fase del comunismo; y el Principio de Necesidades, aplicable a la segunda fase. Estos principios están ordenados jerárquicamente y revelan la existencia de una pauta de justicia transhistórica, esto es, la afirmación de que la justicia plena se realiza cuando es posible distribuir la riqueza social en función de las necesidades. Asimismo esta jerarquización supone un fuerte realismo moral y no –como quieren muchos intérpretes– un frustrante relativismo. La justicia marxiana se afirma en una concepción compleja de igualdad que tiene como componente característico la noción de autorrealización individual. En su sociología de la moral, Marx describía la dependencia de las ideas

predominantes en el modo de producción vigente. Sin embargo, esta descripción no le impedía evaluar tales ideas a partir de un parámetro diferente que, según Zayid Husami, era el de la justicia proletaria o poscapitalista. Es el hegelianismo anti-kantiano el que subyace [...] a este ataque sobre lo abstracto del “derecho”, su falsa afirmación de que cualquier principio normativo sobre la igualdad es inherentemente incapaz de atender a las diferencias entre seres humanos [...] el sólo hecho de que la crítica de Marx a la explotación sea implícitamente evaluativa sugiere prima facie que su teoría social explicativa puede coexistir pacíficamente con afirmaciones normativas. La justicia socialista tiene como núcleo normativo al Principio de Necesidades.

Lizárraga sostiene que es factible pensar el intento de incorporar el Principio de Diferencia en el esquema normativo de la justicia marxiana; que el Principio de Diferencia rawlsiano es compatible con el socialismo. Es cierto que nada menos que Friedrich Hayek no observó diferencias “sustantivas” entre su concepción radicalizada del libre mercado y la teoría de la justicia de Rawls (cf. Borón, 2002: 150-151). La opinión de semejante personaje podría echar por tierra cualquier pretensión de asociar a Rawls con el marxismo. Sin embargo, autores como Will Kymlicka, Richard Miller y Allen Buchanan han demostrado sobradamente la compatibilidad del Principio de Diferencia con el socialismo. Y, en última instancia, es el mismísimo Rawls quien afirma esta posibilidad al analizar las “porciones distributivas” en Teoría de la Justicia. Kymlicka opina: “es difícil decir qué políticas requiere la teoría de Rawls”, ya que ésta “[d]emanda que cada persona comience su vida con una parte igual de los recursos sociales, lo cual es un poderoso ataque a las profundas divisiones de clase, raza, y género en nuestra sociedad. [Todo esto] luego de una radical y simultánea redistribución de la riqueza y la propiedad” (Kymlicka, 1997: 86). Considera, además, que el modelo de Rawls quizás no sea “empíricamente viable” puesto que “puede ser imposible igualar los recursos productivos en las sociedades modernas excepto a través de la socialización de la propiedad” (Kymlicka, 1997: 170). No menos enfático es Miller para quien “no hay nada en la teoría social marxista que indique que uno pueda hallar imposible el vivir de acuerdo a un compromiso que ayude a realizar el Principio de Diferencia” (Miller 1974: 176). Por su



parte, Buchanan piensa que si se toma “seriamente la insistencia de Rawls en que, para determinar qué arreglos maximizarán las perspectivas de vida del representante en peor condición, debemos incluir el auto-respeto, y si el ‘trabajo significativo’, como sostienen muchos marxistas, es una condición necesaria del auto-respeto [...] parece que el Principio de Diferencia puede requerir cambios en el modo de producción” (Buchanan, 1982: 124; cf. DiQuattro 1983: 56).

El propio Rawls abre la posibilidad de aplicar sus principios al socialismo al afirmar que “las libertades que no estuviesen en la lista [de libertades básicas] por ejemplo, el derecho a poseer ciertos tipos de propiedad (por ejemplo, los medios de producción) y la libertad contractual, tal como es entendida por la doctrina del *laissez faire*, no son básicas, y por tanto no están protegidas por la prioridad del primer principio [de justicia]” (Rawls, 2000: 69). El corolario de esta afirmación es contundente: si la libertad de poseer propiedad sobre los medios de producción y la libertad contractual no son libertades básicas, va de suyo que el pensador de Harvard no está defendiendo los fundamentos últimos del capitalismo y, subsecuentemente, no está objetando la posibilidad de que su teoría se aplique al socialismo. Si esto no fuese suficiente para persuadir a los escépticos, conviene remarcar que, según Rawls, “queda abierta la elección entre una economía de propiedad privada y una economía socialista; desde el punto de vista exclusivo de la teoría de la justicia, puede parecer que diferentes estructuras básicas satisfacen sus principios” (Rawls, 2000: 243).

## **TEORÍA DE JUSTICIA EN HABERMAS: DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y ÉTICA DEL DISCURSO**

El autor alemán pretende reformular, por una parte, el principio categórico de Kant al que sustituye por el procedimiento del discurso ético, y por el otro, el concepto de “eticidad” de Hegel, al que desliga de la metafísica del Espíritu, con el fin de recuperar

el concepto de sociedad articulado en dos niveles: eticidad y sistema.

Recordemos que la eticidad hegeliana se reconstruye en el estado constitucional moderno como restauración del orden ético de la polis a un nivel superior, sujetando el universalismo del hombre a las lealtades del ciudadano, por contraposición al hombre kantiano que monologa con su conciencia, “un guisante en una lata de guisantes: redondo, encerrado en sí mismo, incomunicable”<sup>7</sup>. Se observa en Hegel la tensión entre la comprensión liberal (Locke) y la comprensión democrática (Rousseau).

Habermas adjudica el mismo estatus al principio liberal y al principio democrático (“derechos fundamentales” y “soberanía popular”); el principio liberal posibilita en el mundo moderno la diferenciación del sistema económico y del sistema político-administrativo respecto del “mundo de la vida”, a la vez que principio liberal y principio democrático dictan la estructura jurídica básica de la organización del poder político. La colonización del mundo de la vida por esos subsistemas no abre una perspectiva de superación y disolución, sino un trazado de límites entre sistema y mundo de la vida.

Simultáneamente, el principio categórico kantiano es sustituido en el planteo habermasiano por el procedimiento de la argumentación racional en el marco de la ética del discurso. Para Habermas el discurso es la forma de reflexión de la acción comunicativa y se asienta en presuposiciones de la acción orientada al entendimiento.

El concepto intersubjetivista de autonomía tiene en cuenta el hecho de que el libre despliegue de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas.

La ética del discurso supera el planteamiento puramente interno y monológico de Kant, que cuenta con que cada sujeto en su fuero interno proceda al examen de sus propias máximas de acción (en “la vida solitaria del alma” como decía Husserl).

## ENTRE RAWLS Y HABERMAS

Ambos autores comparten la confianza de poder sustentar una concepción pública de la justicia válida para las sociedades avanzadas contemporáneas sujetas al hecho del pluralismo. Ambos construyen un procedimiento de argumentación racional que sin embargo no se encuentra libre de consideraciones sustantivas que se incorporan al procedimiento mismo en general en la forma de mecanismo de representación como son la posición original rawlsiana o las condiciones ideales del discurso de Habermas.

Ambos autores favorecen la prioridad de la justicia sobre el bien (concepción deontológica), y el modelo de la racionalidad procedimental intenta instaurar un adecuado equilibrio entre la dimensión individual y la colectiva, en la que cobra sentido un concepto de justicia asentado en las virtudes de la imparcialidad, equidad y cooperación social, apoyadas sobre la dimensión de la personalidad moral.

Rawls califica su teoría de liberalismo político, mientras que Habermas opta por la rúbrica de kantismo republicano para referirse a la suya, acentuando los rasgos que cada uno destaca de su propia teoría.

Para el Rawls de Liberalismo Político el valor de la neutralidad respecto de las distintas concepciones del bien constituye el rasgo esencial de una concepción política de la justicia que posibilita una convivencia de ciudadanos profundamente divididos por doctrinas morales, religiosas y filosofías razonables aunque incompatibles. El pluralismo como rasgo permanente de nuestra cultura política se convierte en el trasfondo justificador de la apuesta por la neutralidad, en el campo estrictamente político, emplazado sobre los fundamentos constitucionales y las cuestiones de justicia básicas (aplicable a la estructura básica de la sociedad), que permita un acuerdo sobre determinados

principios respecto de los cuales puede presumirse un consenso por superposición (*overlapping consensus*) desde las distintas teorías comprensivas razonables (que la concepción pública no pueda ser razonablemente rechazada por cada concepción del bien). Rawls renuncia a la teoría moral comprensiva que implicaba “Teoría de Justicia” que por sus excesivas demandas morales no podía aspirar a la neutralidad política y las ventajas de una teoría independiente.

Una concepción de justicia que pueda ser compartida por los ciudadanos, con un fundamento para un acuerdo político razonado, informado y querido, sólo puede conseguirse buscando un punto de equilibrio entre los requerimientos de la generalidad y las exigencias de cada concepción del bien. Como concepción moral debe ser aceptada y asumida por motivos morales derivados del uso público de la razón.

El punto en que se separa decisivamente de una teoría democrática deliberativa, a lo Habermas, es que en la teoría rawlsiana los ciudadanos acuden al espacio público ya plenamente conscientes de sus intereses e identidades y una vez allí se limitan a aplicar o interpretar los principios de la razón pública previamente objetivados en la teoría y en las normas constitucionales. Ese espacio público no sirve para generar, redefinir o encontrar intersubjetivamente dichos principios a través del debate sino únicamente para constreñir la forma en la que se han de presentar los argumentos en defensa de intereses e ideas predefinidos y conseguir el apoyo más extenso posible para los mismos. Se advierte la prioridad de la sociedad civil (autonomía privada) sobre el Estado (autonomía pública). El filósofo lleva a cabo la interacción e interpretación de los principios básicos que se debaten en la posición original y los derechos aparecen como cápsulas protectoras frente a potenciales agresiones a las distintas formas de vida; la autonomía pública no sería sino instrumento para la realización de los intereses privados.

Habermas reduce el papel de la filosofía a la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento de la legitimación democrática (frente a la pretensión de Rawls de desarrollar el diseño completo de una sociedad *justam*). La única forma de trasladar su principio

de legitimidad, apoyado en el principio del discurso, a la sociedad como un todo, es mediante la legalidad a través del derecho. La mediación institucional se convierte en el presupuesto necesario para mantener y reproducir los procesos comunicativos.

Las energías participativas exigidas por la realización del principio de universalización (que sólo pueden aspirar a la legitimidad aquellas disposiciones normativas en las que todos los afectados pudieran consentir como participantes) entrarán en una tensión inevitable con su ineludible mediación institucional, y ésta, a su vez, con las demandas del principio democrático. Lo que esto significa, en la práctica, es la necesidad de constreñirse a las condiciones generales del constitucionalismo moderno y sus instituciones, y buscar revitalizarlas democráticamente mediante una reinterpretación de sus fundamentos.

El elemento no institucional encargado de conectar ambas dimensiones es la esfera pública asentada sobre la sociedad civil que abarca aquellos espacios libres de interferencia estatal y dejados a la espontaneidad social no regulada por el mercado, donde surge la opinión pública informal, las organizaciones cívicas y aquello que desde afuera influye, evalúa y critica la política. Y ésta, a su vez, a través de su núcleo institucional, traslada este poder comunicativo a la legislación y su interpretación pertinente, revirtiendo así de nuevo a la sociedad.

Para Habermas libertad negativa o autonomía privada y libertad positiva o autonomía pública se funden simétricamente en un mismo concepto, que por un lado permite blindar los derechos básicos frente a injerencias sociales, pero por otro se abre a la pluralidad social al permitir un casi ilimitado acceso a la esfera y decisiones públicas a todos los ciudadanos y grupos sociales. Ambas dimensiones serán complementarias. El ciudadano no podría hacer uso de su autonomía pública si no poseyera la independencia necesaria, garantizada por la autonomía privada; y a la inversa, no podría asegurarse una regulación consensuada

de esta última si no puede hacer uso adecuado de su autonomía pública. El objetivo es que se restrinjan simétricamente de forma que se encuentren en una situación de equilibrio mutuo. Derecho objetivo y derechos subjetivos surgen de la misma fuente y son cooriginales: todo el sistema de los derechos fundamentales se deriva de la naturaleza discursiva de la creación del derecho, pero aquellos constituyen la condición de posibilidad para que ciudadanos libres e iguales puedan ejercer su función de partícipes en la regulación jurídica de la vida social.

Rawls sostiene que el supuesto equilibrio de la autonomía pública y privada en Habermas se quiebra a favor de la dimensión pública. No obstante, para comprender que ello no sucede, debe aproximarse al modo en que éste aborda el juego entre las dimensiones moral y ética, que se distancia también de la tesis crítica de los comunitaristas, quienes acentúan el carácter ético contextual de los supuestos contenidos morales.

Habermas sostiene la distinción de moralidad y eticidad, y pretende sumar a la dimensión privada de la autonomía, la dimensión pública: la capacidad de participar activamente en la formación de la voluntad política efectiva, que permita un acceso a la esfera pública de todos aquellos grupos que se consideran marginados, oprimidos o lesionados en su respeto y dignidad. El ámbito moral se restringe a los mecanismos procedimentales que hacen posible este doble movimiento, pero no a las decisiones que en cada caso resulten de las deliberaciones, compromisos o acuerdos y sus distintos contenidos.

## **CONCLUSIÓN**

Entiendo que Rawls al otorgarle preeminencia al principio de libertades iguales, ya se aparta de la posibilidad de interpretar aquella estructura básica de la sociedad en el contexto de una sociedad bien ordenada “socialista”. Máxime cuando sostiene tal elección hipotéticamente sobre la base de igualdad de la personalidad moral de los sujetos, que se asienta, valga la paradoja, en el sentido de justicia y concepción del bien de estos sujetos. Advierto aquí un planteo circular irresoluble. En otras palabras, el sujeto es capaz de elegir los principios de justicia y su

orden lexicográfico a partir de su situación original de igualdad moral, cuando esta igualdad -derivado de la personalidad moral- es garantizada justamente por los principios de justicia que se supone elegirán los sujetos en dicha condición. La garantía de igualdad descansa en los principios de justicia que en principio pueden tomarse como válidos porque emergen de esta condición de igualdad moral. Es así que Rawls afirma: “la auténtica seguridad de la igualdad descansa en el contenido de los principios de la justicia y en el marco de la situación original de igualdad del que proceden”.

Es allí donde se comprende cabalmente la crítica habermasiana al carácter hipotético de la situación original. Al contrato hipotético que da lugar a los principios que han de regir la sociedad bien ordenada; contrato definido a priori por el filósofo como justificación pretendidamente “racional y razonable” de la teoría en cuestión.

Volviendo al contexto de la “sociedad socialista” a la que eventualmente –conforme el propio Rawls- puede aplicársele la Teoría de Justicia, creo que el contexto de enunciación de ésta, a pesar de su intención universalista, sigue siendo el sistema capitalista. Y es este contexto el que impone la prioridad de la libertad aún signada por el igualitarismo (formal). En el propio texto se advierte la contradicción sujeto/sociedad, o sujeto/estado propia del sistema capitalista. Sigue siendo prioritaria la libertad de un sujeto aislado y egoísta, que se posiciona frente a la sociedad y al Estado. Esta confrontación impide la posibilidad de concebir la liberación de la sociedad de clase, la liberación de un sujeto que se realiza personalmente como parte de una trama social, que garantice el pleno desarrollo de las fuerzas productivas propios del ideal comunista.

Los principios de justicia, como principios morales, no pueden proteger los derechos del individuo sin proteger a la vez el bien de la comunidad a la que el individuo pertenece. La sociedad

socialista cobra sentido en un estado ético afín al planteado por Hegelo, en el que no existe la libertad individual sino inscrita en el marco de lo colectivo. En el estado hegeliano, el interés público coincide con el interés privado; lo colectivo se realiza en lo individual y lo individual en lo colectivo bajo la forma de una objetivación. No obstante, la negación de la sustancia ética del Estado confisca la libertad del sujeto transformándolo en súbdito, vasallo, esclavo. El Estado se transforma en aparato, mecanismo de poder ejercido sobre los sujetos generando una lucha cuya resolución consistirá en la exclusión-supresión de uno de los términos del conflicto; situación claramente reconocible en las formas actuales del estado, y en el estado en el que, quizás a su pesar, se emplaza Rawls.

Es en este marco (el de un Estado que confisca la libertad del sujeto) en el que se inscriben los derechos básicos rawlsianos como límites al poder estatal. En el contexto de un Estado que no contiene lo individual y lo colectivo en una instancia superadora y que, por el contrario, atomiza los sujetos y se alza frente a éstos como un poder que se autonomiza de la voluntad general, se fuerza a los sujetos a “atrincherarse” en los derechos. El dominio político es concebido como una competencia entre intereses divergentes y a los ciudadanos como agentes autointeresados o consumidores pasivos de mercancías electorales.<sup>16</sup>

Las libertades iguales del primer principio no dejan de ser moldes vacíos. La igualdad jurídica (derechos básicos como bienes distributivos) no garantiza la igualdad fáctica. “El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado (...) la igualdad ante la ley significa igualdad a pesar de la desigualdad de pobres y ricos, igualdad dentro de los límites de la esencial desigualdad existente; significa dar a la desigualdad el nombre de igualdad”<sup>17</sup>

Marx no cree en ninguna igualdad formal o procedimental; que ninguna garantía de derechos iguales pueda por sí mismo proteger a las personas contra la sistemática subordinación en la práctica de los intereses de algunos a los intereses de otros. Esto se debe a que el derecho igual es siempre implícitamente



un derecho de desigualdad, la igualdad en la forma es siempre potencialmente desigualdad en el contenido. La opresión puede florecer con la igualdad formal”<sup>18</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

Callinicos, Alex (2001<sup>a</sup>) citado por Lizárraga en Principio de Justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara, Tesis doctoral (2004), Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Gargarella, R. (1999) citado por Lizárraga en Principio de Justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara, Tesis doctoral (2004), Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Habermas, J.; Rawls, J. (1998): “Debate Sobre Liberalismo Político” en Pensamiento Contemporáneo n° 45, Ediciones Paidós, Barcelona.

Habermas, J. (1991): “Escritos sobre moralidad y eticidad” en Pensamiento Contemporáneo n° 17, Ediciones Paidós, Barcelona.

Heller, A. (1990): Más allá de la Justicia, Editorial Crítica, Barcelona.

Hegel, G.W.F (2006): El Sistema de la Eticidad, traducción de Juan López Osorno, Editorial Quadrata, Buenos Aires.

Lizárraga, F. (2004): Principio de Justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara, Tesis doctoral (2004), Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Marx, K.; Engels F. (1968): “Select Works” en Nueva York International Publishers, Nueva York.

Rawls, J. (2004): Teoría de la Justicia, Fondo de Cultura Económica, México.

Sartre, J. P (1981): ¿Qué es la Literatura? Situations II, Editorial Losada, Buenos Aires.

Vellaspín, F. (1998): “Debate sobre Liberalismo Político” en Pensamiento Contemporáneo n° 45, Ediciones Paidós, Barcelona.

Vidiella, G. (2006): “Estabilidad y razón pública en Liberalismo Político” en Rawls post Rawls, Claudio Amor compilador, Universidad Nacional de Quilmas, Prometeo Libros, Buenos Aires.

## NOTAS

1. Agnes Heller, *Mas allá de la Justicia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990, p. 36.
2. Paidós, Pensamiento Contemporáneo n° 45, 1998.

3. Marx propone la reconstrucción de la eticidad hacia una forma de vida universal, cuya realización quede vinculada a la “clase ligada al trabajo” a través de la universalización del sistema económico moderno y en la que el universalismo del “hombre” quede fundido con la “solidaridad” del ciudadano. Descalifica los supuestos normativos liberales del orden económico sobre el que gira la sociedad civil, como “libertades aparentes” de un Estado democrático que ilusoriamente promete y no realiza.
4. Lizárraga, Fernando, *Principio de Justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara*, tesis doctoral UBA, facultad de Ciencias Sociales, 2004.
5. Gargarella 1999:106 citado por Lizárraga, ob. cit.
6. Callinicos, A 2001<sup>a</sup>:182, citado por Lizárraga ob.cit.
7. Jean Paul Sartre, “¿Qué es la Literatura? Situations, II” editorial Losada, Buenos Aires, 1981, p.14.
8. Sigo en esta exposición la introducción de Fernando Vellaspín en “Debate sobre Liberalismo Político” Paidós, Pensamiento Contemporáneo n° 45, 1998, p.9-37.
9. Por oposición al Rawls de *Teoría de Justicia*.
10. Los fundamentos constitucionales abarcan la organización y los poderes del Estado y el proceso político, como así el sistema de libertades básicas que deben respetar las mayorías gobernantes.
11. Las cuestiones de justicia básica inciden sobre los aspectos esenciales de la justicia distributiva, los niveles de desigualdad, las condiciones para la igualdad de oportunidades y la dimensión económica.
12. La comprehensividad como capacidad para cubrir un amplio campo de la realidad y ofrecer respuestas al valor de la vida humana y la naturaleza del bien.
13. Lo que Agnes Heller denomina concepto ético político completo de Justicia que opera con un modelo –en Rawls el de la “justa retribución” idealizado de una determinada forma de vida (especie de fundamentalismo), por oposición al concepto ético político incompleto, que evita sugerir cualquier norma sustantiva superponiendo una norma o valor propio de nuestra cultura, tradición, biografía o intuición, que anticipa el resultado del propio procedimiento. (“Más allá de la justicia”, cit. p. 296-300)
14. Los denominados comunitaristas como Charles Taylor, sostienen que la política del universalismo puramente procedimental ignora la vitalidad de los diferentes contextos culturales a la hora de conferir identidad a las personas. La igualdad abstracta del liberalismo sería ciega ante la indesligable conexión entre identidad individual y particularismo cultural, en sociedades multiculturales. Una política multicultural debe articularse explícitamente como una política de la diferencia, renegando soluciones individualistas apoyadas en la supuesta autonomía de las personas.
15. Hegel, G.W.F. “El Sistema de la Eticidad”, traducción de Juan López Osorno, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2006.

16. La participación en la cosa pública se limita al momento del voto cuando, al votar por la propuesta que más se adecúa a sus preferencias, legitiman el poder político (concepción shumpeteriana citada por Graciela Vidilla, ob. cit, p.113) .

17. K. Marx – F. Engels, “Select Works”, Nueva York International Publishers, 1968, pag. 17; 28-29

18. *Marx y la Igualdad* en Zona Abierta n° 51-52 Justicia y Libertad, Allen Word, pag. 180.

# CAMPOS DE **PODER**<sup>Y</sup> **ANTICLERICALISMO**

## **UN ENSAYO ACERCA DE LA PERCEPCIÓN SOCIAL DE LA POLÍTICA**

Por Ana Teresa Martínez \*

### **PIERRE BOURDIEU – LEGITIMIDAD INSTITUCIONAL – PERCEPCIÓN SOCIAL DE LO POLÍTICO – PODER**

En el presente artículo, tras explorar el campo semántico de la noción de poder, a fin de despejar algunos obstáculos epistemológicos desnaturalizando el sustancialismo que la acompaña en el discurso de sentido común, vamos a abordar algunos temas vinculados con la comprensión relacional de la política, a la que ya M. Foucault y P. Bourdieu nos acostumbraron, a fin de plantear algunas hipótesis fundadas en teoría sobre ciertos aspectos de la experiencia social que puede estar jugando detrás de determinadas respuestas a un estudio exploratorio realizado. Pretendemos con ello abrir un espacio de reflexión sobre los modos como se elabora la percepción social de lo político. Esto supondrá, luego de haber desnaturalizado el sustancialismo, recuperar sus consecuencias en la sociología espontánea del sentido común, para comprender mejor desde allí las interpretaciones que recogemos en esta y en otras encuestas, esas que lejos de leer como si hablaran por sí mismas (Bourdieu 1963:11), podemos interrogar para extraer de ellas una información mucho más rica.

*«Ils (les puissants) ne cessent de dire La science est avec nous, les prix Nobel sont avec nous, comme en d'autres temps en menait les guerres en criant. Dieu est avec nous»*

*“Ellos (pos poderosos) no dejan de decir La ciencia está con nosotros, los premios Nobel están con nosotros, como en otros tiempos se declaraban las guerras gritando Dios está con nosotros”*

*Pierre Bourdieu (2000)*

A comienzos de 2008 un proyecto de investigación realizado por una red cuyos integrantes pertenecen a cuatro universidades nacionales de Argentinaa, realizó una encuesta sobre “Creencias y actitudes religiosas en Argentina”b. En una de las 54 preguntas que se aplicaron en todo el país, se pedía a los encuestados que pusieran una nota del uno al diez a las distintas instituciones, según el nivel de confianza que les merecían. El resultado, a nivel nacional, expresa un descreimiento generalizado en las instituciones, en la medida que ninguna llegó a reunir seis puntos de confianza como promedio. Dentro de ese contexto, la mayor confianza la depositaban los encuestados en la Iglesia Católica, que, rozando el seis, superaba en algunos centésimos a los medios de comunicación, era seguida un poco más lejos por las fuerzas armadas, la policía, la justicia y las iglesias evangélicas, para dejar más atrás al congreso, los sindicatos y los partidos políticos, instituciones que no alcanzaban siquiera la ominosa nota mínima de cuatro puntos en promedio. ¿Cómo entender estas respuestas? La primera lectura espontánea conduce a pensar que la sociedad castiga a sus instituciones quitándoles la confianza y otorga la misma a aquellas que responden a sus necesidades y expectativas. Pero esta explicación no resiste el menor análisis: las diferencias regionales, por ejemplo, abren una primera línea de interrogaciones: ¿Por qué en el Noroeste Argentino (NOA) se califica en general con notas más altas a todas las instituciones? ¿En el NOA las instituciones tienen un mejor comportamiento?, pero además ¿A qué expectativas y necesidades responden los medios de comunicación? ¿A las de sus televidentes? ¿A los de quienes recurren a ellos para hacerse visibles? ¿A las de las empresas emisoras? ¿Y los intereses de qué audiencia? ¿De qué clase social, grado de instrucción o edad? Las respuestas podrían ser opuestas según quien las intentara. ¿Qué comportamiento de

la Policía ha merecido en los últimos años -o había merecido en los días previos a la encuesta- un otorgamiento de confianza por encima del conferido al Congreso de la Nación? Y las preguntas pueden extenderse al infinito sin encontrar respuestas que no exijan análisis pormenorizados caso por caso, respuestas que finalmente no podrían alcanzar explicaciones concluyentes, en la medida en que partamos de la idea que detrás de esa suma de respuesta hay un juicio de percepción fundado sencillamente en el comportamiento real, en el sentido correcto o incorrecto, de las instituciones. Por donde la miremos, esta pregunta y sus respuestas posibles, nos pone frente a la complejidad de la elaboración de las percepciones en las sociedades contemporáneas, y especialmente de los problemas de la autoridad, el poder y la confiabilidad, es decir, de los procesos de legitimación social, de otorgamiento de confianza y por tanto de poder. Es decir, preguntarnos en función de qué se otorga crédito a las instituciones y/o a las personas, nos pone en el corazón del significado de eso que Weber llamaba “modos de dominación”.

## **DOMINACIÓN Y PODERES: EL MUNDO SOCIAL EN TERMINOS DE RELACIONES**

*“...el término poder se presta a confusiones, ya que sugiere algo así como un objeto que puede ser colocado en el bolsillo o ser poseído de alguna otra manera; es como si se tratase de la pastilla de jabón del cuarto de baño de un sahib que, para su sirviente hindú, constituye la fuente mágica del poder del hombre blanco”*

*(Norbert Elias, 1994)<sup>3</sup>*

Los conceptos y las palabras, nos enseñaba Bachelard (Bachelard, 1996), tienden a constituirse en obstáculos, mezclados como están en los usos habituales como en un desván en el que nada sirve para lo que parece, pero puede servir para otra cosa y a la vez todo puede hacernos tropezar y caer. En las páginas que siguen construiremos un pequeño mapa de problemas teóricos en torno al vocabulario del poder, invitándonos más a profundizar la reflexión de cada acepción que a extenderla desordenadamente sin medir las consecuencias de la petición de principios o del permisivismo lingüístico.

Cuando hablamos de “poder” estamos usando –como en tantos

otros casos en las ciencias sociales- un término del lenguaje cotidiano, hecho por y para la práctica, es decir, usado y abusado en función del apuro y las necesidades de las prácticas sociales, entre las cuales, en este caso, se cuentan las luchas políticas, que son siempre luchas simbólicas, luchas por imponer una manera de entender la realidad y de modificarla, y a la vez por alcanzar –e incluso monopolizar- los medios de poner en práctica esa idea, en torno a la cual hay siempre intereses –materiales y simbólicos- que le están asociados. De esta promiscuidad lingüística en la que no tienen más remedio que moverse las ciencias sociales no vale lamentarse (simplemente es así), pero importa tener en cuenta que si queremos hacer una reflexión rigurosa acerca de eso que en la vida de la práctica y el lenguaje cotidiano llamamos “poder”, necesitamos partir de ciertos esclarecimientos conceptuales del campo semántico implícitamente en juego.

El primer problema que nos salta en este caso a la vista, es la sustancialización del poder, a la que alude nuestro epígrafe de Norbert Elias. Como esta sustancialización comienza por ser un hecho lingüístico, la historia de las lenguas nos puede ayudar para comenzar a desbrozar el terreno. Los estudios de Benveniste (1969) nos muestran que el griego distinguía mejor que nuestra lengua en este tema: mientras *energeia* aludía a la capacidad de actuar, como un sustantivo que no perdía nunca el sentido activo, la fuerza física y la dominación política que le estaban asociadas, se decían con otro término: *kratos*, (utilizado también para decir “victoria”e), cuyo correspondiente verbo, *kratino*, quería decir simplemente “gobernar”. Es en el latín donde ambos sentidos se reúnen, utilizando una misma raíz (proveniente de un hipotético verbo *poteo*) para referirse a los sentidos griegos de la *energeia* y el *kratos*: *potentia* es a la vez acción, eficacia, virtud, y poder político, autoridad, dominación. Deslizamientos semánticos de por medio (donde intermedia un verbo del latín popular *potere*), “poder” en muchas lenguas de origen latino (*poder* –castellano-, *pouvoir* –francés-, *poder* –portugués-) es a la vez un verbo y un sustantivo. En tanto verbo, tiene un sentido

activo, señala la potencia, la capacidad, la posibilidad de hacer o de ser que tiene algo o alguien. A pesar de ser un verbo transitivo (es poder ser o hacer algo), rápidamente nos deslizamos hacia el sustantivo, porque el verbo supone un sujeto, y la sustantivación de la posibilidad la convierte en una cualidad o un atributo de ese sujeto. Y aquí las palabras dejan de ser inocentes. Si Gastón Bachelard nos enseñó a precavernos contra los deslizamientos del sustantivo a la suposición de una sustancia como formas de explicación que nos acercan a la magia, nuestro caso parece un ejemplo de antología de este obstáculo epistemológico. En el caso del poder, la sustancialización de la relación que establece la actividad, se produce en dos direcciones complementarias: la de la suposición de una especie de “cosa” llamada “poder”, susceptible de ser repartida o guardada, de estar en algún lugar preciso con exclusión de otro, de ser acumulada o perdida; y la sustantivación de los atributos y cualidades referidas al sujeto, que en sí mismo se vuelve poderoso, como si el “poder” fuera una cualidad que lo define, inherente a su naturaleza. No en vano, la concepción moderna de la política, que nace liberándose de noblezas y monarquías, es nominalista.

La conocida novedad del aporte de Foucault, de enseñarnos a ver la capilaridad y la diversificación de los poderes, está vinculada precisamente a su desustancialización, a la superación de las metáforas cosificadoras (¿Dónde está el poder? ¿Quién lo tiene? ¿Cómo se lo reparte?), y al desarrollo de las consecuencias de la percepción del mundo social como mundo de relaciones, consiguiente al estructuralismo. La sociología nos enseña que el poder no es algo que se tiene, sino un cierto tipo de relación, que puede ser más o menos estable, entre sujetos o instituciones. No hay nada que constituya poder por sí mismo, fuera de un entramado de relaciones sociales, ni en cuanto posesión (un millón de pesos no proporcionan poder en una isla desierta), ni como disposición (conocer la lengua aymara no proporciona habitualmente puntaje en el curriculum de un docente argentino). Si detentar la propiedad de los medios de producción confiere un poder enorme sobre las vidas de aquellos que no los tienen, eso supone una sociedad basada en la producción de bienes a gran escala y en la idea de propiedad privada. Tener poder no es fundamentalmente poseer algo, sino estar habilitado en un



momento y situación dada para establecer cierto tipo de relaciones de manera durable. Esta habilitación se vincula a una percepción: tener poder supone siempre acreditar poder, y esta acreditación, cuando se trata de poder social, es una construcción colectiva, aún cuando la relación se establezca entre dos individuos en un lugar aislado. Un ejemplo nos puede servir. Mientras en 1815 Napoleón se aproximaba, luego de su exilio en la Isla de Elba, a Paris, el diario Le Moniteur fue titulando sus notas de primera plana del siguiente modo:

9 de marzo: El monstruo escapó de su lugar de destierro.

10 de marzo: El ogro corso ha desembarcado en Vabo Juan.

11 de marzo: El tigre se ha mostrado en Gap. Tropas avanzan para detener su marcha. Concluirá su miserable aventura como un delincuente en las montañas.

12 de marzo: El monstruo ha avanzado hasta Grenoble.

13 de marzo: El tirano está ahora en Lyon. Todos están aterrorizados por su aparición.

18 de marzo: El usurpador ha osado aproximarse hasta 60 horas de marcha de la capital.

19 de marzo: Bonaparte avanza a marchas forzadas, pero es imposible que llegue a París.

20 de marzo: Napoleón llegará mañana a las murallas de París.

21 de marzo: El Emperador Napoleón se halla en Fontainebleau.

22 de marzo: Ayer por la tarde, su Majestad el Emperador hizo su pública entrada a las Tullerías. Nada puede exceder el regocijo universal.<sup>8</sup>

El poder de Napoleón no sólo fue creciendo a medida que se aproximaba a París porque iba logrando imponerse militarmente, sino que el diario (que luego fue su prensa oficial) fue transformando ese poder en la medida que –sabiéndolo o no- se lo retiraba o asignaba simbólicamente y de este modo alimentaba o defraudaba las creencias de sus lectores respecto del poder de Napoleón. Le eficacia del periódico para ejercer esta influencia, estaba a su vez vinculada al estado de las relaciones sociales en que su discurso se insertaba, generadoras o posibilitadoras de obtener mayor o menor credibilidad, según fuera el estado de las posiciones, tomas de posición y trayectorias de actores, lectores, colaboradores, proveedores de financiamiento, de otros productores de discursos periodísticos, etc., en un juego complejo y cambiante de fuerzas.

Si existe un “maniqueísmo” del poder (la idea difusa de que el poder es malo, que contamina a quien lo tiene), es porque este carácter simbólico muchas veces ignorado, se tiñe fácilmente de substancialismo mágico, pero a la vez encierra una experiencia auténtica sobre las jerarquías y diferencias más o menos permanentes que impiden a muchos alcanzar bienes o posibilidades de acción que les son necesarios o a las que creen tener derecho. Los individuos o categorías de individuos que acreditan poder tienden a ser objeto de sacralización, de un ambiguo sentimiento a la vez de fascinación y de rechazo, vinculado a una certeza difusa de que el poder de unos existe siempre en detrimento de la posibilidad de otros. En los Andes del Sur Peruano existe el mito del gñaca o karisiri, un personaje que vive en las montañas y se alimenta de grasa humana. Este personaje respondía en los relatos tradicionales a la descripción, tanto física como vestimentaria, de un conquistador español, pero más recientemente se han recogido narraciones que lo asemejan a un turista norteamericano o europeo (un “gringo”). Nuestras versiones en el NOA del “perro familiar” alimentado con obreros y viviendo en los sótanos de la casa principal de los ingenios azucareros, no parece responder a otra dinámica, como tampoco la mezcla de fascinación y rechazo con que un remisero santiagueño relataba que “se decía” del cinco veces gobernador local, Carlos Juárez, que se mantenía joven porque “bebía sangre de niño”. Foucault nos enseñaba por esto que el primer paso para

liberarse del poder es desmitificarlo: *stricto sensu*, el poder no existe, creer en él es entregarle la propia fuerza, es delegar el propio poder, porque lo que existe son relaciones sociales que, al menos en teoría, si nos abstraemos de la condición histórica de su producción –como hicieron los teóricos de la Ilustración para socavar el poder de las noblezas-, siempre podrían ser de otro modo, es decir, son arbitrarias.

La antropología cultural contemporánea habla siempre en plural, de “poderes”, legitimados en los dioses, la tierra, los ancestros, las diferencias sexuales. Estudiar el poder en una sociedad dada supondría entonces comenzar por preguntarse qué es lo que en ese lugar y ese tiempo permite construir relaciones sociales de desigualdad, de sujeción y de obediencia. El acceso desigual a la alimentación, al saber prestigioso, a la salud, al reconocimiento social, son, según los casos, el fundamento de relaciones de poder, más o menos disimuladas. La diversidad de configuraciones sociales que puede surgir de esta diversidad de modos de fundar y acreditar las siempre jerarquizadas relaciones sociales, nos lleva una vez más a valorar la conocida diferenciación de Max Weber entre poder (*macht*) y dominación (*herrschaft*) (Weber, 1964).

En consonancia con lo que venimos diciendo, Weber descarta la primera noción por “sociológicamente amorfa”. Para decirlo en términos de Jean Claude Passeron, sería una noción inútil para una ciencia empírica cuyos conceptos no son genéricos, sino que precisan su valor semántico sociedad por sociedad (Passeron, 1991:62). La vaguedad de la primera noción (poder), que podría ser sólo objeto de definición por explicitación de propiedades formales, contrasta con la precisión –y al mismo tiempo la habilitación para el análisis empírico- de la segunda, que Weber define como “probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (Weber, 1964:43). Esta opción, que es a la vez epistemológica y metodológica no reduce el problema del poder a una cuestión jurídica, en la medida que la “probabilidad de encontrar obediencia” no se funda para

Weber solamente en el derecho positivo, sino en una “asociación de dominación” en virtud de un “orden vigente”, alusión a usos, valoraciones, experiencias culturales que pueden ser más o menos explícitamente legisladas. Es decir, la dominación es una relación social más o menos instituida, producto de un trabajo social de todo el grupo implicado. Podemos hablar de “dominación” cuando la relación se hace visible en una práctica: cuando alguien “explícitamente exige obediencia y puede esperar legítimamente ser obedecido”. El modo de la dominación se vincula aquí teórica y empíricamente a un modo de fundamentar la legitimidad. Y aquí la sociología de Weber articula tipos de dominación, de legitimidad y de acción social (Passeron, 1994). En el fondo, la modalidad de fundamentación de la creencia (racional con arreglo a valores, o según fines, tradicional o afectiva) que da forma a las acciones que construyen predominantemente las relaciones sociales en una sociedad dada, es la que caracteriza tanto los modos de legitimación como los tipos de dominación. Por eso, tampoco siguiendo a Weber sería posible pensar la problemática política de una sociedad desvinculada de los modos como en esa sociedad se piensa, se valora, se fundamenta el saber, se aceptan y se procesan los conflictos, se instituye y reconoce autoridad, y en general, se produce y reproduce una cultura política, como un aspecto particular de la cultura. Comprender la política, entonces, no se resuelve, ni siquiera principalmente, en la descripción de cálculos estratégicos de actores políticos, ni de instituciones, sino que se hace imprescindible abordar el estudio del suelo de creencias y las series de prácticas cotidianas que hacen posible la vida social de un modo determinado. Porque Weber percibía esto es que, preguntándose por los modos de organización de la economía y la política, terminó estudiando las éticas económicas implícitas en cada una de las religiones con mayor influencia. La especialización academicista convirtió esos estudios en “sociología de la religión” y a este abordaje en una especialidad, pero ni esta especialidad ni el resto de la sociología obtienen provecho en ese aislamiento artificial.

## SECULARIZACIÓN, ESFERAS Y CAMPOS

*“Only in relatively recent times has it been possible to break with the substantialist way of thinking that conceives of geometrical figures in their factual existence instead of considering them in their reciprocal relations”*

*“Solamente en tiempos relativamente recientes ha sido posible romper con el modo de pensar substancialista, que concibe las figuras geométricas in su existencia fáctica en lugar de pensarlas en sus relaciones recíprocas”*

(Bourdieu, 1968)

Si Marx, Durkheim y Weber se preocuparon por el lugar, sentido y futuro de los fenómenos religiosos, era porque intentaban entender los procesos de las sociedades occidentales en el contexto de los desarrollos del capitalismo industrial de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX. Fueron los dos últimos los que trabajaron más sistemáticamente el tema, y retomar sus textos tiene la ventaja de ayudarnos a pensar los fenómenos religiosos como parte de procesos de transformación cultural más globales. Los cambios que advierten, ambos los vinculan con los viejos y nuevos modos de organizarse la relación social en mundos donde la diversificación de la sociedad va dando lugar a espacios múltiples: paso a una sociedad de solidaridad orgánica, por articulación de las diferencias, donde la religión dejaría de cumplir ciertas funciones para transformarse y cumplir otras, para Durkheim (Durkheim 1991; 1975, entre otros); diferenciación de esferas de valor, donde la religión pasaría progresivamente a regir una sola de las diversas áreas en que quedaría fragmentada la vida social, para Weber (Weber, 1996). Ni uno ni otro de estos contemporáneos, conscientes de estar parados en un momento de profunda transformación, afirmaban saber cómo se resolvería el futuro de las religiones. Lo que les parecía claro, es que en las sociedades occidentales la religión no podría tener la misma configuración ni funciones que había cumplido en casi los últimos veinte siglos en occidente.

Las teorías sobre la secularización de la sociedad, retomando estas

preocupaciones, enfocan así desde su raíz misma el problema de la construcción de la legitimidad social y de la dominación política (Gauchet, 1985, 2003).

Pierre Bourdieu, intentando avanzar en la comprensión de estos procesos de diferenciación y complejización sociales, retoma a los clásicos desde el aporte que el estructuralismo le parece haber ofrecido como su mejor fruto: el pensamiento relacional, y desde aquí se plantea los problemas del poder y la dominación, que se vuelven omnipresentes en su trabajo, como una perspectiva de análisis clave, no sólo porque lo es en sí (pocas cosas en la vida social existen –si es que hay alguna- que sea comprensible si dejamos fuera la desigualdad que caracteriza las relaciones sociales), sino porque es uno de los aspectos que los discursos dominantes tienden a negar, y la ciencia social, si se construye contra el sentido común (no para expulsarlo, sino para controlarlo y explicarlo) deberá ser siempre una ciencia de lo negado. En esta comprensión relacional del mundo social, la noción de espacio social y el modelo analítico de campo nos dan elementos para re-pensar la idea de Weber de “diferenciación de esferas” y para volverla más operativa en el análisis empírico. Si se ha dicho con razón que en América Latina los procesos de secularización –si los hay y en qué sentido- requieren un análisis pormenorizado y especificado, es porque en realidad la tentación que bordea estos estudios asoma tanto del lado de una metafísica de la historia implícita (procesos inexorables de expulsión de la religión que deberían acompañar el “progreso” de nuestras sociedades hacia la democracia y hacia el capitalismo) como del lado de su vecino esencialismo sociológico.

La noción de “esfera” parte de una metáfora que supone por un lado ámbitos de valor diferenciados y por otro que esos ámbitos se autorregulan en una especie de completud cerrada (la esfera). La crítica filosófica nos invita primero a des-substancializar la idea de “valor” que en Weber se vincula a la del neokantismo alemán y su posteridad, para pensar más bien en términos de valoraciones, es decir, de relaciones de apreciación más o menos estables por parte de agentes o grupos de agentes (individuales, institucionales, jurídicos, etc.) en contextos específicos de socialización. En segundo lugar, si la perspicacia de Max Weber

fue advertir y dar forma teórica a la diferenciación de autonomías relativas que generaba la división del trabajo social, el límite de la metáfora de la esfera aparece allí donde comenzamos a olvidar que las autonomías son relativas, que las diferenciaciones tienen que ver con actos de apreciación, y por lo tanto, un mismo agente individual o colectivo puede jugar en varias esferas a la vez, simplemente reconvirtiendo el punto de vista y negociando su capital. Es aquí donde el concepto de campo muestra ser mucho más operativo que el de esfera de valor, porque es capaz de ayudarnos a pensar no sólo las autonomías sino los cruces, las porosidades, los intercambios en los espacios sociales concretos.

Estudiar un espacio social en términos de campo supone en principio preguntarse si, cómo y en qué medida, existen allí relaciones sociales establecidas a partir de principios reguladores diferenciados (nomos) y para eso, agentes socializados diferenciadamente en esos espacios sociales, que tiendan a reproducirlos en una complicidad más actuada que pensada, a partir de suelos de prácticas, percepciones y apreciaciones lo suficientemente comunes como para sostener la complicidad, y a la vez lo suficientemente diferenciados como para ponerlos en competencia por cambiar posiciones, configuraciones de posiciones, e incluso la definición misma del nomos implícito que sostiene el campo (Bourdieu, 1992; Martínez, 2007, entre otros).

Se trata por tanto, no de una teoría estabilizada o estabilizable para aplicar en cualquier tiempo y lugar, sino de un modelo analítico flexible y adaptable, construido coherentemente a partir de una teoría de la acción social disposicional y una percepción relacional del mundo social. El grado, modo y particularidades de la diferenciación habrá que estudiarla caso por caso en la medida en que el modelo nos posibilite hacerlo.

## OTRA VEZ LA ENCUESTA

*“La antinomia del poder dominado encuentra su resolución en esta especie de formación de compromiso que es el lenguaje de los profesionales del doble sentido, habitus para hablar espiritualmente de las cosas temporales y temporalmente de las cosas espirituales”*

*(Pierre Bourdieu, 2009)*

Antes de cerrar filas teóricas en torno a los procesos que pueden estar aludidos en las respuestas a la encuesta mencionada más arriba, deberíamos aún realizar otro pequeño rodeo, porque si estos son los instrumentos con los que contamos para interpretarla, y estos son los obstáculos epistemológicos más frecuentes en los discursos espontáneos y científicos sobre el mundo social, entonces, leer las respuestas de una encuesta es una operación altamente delicada también por lo que se juega en la operación de homogeneización de respuestas que no son homogéneas en las condiciones de su producción, por más cuidados que se tengan en el proceso de construcción de la muestra y de aplicación del cuestionario (precauciones que precisamente se desarrollan hasta la sofisticación porque sabemos que consideramos homogéneas *ceteris paribus* aseveraciones que nunca lo son realmente: si producen información real cuando las agrupamos es en la medida en que las interrogamos a su vez, sabiendo esto (Passeron, 1991). Las respuestas a las preguntas se generan en un diálogo inusual, vivido de manera diferente por los diversos encuestados (por eso se suele razonar las respuestas por clase social, por género, por nivel de estudios, por franjas de edad, etc. buscando aprehender los diversos modos de respuesta de agentes diferenciados, sabiendo que nunca podremos aprehender estadísticamente la totalidad de las diferencias) donde las estructuras de percepción, apreciación y acción de cada uno y de cada grupo juegan de manera más o menos determinante según el caso. El contexto en que se interpretan las preguntas, es decir el suelo de creencias y valoraciones de los campos en que juegan los agentes así como las posiciones que en él ocupan y la trayectoria particular o grupal que vienen realizando en él y en el espacio social global construirán en buena medida la respuesta.

Las respuestas con que finalmente contamos no son afirmaciones



verdaderas sobre el mundo social, sino una suma de percepciones donde presumimos legítimamente –si hemos tomado todos los recaudos- un grado suficiente de autenticidad expresiva (los encuestados no mienten ni dicen verdad, lo que nos ofrecen es su percepción del juego, tal como entienden desde sus esquemas de percepción la pregunta que se les hace). Por eso es en estas percepciones y valoraciones que tenemos que entrar para desentrañar lo que la encuesta nos puede enseñar sobre el mundo social. Y estas percepciones y valoraciones, como vimos, no son neutras, tienen una historia, están atravesadas por relaciones de fuerza desiguales y experiencias y trayectorias diferentes.

En la sociedad argentina, donde se hizo la encuesta, según las aproximaciones sociológicas con que contamos, campo religioso y campo político, si bien parecen diferenciarse más claramente a partir de fines del siglo XIX (Mallimaci, 2000), no son espacios cerrados, esferas de valor sin porosidad, donde los agentes no transfieran con frecuencia capital acumulado en un campo para jugar en el otro, donde no se contraiga o expanda el espacio de juego de los agentes socializados en uno u otro de los campos, y donde este juego no sea con frecuencia una lucha sorda por disponer de los recursos comunes (los del Estado) para alcanzar los fines del campo particular y donde las transferencias de capital simbólico (político o religioso) no permitan un intercambio raramente explícito, con el campo económico en sus agentes más poderosos. Es decir, son hoy espacios de muy débil autonomía, pero no por indiferenciación (cualquier argentino distingue un obispo de un político o de un periodista como personajes que juegan juegos diferentes, y de hecho, el derecho canónico por ejemplo aparece como diferenciado del derecho civil y penal en los procesos judiciales del país), sino porque en el proceso de la diferenciación no dejaron de desarrollarse distintos tipos de pasajes, transferencias y dobles juegos que forman parte de la cultura política argentina, si no de las instituciones. Este contexto tiene una historia (que está siendo estudiada: Di Steffano y Zanatta, 2000; Mallimaci, Donatello y Cuchetti, 2006; Esquivel,

2004; Caimari, 1995; Di Steffano y Mallimaci, 2001; entre otros), con diferencias además regionales (que apenas se comienzan a explorar: Caretta y Zacca, 2008), que no vamos a retomar aquí. Pero lo cierto es que el presente no se entiende sin su historia y en ella los agentes han consolidado juegos de pasaje de un espacio a otro y de transferencias de legitimidad en intercambios de capital económico, político y simbólico que vuelve muy compleja la interpretación de las percepciones que la población puede tener sobre lo que se juega en el espacio público.

La sustantivación /sustancialización del poder, es decir, la atribución de autoridad más allá de los logros particulares de los agentes, habitual –como vimos- en la sociología espontánea, se redobla más fácilmente por los pases de magia social que los especialistas religiosos hacen sin confesárselo. Por ejemplo, denunciar la pobreza y sus secuelas parece una obligación de agentes cuya base de sustentación del discurso debe ser siempre la ética de la fraternidad que profesan, pero denunciarla con más o menos fuerza según convenga en cada momento a partir de la mejor o peor relación de fuerzas para los propios juegos en su relación con el campo político y las posiciones de los agentes políticos, es un pase de magia social que no contempla como objetivo sino los propios intereses. Si, como dice Bourdieu al estudiar el campo del episcopado francés en el post Concilio, los obispos están condenados a tener que ejercer el poder sin que parezca que lo ejercen (Bourdieu, 2009) su mayor tentación de juego estará signada por la figura del monje negro, directa o por procuración: siempre habrá –por convicción, coincidencia de intereses, etc.- agentes del campo político, económico o mediático dispuestos a jugarla por ellos y para ellos.

Otro de los modos como en la historia argentina los dominantes en el campo religioso han jugado un doble juego para imponer sus propios puntos de vista, ha sido la estrategia de ponerse por encima y por fuera, pero sin dejar de estar adentro y de intervenir. Para citar ejemplos más cercanos en el tiempo, manejar a través de Caritas los recursos del Estado, suponiendo una especie de garantía moral que otros actores del espacio público supuestamente no serían capaces de ofrecer, o convocar a dialogar a los actores políticos y sociales bajo su mirada –más allá de la discusión

sobre la oportunidad en una u otra emergencia-, son otras tantas maneras de continuar asumiendo una representación auto-otorgada de alto contenido político en el juego de definiciones de lo que ocurre en el país, negando a la vez que se la esté ejerciendo. Jugar en dos tableros, retirarse en el momento oportuno “porque no es nuestra tarea”, eufemizar y transubstanciar lo temporal en religioso y lo religioso en temporal, son cultura política de los agentes religiosos en la Argentina, ampliamente aceptada y naturalizada por unos y otros actores, económicos, políticos y sociales y por la ciudadanía/fieles en general.

## LUCHAS DE PERCEPCIÓN

*“Le capital économique ne peut être accumulé que sous les espèces du capital symbolique, forme transformée, c’est-à-dire méconnaissable, donc susceptible d’être officiellement reconnue, des autres espèces de capital”*

*“El capital económico no puede ser acumulado sino bajo la especie de capital simbólico, forma transformada, es decir, irreconocible, y por eso susceptible de ser oficialmente reconocida, de las otras especies de capital”*

(Bourdieu, 1976)

Vistas así, el nomos de cada campo se confunde y a la vez se desplaza respecto de las reglas institucionales en cada caso. Un obispo tendrá en mente el derecho canónico, pero también una serie de reglas implícitas del propio campo que allí no están dichas pero que sabe que ponen en juego su vida o muerte simbólica; del mismo modo, un político tendrá en mente la Constitución, la dinámica de los partidos políticos, pero no puede dejar de mirar el resto del espacio del poder, los juegos propios de cada uno de los otros campos que pueden ser relevantes, y los intersticios por donde fluyen otros tipos de capital que no son el del campo propio, pero que pueden convertirse con un valor de cambio específico en cada momento. Un periodista jugará también entre su competencia (en el doble sentido) con los pares, las reglas implícitas de la competencia –si la hay- entre empresas mediáticas,

las reglas que pone -o deja de poner- el Estado pero también las del campo político y económico general, para estudiar los “golpes” a dar según el modo como él mismo defina sus intereses en cada caso.

Así, aunque lo que está en juego en general para cada campo tiene sus particularidades y reglas propias, hay un espacio más global en el que juegan todos y donde hay algo que está en juego para todos, aún cuando tenga diferentes definiciones en cada caso: es lo que podríamos llamar capital político en sentido extenso, o capital simbólico, el hecho de hacerse oír imponiendo una definición de aquellas cosas que competen a toda la población de influencia común: ciudadanos, fieles o lectores según desde qué campo los veamos. Y esto es una verdadera lucha de percepción y por el ser percibido, una lucha por la legitimidad social que pasa en buena medida por imponer una definición de lo que está en juego. Por ejemplo, decir y lograr que se diga que hay o no una “grave crisis”, que la crisis tiene causa de orden moral, política o económica, supone legitimar socialmente a los agentes de uno u otro campo. Y aquí las alianzas, los dobles juegos, los cambios de tablero, pueden ser redituables o pueden hacer caer en el descrédito, según la oportunidad, la lucidez con que se juegue, y la mayor o menor posibilidad que se tenga de decir un discurso reconocible por los ciudadanos, fieles o público. Como apunta Bourdieu: “la verdad de la promesa o del pronóstico depende de la veracidad pero también de la autoridad del que las pronuncia –es decir, de su capacidad para hacer creer en su veracidad y en su autoridad” (Bourdieu, 2001:239).

Aquí llegamos al nudo de nuestras preocupaciones: cuando se “pone una nota” (imitando un gesto magisterial del que se tiene experiencias diversas según los estratos sociales y el nivel de estudios) a las instituciones, ¿Cuál y cuánta es la autoridad con que se sienten el público, los fieles o los ciudadanos para hacerlo? y sobre todo, ¿Con cuánto capital de autolegitimación sustantiva cuentan esas instituciones a los ojos de los agentes, capital que proceda más allá de los nombres y de las actuaciones particulares en los diversos momentos históricos?

En general, en la Argentina de inicios del siglo XXI, para la gran mayoría de la población, ¿Cuáles son las instituciones que han

existido de manera permanente, que no han sido anuladas en sus funciones –bien o mal desarrolladas- y que cuentan con un lenguaje simbólico propio y un relato de larga duración que acredite su solvencia más allá de las circunstancias históricas? ¿Cuáles son las que han mostrado que tienen poder real –para venerarlas o temerlas- a lo largo de la historia? ¿Cuáles las que tienen y han tenido una presencia palpable y permanente que les permita acreditar una cierta especie de poder sustantivo?

Si en la sensación de desamparo social que parecen expresar las calificaciones bajas generalizadas en la encuesta sobre creencias y actitudes religiosas, tienen algún crédito la iglesia católica y los medios de comunicación, para seguir un poco más lejos casi en el mismo paquete las fuerzas armadas, la policía, la justicia y las iglesias evangélicas, dejando bajo el aplazo al Congreso, los sindicatos y los partidos políticos, luego del recorrido hecho no podemos dejar de ver que las primeras dos instituciones son precisamente las especialistas en la producción simbólica que más juegan en todos los tableros con un capital simbólico inespecífico, en orden a definir posiciones y tomas de posición y que las tres últimas son o han sido el objeto de ataque sistemático en la historia argentina del último siglo de la alianza más o menos negociada y del uso mutuo de los dos primeros grupos, que contaron además con un aliado que, no por estar ausente de la lista, ni por tener una visibilidad política habitualmente reducida (siempre haciendo creer que juega sólo en su campo), es menos poderoso simbólicamente: el campo económico con sus corporaciones y sus agentes individuales.

## ¿ANTICLERICALISMO POLÍTICO?

*“Ce qui se rapproche le plus du champ politique, c’est le champ religieux : là aussi une part très importante de ce qui se passe est l’effet des rapports internes ”*

*“Lo que más se parece al campo político, es el campo religioso: allí también una parte muy importante de lo que pasa es el efecto de relaciones internas”*

*(Bourdieu, 2000)*

El maniqueísmo del poder que por momentos obsesiona a la sociología espontánea (el poder es intrínsecamente malo, ensucia, corrompe) vinculado como veíamos al sustancialismo del lenguaje cotidiano, tiene que ver también con la percepción de que cualquier poder diferencia. Los que en cada espacio social más o menos diferenciado (la economía, la política, el arte, la religión) se especializan, se dedican a tiempo completo, viven su vida cotidiana en un mundo que tiene sus propias preocupaciones, sus cuestiones particulares en juego, invirtiendo sus energías allí, aprendiendo reglas y un lenguaje específico, desarrollando intereses que no son las de los demás campos y que en cierto sentido son incomprensibles desde otras preocupaciones: ¿Para qué quiere tanto dinero el empresario que jamás podrá gastarlo en su vida? ¿Se volvió loco el joven que no come ni duerme por escribir, o quien dejó una carrera rentable en abogacía para dedicarse a la defensa de los derechos humanos? Hay un cierto hermetismo de los espacios sociales diferenciados que vuelve incomprensible y sospechoso –al mismo tiempo que fascinante– al que se invierte allí completamente, predominando el primero o el segundo de los sentimientos ambiguos según se alcance o no posiciones dominantes.

Ahora bien, no sólo es la diferenciación y la extrañeza lo que percibe el sentido común: los campos tienden a cerrarse en torno a sus juegos propios y a excluir a los legos. Cuando se trata del campo del arte, podemos reprochar al artista que “desperdicie” su vida pintando esas cosas que nadie entiende, pero cuando se trata del campo de la política, de la religión, del derecho o de la salud, el aislamiento de los “clérigos” vulnera el principio básico de una razón de ser social vinculada a necesidades y derechos percibidas como fundamentales. Según las expectativas que genere y el grado de naturalización que en la percepción común de una sociedad tenga la autonomía de un campo, tenderá a desarrollarse con más o menos agudeza el anticlericalismo específico. Sólo algunos cuestionan en las sociedades occidentales que el empresario se dedique a la ganancia (no así en sociedades no capitalistas o de capitalismo reciente, donde la regla “negocios son negocios” resulta mucho menos natural) y no hay anticlericalismo religioso allí donde las religiones están poco institucionalizadas y burocratizadas y los especialistas tienen por tanto poco poder específico.

Cuando en una sociedad de democracia reciente, se percibe en cambio que el campo político se cierra sobre sí mismo, y que el poder que les hemos conferido a los “representantes” (poder que les conferimos nosotros, no Dios) se juega en tableros que nos son ajenos, según reglas que se nos escapan y para intereses que no son los nuestros sino los de los representantes, el anticlericalismo político puede volverse feroz.

El mundo de la política y de los políticos –a diferencia de las religiones burocratizadas, donde la representación de Dios es conferida al interior del campo y se supone vinculada a la esencia del sacerdote, más allá de la calidad de su desempeño- es un espacio donde el capital simbólico, la posibilidad de ser percibido como detentador de un poder específico, debe validarse todo el tiempo y especialmente en cada elección. Es por eso un tipo de capital altamente vulnerable, que se pierde fácilmente en un juego de fuerzas muy complejo, en el contexto de un fuego cruzado entre los otros competidores del campo político, los medios de comunicación, y los intereses materiales y simbólicos de todos los agentes de los demás campos.

Lo que está en juego en última instancia en el espacio social global no es sino la posibilidad de poner las reglas que rijan los intereses particulares y colectivos (el Estado no es sino el espacio donde esto se juega y por cuyo control juegan finalmente todos los agentes desde los diversos campos), y aquí el estado de fuerzas, producto de luchas anteriores, es en general lo más ignorado. Cuanto menor sea el espacio de la política en ese estado de fuerzas, cuanto menos poder real tengan los políticos reales en el poder, cuanto más obligados estén a componendas y connivencias para sostenerse y para imponer su percepción de las cosas en cada tema particular, cuanto menos posibilidades tengan de satisfacer demandas de los ciudadanos, más vulnerables serán a los golpes de desprestigio a los que los someterán todos los demás agentes.

La concepción mágica del poder no perdona a quienes se

cree que tienen todo el poder y a quienes se confiere toda la responsabilidad. El anticlericalismo, que construye discursos y generaliza la imagen del cura bebedor y amante del dinero –más allá de cuán exacta sea esa imagen caso por caso- será mayor en la medida que mayores sean las responsabilidades y las expectativas en la percepción de la sociología espontánea. En realidad, el maniqueísmo y el anticlericalismo político es en buena medida el reproche a la impotencia política, que precisamente refuerza el encerramiento del campo convirtiéndolo en una máquina de defraudar expectativas y expulsando al mismo tiempo a sus potenciales agentes menos dispuestos a jugar el juego del encierro.

No en vano en la frágil historia de la democracia argentina, el anticlericalismo político fue siempre el discurso de los dominantes en el campo económico, del conservadurismo eclesial y del poder militar, que centró allí sus prédicas cada vez que se apropió del Estado para imponer intereses que decían identificados con los de la nación.

## **BIBIOGRAFÍA**

- Bachelard, G. (1996): *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris.
- Benveniste, E. (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris.
- Bourdieu, P.  
(1963): *Travail et travailleurs en Algérie*, La Haye, Mouton.  
(1968): "Structuralism an theory of sociological knowledge" en *Social Research* 35, N 4. winter 1968.  
(1976): "Les modes de domination" en *Actes de la recherche en sciences sociales* vol 2, 122-132.  
(1992) : *Les règles de l'art*, Seuil, Paris.  
(2000): *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.  
(2001): *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard, Paris.  
(2009): *La eficacia simbólica. Religión y política*, Biblos, Buenos Aires.
- Bauverot, J. (2007): *Les laïcités dans le monde*, PUF, Paris.
- Caimari, L. (1994): *Perón y la iglesia católica. Religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Ariel, Buenos Aires.
- Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel (comp) (2007): *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*. CEPHIA, Universidad Nacional de Salta, Salta.
- Di Stefano, R; Zanatta, L. (2000): *Historia de la iglesia argentina*, Grijalbo, Buenos Aires.



Durkheim, E.

(1991): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Librairie générale française, Paris.

“Débat sur la possibilité d’une science religieuse” en *Textes II. Religion, morale, anomie*, Minuit, Paris.

Elias, N. (1994): *Conocimiento y poder*, La piqueta, Buenos Aires.

Esquivel, J. C. (2004): *Detrás de los muros. La iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Bernal, UNQ.

Gauchet, M.

(1985) : *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris.

(2003) : *La condition historique*, Gallimard, Paris.

Mallimaci, F. (2000): “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la Modernidad Religiosa en América Latina” en *Sociedad y religión* N 20/21.

Mallimaci, F; Di Stefano, R. (comp.) (2000): *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires.

Mallimaci, F; Donatello, L-M; Cuchetti, H. (2006): “Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo XX.” en *Estudios sociológicos de El colegio de México*, Vol XXIV, N 71.

Martinez, A. T. (2007): *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica*, Manantial, Buenos Aires.

Milot, M. (2008): *La laïcité*, Novalis, Ottawa.

Passeron, J. C.

(1991): *Le raisonnement sociologique*, Nathan, Paris.

(1992): “La rationalité et les types d’action sociale chez Max Weber” en *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXII, N 98.

Seman, P. (2007): “La secularización entre los científicos de la religión del MERCOSUR” en *Ciencias Sociales y religión en América Latina*, Biblos, Buenos Aires.

Sohr, R. (1998): *Historia y poder de la prensa*, Ed. Andres Bello, Santiago de Chile.

Weber, M.

(1964): *Economía y sociedad*, FCE, México.

(1996): “Considération intermédiaire: théorie des degrés et de orientations du refus religieux du monde” en *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris.

## NOTAS

1. “Religión y estructura social en la Argentina del siglo XXI”, proyecto en red, dirigido por Fortunato Mallimaci (CEIL-Piette, Conicet), con la participación de las universidades nacionales de Buenos Aires, Rosario, Mendoza y Santiago del Estero y la financiación de la Agencia Nacional de Ciencia y Tecnología.

2. Algunos resultados publicados en diversos medios nacionales, a partir de la gaceta de Prensa “Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en

Argentina” Foncyt-Conicet, 26 de agosto 2008.

3. Elias, Norbert, 1994 (texto original de Elias procedente de una entrevista en inglés de 1984)

4. *En-ergeia* es un compuesto cuyo origen es una raíz vinculada a la acción, relacionada con términos como *ergon* (obra) y *ergazestai* (trabajar). Cuando Aristóteles habla de “facultades”( *energeia*), aunque se trate de una disposición (*hexis*), ésta es un estado intermedio entre la posibilidad y la actividad, por tanto, conserva un fuerte sentido activo: la facultad es inseparable de la operación (para Aristóteles, un ojo que no ve deja de ser un ojo) y la operación es siempre una relación: conocer o querer es siempre conocer o querer algo.

5. En este matiz se advierte la vinculación entre el poder político y la guerra.

6. “Virtud” en el sentido clásico, vinculado a *virtus-utis*, que en el Renacimiento retomará Maquiavelo asociando en el término la fuerza física y moral a la capacidad de gobierno.

7. Es interesante ver que en inglés, la raíz latina se filtró como sustantivo: *power*; el verbo necesita una perífrasis: *to be able*. Del mismo modo el italiano, heredó *podere* del latín, sin función verbal.

8. Livois, René de. *Histoire de la Presse Française*, Spes Lausanne, Paris, 1965. p. 169. citado en Sohr, Raul. *Historia y poder de la prensa*, Ed. Andres Bello, Santiago de Chile, 1998, p. 17.

9. No entramos en el texto en la diferenciación entre laicidad y secularización, que creemos deben distinguirse, pero que históricamente no pueden pensarse de modo totalmente separado (Semán 2007; Bouveresse 2007, Milot 2008)



## **LA CONFORMACION SOCIAL Y LOS ENFRENTAMIENTOS SOCIALES EN EL DEPARTAMENTO DE LEDESMA, JUJUY, ARGENTINA: LA GÉNESIS DE LA NOCHE DEL APAGON**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

Omar Bascur

[bascur\\_omar@hotmail.com](mailto:bascur_omar@hotmail.com)

Juan Pablo Monje

[juanpymonje83@hotmail.com](mailto:juanpymonje83@hotmail.com)

Florencia Tellería

[flortelleria@hotmail.com](mailto:flortelleria@hotmail.com)

Nos proponemos aportar al conocimiento del proceso social que generó la denominada “Noche del Apagón”, suceso acaecido a partir del 20 de julio de 1976 en los pueblos de Ledesma y Caleligua, y que continuó toda esa semana, durante la cual, por las noches, se cortaba la luz en estos dos pueblos mientras las fuerzas represivas salían a secuestrar a los pobladores. En este hecho, el Ejército y la Policía con la ayuda y la complicidad de los directivos del Ingenio Ledesma, quienes prestaron las camionetas del Ingenio, secuestraron alrededor de 400 personas de Ledesma y Caleligua, de las cuales 34 todavía siguen desaparecidas.

Existen varios trabajos relatando este hecho, sin embargo, no se encuentra producciones académicas acerca del modo en que los enfrentamientos entre los trabajadores y la patronal fueron la acumulación social que desencadenó la ofensiva de la burguesía agroazucarera. Nuestra premisa teórica es que todo hecho represivo debe ser enmarcado en un proceso de enfrentamiento de clases. Por lo tanto, no intentamos profundizar en lo sucedido específicamente en la “Noche del Apagón” sino, por el contrario dar cuenta del desarrollo de aquel proceso social en tanto génesis de este acontecimiento.

Para ello, seleccionamos una serie de dimensiones del proceso social abierto en 1970 en el pueblo de Ledesma en general y en particular en el Ingenio, dimensiones tales como la estructura social, el proceso de producción, las formas de organización de los trabajadores pero también de la burguesía, haciendo hincapié en los distintos enfrentamientos sociales de la patronal del Ingenio Ledesma y los trabajadores, y tomando especialmente en cuenta la relación entre la burguesía local y el Estado.

## **LA ORGANIZACIÓN DE LOS TRABAJADORES EN EL INGENIO LEDESMA**

Respecto a la forma de organización de los trabajadores, con el Cordobazo en mayo de 1969 se abrió un período en que los sectores populares y la clase obrera empezaron a cuestionar a través de sus luchas el régimen social existente en la Argentina. El sindicalismo combativo durante este período recuperó sindicatos como el SITRAC - SITRAM (Sindicatos de las Empresas de [Fiat](#), MaterFer y ConCord), UOM Villa Constitución (Unión Obrera Metalúrgica), SMATA (Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte Automotor) y otros. En el norte del país, el clima de conflictividad que generó el cierre de los ingenios en Tucumán se trasladó a los ingenios de Salta y Jujuy aumentando la lucha de los trabajadores de esta industria. En esta coyuntura, en el Ingenio Ledesma se conformó una agrupación clandestina de trabajadores denominada GOL (Grupo de Obreros de Ledesma) nacido a partir de un cuerpo de delegados conformado poco antes de 1970, que en el año 1973 recuperó el Sindicato del Azúcar de Ledesma de manos de una conducción pro patronal inaugurando un período de democracia sindical y de lucha por los derechos de los trabajadores inédito, consiguiendo desarrollar un sindicato

autónomo respecto a la empresa.

En 1974 el sindicato de Ledesma apoyó el plan de lucha llevado a cabo por FOTIA (Federación Obrera Tucumana de la Industria del Azúcar) en Tucumán, regionalizando el conflicto azucarero en todo el norte argentino al lograr plegar a otros ingenios del norte a la lucha. El conflicto fue ganado y el sindicato Ledesma se convirtió en un referente de los ingenios de esta zona en lo que respecta a la combatividad y en remarcar la necesidad de la unidad de todos los gremios azucareros. Consideramos que esta capacidad que tuvo la dirección combativa del Ledesma para comprometer en el conflicto a otros ingenios marcaría un hecho que sería determinante para la intervención del sindicato. Así es que en 1975 el órgano de representación es intervenido mediante un operativo de la policía, la gendarmería y el ejército en conjunto obligando a huir a gran parte de la conducción.

## **RELACION DEL ESTADO CON LA BURGUESÍA EN EL DEPARTAMENTO DE LEDESMA**

En el departamento de Ledesma, la vinculación entre la burguesía del Ingenio y el Estado ha sido particularmente estrecha debido a que la constitución de ambos se produjo de forma paralela en el tiempo, y su desarrollo recíprocamente condicionado. El modelo azucarero salto-jujeño, a diferencia del modelo tucumano donde la concentración demográfica permitió a campesinos vender su producción a pequeños empresarios con molinos, se caracterizó por la concentración y monopolio de la tierra, la fábrica-ingenio con un mismo propietario, y por el requerimiento de una gran cantidad de mano de obra para la cosecha y zafra, que sólo pudo garantizarse -en una región de baja densidad demográfica- mediante la intervención del Estado. Así su afianzamiento como la empresa más importante en el rubro a nivel nacional fue producto de un largo proceso que incluyó diversas medidas por parte del Estado, como el uso del Ejército en sus inicios para acarreo de mano de obra, la exención de impuestos, el otorgamiento de tierras, la construcción de caminos, puentes, viaductos, el reacondicionamiento jurídico (ley de conchabo, de vagancia, etc.) la intervención de los ingenios tucumanos, en otras.

En este contexto, se enmarca la creación de la localidad de Ledesma, realizada a través la cesión de tierras de la empresa a

la provincia de Jujuy, frente a la necesidad de infraestructura (especialmente sanitaria) que no estaban dispuestos a solventar con sus propios recursos. Al tiempo que puede comprenderse la particular influencia de la empresa sobre los habitantes de la región, que ejerce, asimismo, a través de las múltiples obras públicas llevadas a cabo (escuelas, clubes deportivos, asociaciones juveniles, etc.) y que han derivado en la extensión de su autoridad y control por fuera del proceso productivo, haciendo difícil la distinción entre las nociones de Estado y empresa, de público y privado.

## **CONCLUSIONES E INTERROGANTES QUE SE ABREN**

Nuestra investigación arroja como resultados preliminares que la represión desatada en el Departamento de Ledesma, Jujuy, se debió al cambio cualitativo operado en la organización de los trabajadores del Ingenio, el cual fue posibilitado por el proceso operado en la clase trabajadora a nivel nacional a partir de las jornadas del Cordobazo y en particular, a la lucha de clases en Jujuy. Este cambio se expresó en la recuperación del sindicato en 1973 por un sector combativo de la clase trabajadora, que implicó un cuestionamiento a la hegemonía de la burguesía local y un incremento en las relaciones y organización de los trabajadores con la FOTIA y otros ingenios.

Al mismo tiempo, debido a que los pueblos de esta localidad se constituyeron a partir de la necesidad de la industria azucarera de obtener mano de obra para su producción, en terrenos del Estado que luego fueron cedidos a la empresa, y que por lo tanto, es difícil distinguir las nociones de Estado y empresa, de lo público y lo privado. La específica forma que adquirieron los enfrentamientos en este lugar tiene características distintivas, por ejemplo, el cuestionamiento de la hegemonía de la burguesía local por parte de los trabajadores no quedó limitado al lugar de trabajo y en consecuencia, la represión se extendió y la lucha salió de la fábrica para abarcar a otros sectores sociales de los pueblos de Ledesma y Caleligua.

No obstante, estos resultados no son concluyentes, sino más bien son una invitación a abrir nuevas preguntas sobre los sucesos que abarcaron el Departamento de Ledesma y el ingenio del mismo

nombre. Surgen algunos interrogantes ¿Cómo eran las prácticas militantes cotidianas de los activistas sindicales combativos en el lugar de trabajo antes y después de la recuperación del sindicato? ¿Cómo era la organización obrera de base durante este proceso? ¿Cuál fue el papel de las organizaciones políticas de izquierda en el Ingenio? Oras referidas al accionar de la burguesía tales como ¿Cuáles eran los mecanismos de disciplinamiento de la burguesía (empresa Ledesma) en la fábrica? ¿Cómo era el control directo sin mediaciones del aparato estatal por parte de la burguesía, a la hora de ejercer la dominación y el disciplinamiento de los trabajadores del Ingenio y del Departamento? ¿Hasta qué punto la distinción burguesa de lo público y lo privado en el Departamento de Ledesma, quedaba diluida ante el explícito control de la empresa Ledesma de las instituciones estatales a favor de sus intereses empresariales? Toda estas preguntas, y muchas otras sólo podrán ser contestadas con un trabajo investigativo a largo plazo que consista en recolección de datos secundarios pero también a partir de un exhaustivo trabajo de campo.

## NOTAS

1. Encontramos trabajos literarios, históricos y filmográficos sobre el tema, orientados mayormente a la temática de derechos humanos.
2. SOEIL: Sindicatos de Obreros y Empleados del Azúcar del Ingenio Ledesma

# CIUDAD EXCLUYENTE: LA PROBLEMÁTICA DE LA VIVIENDA EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

María Máxima Guglielmelli  
Becaria estímulo bajo la dirección del  
Profesor Federico L. Schuster

## LA VIVIENDA EN LA CIUDAD

La exclusión a la vivienda no es un tema novedoso en la Ciudad de Buenos Aires, amén de los numerosos desalojos que se viven a diario en la misma. Ciertamente esta problemática

afecta principalmente a los sectores que podemos llamar como populares, a raíz de las diferentes políticas de vivienda que se han ido implementando a lo largo del siglo XX y del siglo XXI. Ahora bien, ¿Cómo es que llegamos a una situación tan extrema de exclusión a la vivienda en Capital Federal? Podemos rastrear un proceso de políticas urbanísticas tendientes a la exclusión desde el año 1976.

En el período que va de 1976 a 1983, la dictadura militar instrumentó diferentes dispositivos para regular el acceso a la vivienda: aumentó el precio de tierras en el conurbano y se descongeló el mercado de alquileres, lo que llevó a que los inquilinos deban solucionar su condición por medio de la compra de propiedades. Por otro lado se llevó adelante una política de erradicación de villas y fueron efectuadas expropiaciones para la edificación de autopistas, algunas de las cuales nunca llegaron a construirse.

Con el retorno de la democracia proliferaron las ocupaciones de edificios principalmente en la zona sur de la ciudad de Buenos Aires y en el barrio del Abasto. Esta situación se fue extendiendo hacia lotes, propiedad fiscal no utilizada y fábricas, entre otras. Frente a este escenario la gestión de la ciudad mantuvo desde 1983 a 1989 una “actitud tolerante” caracterizada por la invisibilidad frente a la toma de edificios. Sin embargo entre 1989 y 1995 se instrumentaron políticas de desalojos, las cuales fueron acompañadas por un andamiaje legal que implementaba figuras tales como la clandestinidad, intrusión e instigación. Ejemplo de esto es la reforma del artículo 181 del Código Penal, por medio del cual el juez, una vez realizada la demanda del propietario del inmueble, está habilitado para expulsar de manera inmediata a los ocupantes con penas de 3 a 6 años de prisión.

Tanto en la dictadura militar como entre los años 1989 y 1995 surge un modelo de ciudad que consistía en desarticular ciertos modos populares de vivienda en orden de producir una ciudad concéntrica y excluyente. No sólo es ejemplo de esto la reforma del artículo 181 del Código Penal sino también la instrumentación de diferentes políticas urbanísticas tales como la erradicación de villas durante la dictadura militar, el aumento de precio de



tierras, el descongelamiento de las locaciones, la construcción de autopistas con sus respectivos desalojos, desalojos masivos en ambos períodos, diferentes “políticas de lugares” o “políticas de la memoria” mediante las cuales se reinventan lugares o barrios “históricos” tales como San Telmo o el barrio del Abastoc. Como señala María Carman estas políticas de reinversión de barrios genera una combinación entre creación y destrucción, memoria y olvido, reificación y ocultamiento. Estas políticas reciclan barrios que se caracterizaban por ser populares, reinventan su identidad y renegocian su cultura.

Observando un poco las políticas aplicadas por el actual Gobierno de la Ciudad en materia de vivienda, no es difícil comprender que se continúa con el modelo excluyente iniciado por la dictadura. En este sentido la gestión Macri redujo el presupuesto del Instituto de la Vivienda de la Ciudad de Buenos Aires a menos de 120 millones de pesos, lo cual redundó en un desfinanciamiento del mismo. En virtud de que 80 millones se utilizan para sueldos y 20 millones a gastos de funcionamiento, prácticamente todas las funciones del IVC se encuentran desfinanciadas y su actividad queda limitada a sostenerse a sí mismo. A nivel políticas urbanas se observa un aumento masivo de los desalojos (utilizando la figura del desalojo administrativo), la eliminación progresiva de los planes de vivienda social, el veto parcial a la Ley de Emergencia Habitacional y la desfinanciación de la ley 341.

En el marco de las pasadas elecciones se instrumentó el desalojo de un edificio tomado en Paseo Colón 1588, en donde se presentó una resistencia por parte de los ocupantes. El desalojo fue llevado a cabo y luego la candidata Gabriela Michetti lo utilizó como propaganda para su campaña, argumentando que allí había cocinas de drogas (la misma justificación que se utilizó durante la década de los ´90 para realizar desalojos) y argumentando que se les había brindado a los ocupantes una vivienda digna, declaración que fue desmentida por los ocupantes y las cooperativas que los apoyan. Durante el año 2007 se planteó un proyecto de desalojo de la Villa 31 y 31 bis, lo cual generó una fuerte resistencia por parte de los vecinos quienes realizaron diversas protestas. El 5 de agosto de 2009 los vecinos de la Villa 31 y 31 bis realizaron una nueva protesta (con formato de corte, en la autopista Illia)

reclamando la urbanización de la villa, frente a lo cual el Gobierno de la Ciudad declaró que no puede urbanizar un territorio que no le pertenece (mayormente el territorio pertenece a Nación, y una porción pertenece a los ferrocarriles).

## **LA INCIDENCIA DE LAS REFORMAS NEOLIBERALES EN LA VIVIENDA**

Con las reformas neoliberales llevadas a cabo en nuestro país en la década de los ´90, el Estado se vio inmerso en un cambio radical respecto a su relación con la sociedad civil. La reforma del Estado se realizó bajo la primacía de lo pragmático sobre lo ideológico, poniendo como justificación la emergencia nacional y la ineficiencia de los organismos públicos. Bajo esta lógica de ajuste estructural se instrumentaron diferentes mecanismos tales como la reducción del sector público, la reducción del rol empresario del Estado, la liberalización de la economía, la privatización de sectores que aparejaban pérdidas, entre otras.

Frente a estos cambios radicales en la relación Estado - Sociedad Civil, se dio la decadencia de la política social del Estado de Bienestar. Las políticas sociales neoliberales se materializaron en programas focalizados y redes comunitarias, rechazando la universalidad de los derechos sociales y ocupándose de sujetos disgregados. Como señala Emilio Duhau se presenta un cambio de paradigma, mediante el cual se remplace la noción de ciudadanía y derechos sociales por una visión más acotada en la cual predominan el mercado y la pobreza, atacando directamente a la construcción de los sistemas universalistas de ciudadanía y derechos sociales que orientaban al Estado de Bienestar. Se centraliza la lucha contra la pobreza, no obstante se deja de lado la visión universalista de la ciudadanía.

De esta manera nos encontramos frente a un modelo social participativo - asistencialista en el cual el bienestar y la asistencia se plantean a modo de prácticas prebendarias. La metamorfosis del rol del Estado y las reformas neoliberales originaron una descolectivización y una individualización que afectó primordialmente a las clases populares, implicando para muchos sectores el ingreso en la precariedad y la pérdida de los lazos de cohesión que habían conformado sus identidades sociales. Como

señala Robert Castel, en la sociedad moderna el acceso al trabajo y a la propiedad se nos presenta como un locus de identidad y un clivaje de ciudadanía, es la propiedad la que garantiza la seguridad frente a las contingencias de la existencia. Vale preguntarse qué sucede con aquellos que no pueden acceder a la propiedad, qué sucede con aquellos individuos cuyo estatus es, paradójicamente, un no estatus. Como señala Castelg estos sujetos transitan una situación de inseguridad social permanente, ya que no pueden “dominar el presente ni anticipar positivamente el porvenir”.

Así el clivaje propietarios/no propietarios muta hacia un clivaje de sujetos de derecho/sujetos de no derecho; esto es, un proceso de ciudadanía restringida en donde el individuo debe enfrentarse por sí solo a las contingencias del futuro. Por tanto, los individuos se encuentran en una situación de descolectivización y desocialización. Nuevamente esta situación se conforma en una paradoja, ya que la descolectivización se conforma en una situación colectiva, en donde la exclusión y una situación negativa se convierten en identidad colectiva. El proceso de descolectivización no es lineal, siempre existe la posibilidad de formar identidades y acciones colectivas en una situación de disgregación. En un contexto de lucha por la existencia se han generado múltiples movimientos sociales que han demostrado ser más que manifestaciones meramente defensivas. Más allá de la lucha por la supervivencia se ha logrado conformar un nosotros que si bien se conforma a partir de un antagonismo con un Otro, consigue conformar una identidad colectiva que lo supera y genera prácticas y acciones propias.

## **ANTICIPANDO EL PORVENIR**

Las reformas neoliberales en el país han logrado una transformación radical de la sociedad civil y su relación con el rol del Estado. Esto no sólo se ha visto en la problemática de la vivienda, sino que también se ha plasmado en cuestiones como empleo, salud, educación, modelo económico, entre otras. He señalado a lo largo del artículo los procesos de exclusión y descolectivización que generaron las reformas, sin embargo la cuestión no termina aquí.

Las reformas y su modelo asistencialista no es lineal, surgen todo el tiempo luchas desde abajo que disputan este proceso. El caso más difundido es, sin duda, los movimientos de desocupados o “piqueteros”, pero también se han dado en toda Latinoamérica luchas que reivindican los derechos de los indígenas, organizaciones de mujeres, reivindicaciones a los derechos de salud y educación, y por supuesto, luchas por la tierra y la vivienda.

En la ciudad de Buenos Aires hay múltiples cooperativas de vivienda que abogan por el derecho a una vivienda digna, luchas contra la erradicación de villas y los desalojos, y sin duda se destaca en materia de vivienda el Movimiento de Ocupantes e Inquilinos (MOI), que lucha hace 20 años por el derecho a una ciudad inclusiva. Ciertamente frente a un modelo de ciudad excluyente, se constituyen identidades colectivas que reivindican el derecho de una ciudad para todos, en contraste con una ciudad para unos pocos.

## NOTAS

1. Rodríguez, María Carla. “Como en la Estrategia del Caracol. Ocupaciones de edificios y políticas locales del hábitat en la ciudad de Buenos Aires”. 2005, pag. 47.
2. Ibid 1. Pág. 75.
3. Carman, María. “Las Trampas de la Cultura. Los intrusos y los nuevos usos del barrio de Gardel”. 2006, Pág. 27.
4. Duhau, Emilio. “Pobreza, Ciudadanía y Política Social en América Latina”. Revista Ciudades Número 36. Oct.- Dic. 1997, Pág. 3.
5. y 8. Svampa, Maristella. “La Sociedad Excluyente”. 2005, Pág. 80.
- 6, 7. y 9. Castel, Robert. “La Inseguridad Social”. 2004, Pág. 23- 40.

# ESTUDIO SOCIO-DOCUMENTAL DE LA SUBCUENCA DEL RÍO IRUYA, PROVINCIA DE SALTA, REPÚBLICA ARGENTINA

## PROYECTO AUTOGESTIONADO

Luis E. Cecchi  
luiscecchi@hotmail.com

Federico García  
fedeviejo@hotmail.com

Ignacio Puente  
ignapuente@gmail.com

El proyecto es una iniciativa de tres licenciados en Ciencia Política, cada uno orientado hacia diferentes ramas del campo (así conformando un grupo de investigación que se nutre con bases de conocimientos provenientes de la ciencia social utilizada empíricamente como forma de acercarse, entender, y transformar la realidad a través de la previa comprensión de nociones teóricas, históricas y filosóficas combinadas con saberes prácticos sobre los tipos de organización popular presentes dentro del territorio), que buscan generar un aporte, desde las ciencias sociales, a los estudios existentes sobre la Alta Cuenca del Río Bermejo a través de un abordaje académico-documental. Buscar combinar aspectos de la ciencia empírica con un trato creativo, incorporando materiales filmicos, fotográficos, musicales, literarios, como forma de conocimiento en un ámbito cuya amplitud obliga a complementar el conocimiento y el saber académico con herramientas que trabajen en torno a las formas de saber que incluyen la percepción visual y auditiva de los problemas sociales, políticos y económicos que se sostienen dentro del territorio argentino.

Durante la primera etapa se realizó un viaje a pie por el cauce del Río Iruya, desde la ciudad homónima hasta el pueblo de Las Higueras visitando diferentes puntos intermedios (poblaciones rurales, accidentes geográficos, etc.). La segunda etapa del mismo proyecto, causada por el reconocimiento de las dificultades que presenta la naturaleza en la región estudiada, consistió en acompañar el recorrido de un tractor que partía de la Municipalidad de Isla de Cañas, en la yunga salteña, hasta el pueblo de Matancillas, encargado de trasladar a la población de los diferentes pueblos de

la sierra a el festejo anual de San Santiago Apóstol, santo patrono de esa localidad.

El trabajo tiene como premisa fundamental realizar un acercamiento a los individuos de la zona desde el respeto, haciéndolos parte de un proyecto que supera enfoques donde el actor es considerado un mero objeto de estudio, para interpelarlos como sujetos activos, autónomos y protagonistas de su porvenir.

## **PRODUCCIÓN**

El proyecto planea plasmarse en dos producciones que se complementan y refuerzan entre sí. En primer lugar, se buscará realizar un informe escrito a partir del análisis y estudio de actores realizado en las poblaciones y en la región mencionada. Por otro lado, se realizará un trabajo audiovisual: documental, filmico y fotográfico, que tiene por objetivo captar las diversas subjetividades que se evidencian en las relaciones sociales entre las diferentes comunidades y el ambiente en que se desenvuelven.

## **IMPACTO**

Se busca que el impacto del proyecto, en base a lo expuesto hasta aquí, realice un aporte en términos académicos y de implementación de políticas públicas que pueda aplicarse para mejorar la realidad política, social y cultural de la región. Por otro lado, aspira a contribuir a la producción de material audiovisual que de a conocer y a reconocer el gran valor cultural presente en las poblaciones de la región, reflejando sus subjetividades, sus costumbres y su relación dentro del eco-sistema en el que viven.

El material realizado busca ser útil para los pobladores, a quienes se les realizará una devolución con los resultados del trabajo documental; para los gobiernos locales y provinciales, tanto en lo relacionado al diseño de políticas públicas como en el área potencial de turismo; a organizaciones del tercer sector que trabajen temas relacionados con cualquier aspecto de la zona, sea ecología, flora, fauna, turismo, cultura, sociología, etc.; a entes interesados en financiar y fomentar este tipo de iniciativas; y, por último, al público académico y al público general que podrá conocer personas, vida y lugares ubicados en una zona del país muchas veces olvidada o desconocida.

## **OBJETIVOS Y SUREALIZACION**

Realizar un estudio que permita identificar los actores relevantes presentes en la zona (gubernamentales en sus diferentes niveles, comunitarios, sociedad civil, religiosos, culturales) de manera de generar un aporte desde las áreas sociales a los vastos estudios geológicos, hidrográficos, medioambientales existentes. De esta forma se busca resaltar una perspectiva interdisciplinaria e identificar las diferentes relaciones entre las esferas económica, política y cultural de los individuos y actores locales con los ámbitos provinciales, nacionales e internacionales.

Generar un aporte, a partir del estudio de los actores y sus recursos a posibles decisiones de política pública, gubernamental o no-gubernamental, y a la resolución de conflictos socio-políticos y culturales en las diferentes comunidades.

Enmarcar el análisis dentro de un proyecto de desarrollo local, destacando las potencialidades y dificultades del área teniendo en cuenta los dilemas que pudieran surgir de dicho proceso de cambio.

Iluminar las interacciones generadas a partir de la convivencia entre poblaciones originarias, criollos y habitantes de países vecinos, mostrando los puntos de encuentro y desencuentro entre las diferentes identidades. Además se busca dar a conocer la importancia subjetiva que tuvo y tiene hoy en día el río para los pobladores de la zona.

Capturar la transformación del paisaje, las formas de vida de los pobladores y los usos del espacio, que se evidencian al ir descendiendo desde la puna y los pastizales serranos en el oeste hasta las yungas, en la parte oriental. De esta manera se recrea uno de los antiguos caminos, vigente hoy día, recorridos por os indígenas conectando los corredores del este y el oeste. Se evaluará la funcionalidad que pudiera tener el área como unidad espacial y económica.

Obtención de apoyo institucional, obtención de fondos, obtención de recursos para continuar identificando ejes de investigación dentro de la subcuenca del Río Iruya y extender el análisis a otros sectores del área del Alto Bermejo, de manera de poder realizar estudios comparados.

# PUBLI- CACIONES RECIENTES

## GESTIÓN AMBIENTAL Y CONFLICTO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

Gina Alvarado Merina (et al.), 1ª ed., Colección Becas de investigación, Clacso, Buenos Aires, (2008)



Héctor Alimonda señala en la introducción, que este libro “pretende ser un aporte más

para la instalación de la problemática de las relaciones entre naturaleza y sociedad” dentro de las ciencias sociales en la región, no entendiéndolas como esferas separadas y autónomas sino más bien como entes que se relacionan y evolucionan juntos desde sus orígenes. Así, se puede entender el desarrollo conjunto de la naturaleza y la sociedad en función de las relaciones sociales de poder que se establecen entre los hombres y que regulan el acceso a los recursos naturales así como también su disponibilidad y su utilización. Ese esquema de poder y regulación va reproduciéndose y acaba por dividir a las sociedades en función de la disponibilidad de la tierra y sus recursos y su usufructo. Alimonda señala que finalmente “las relaciones entre los humanos son intermediadas por la naturaleza, así como la naturaleza ha sido marcada por las acciones de los humanos”. Este es el enfoque teórico que articula los distintos artículos que inte-



gran este volumen; todos ellos producidos por jóvenes investigadores de América Latina que obtuvieron una beca en el concurso “Política y geopolítica de la Ecología en la Región”, organizado por el Programa Regional de Becas del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), con el auspicio de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI).

Los seis ensayos están divididos en dos partes: la primera “Políticas Ambientales en América Latina” contiene los trabajos que analizan las políticas neoliberales que se aplicaron en la región durante los últimos años del siglo XX y –que continúan en los primeros del siglo XXI– sobre la gestión de los recursos naturales; la segunda “El Ecologismo Popular Latinoamericano” incluye tres etnografías en las que se analiza la relación que distintos grupos de aborígenes y de campesinos mantienen con la naturaleza y cómo es afectada a partir de los cambios que se producen en la gestión de los recursos naturales a partir del neoliberalismo que reglamentan la apropiación de esos recursos y su explotación por parte de grupos nacionales o transnacionales de capital privado.

Respecto a los primeros tres ensayos, el que merece mención especial es el de Gian Carlo Delgado Ramos “El carácter geo-económico y geopolítico de la biodiversidad: el caso de América Latina”. En el mismo se plantea de un modo interesante y claro a los lectores lo que el concepto de biodiversidad realmente significa en términos geopolíticos: es un recurso estratégico que se vuelve necesario controlar, por parte de los capitales privados, para poder desarrollar las biotecnologías. Delgado Ramos entiende por control de la biodiversidad lo siguiente: la gestión del recurso que incluye el acceso, administración, conservación, uso y usufructo directo e indirecto del mismo. Pero, al mismo tiempo, también se vuelve fundamental, para los intereses de los capitalistas, apropiarse del conocimiento tradicional indígena y campesino ya que reduce el costo de la búsqueda de la biodiversidad. El interés por estos recursos ha permitido desarrollar lo que se conoce como actividades de “bioprospección” o, mejor dicho, biopiratería, que supone “un mecanismo de enriquecimiento capitalista (...) y antítesis de la sustentabilidad”.

Los otros dos artículos que conforman esta primera parte “Po-

líticas neoliberales en el manejo de los recursos naturales en Perú: el caso del conflicto agrominero de Tambogrande”, de Gina Alvarado Merino y “O debate parlamentar sobre o Projeto de Transposicao do Rio Sao Francisco no segundo governo Fernando Henrique Cardoso (1998-2002)”, de Cecília Campello do Amaral Mello, analizan dos casos en los que se aplican políticas neoliberales sobre la gestión de recursos naturales que favorecen la explotación capitalista sin tener en cuenta las consecuencias negativas que provoca en las poblaciones locales y en el medioambiente.

La segunda parte del libro comprende otros tres ensayos más de carácter etnográfico en los que se analizan de qué manera estos cambios que se vienen produciendo en la gestión pública de los recursos naturales afectan a las poblaciones indígenas y campesinas que tradicionalmente habitaban esos terrenos, que ahora son prácticamente regalados a los intereses capitalistas para ser explotados en función únicamente de los mismos (lo que supone, a su vez, una expropiación de esos territorios). Lo más interesante de estos ensayos, según mi punto de vista es que además de denunciar las consecuencias

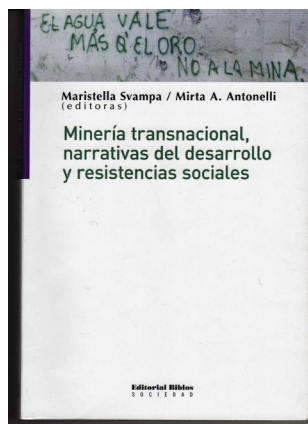
negativas que esa expropiación tienen sobre la organización social y económica de las comunidades indígenas y campesinas, además señalan las formas mediante las cuales ellos se organizan políticamente para recuperar sus tierras. Por otro lado, estos tres trabajos “La trashumancia de los campesinos Kollas: ¿Hacia un modelo de desarrollo sustentable?”, de Diego Domínguez; “Imaginario contrapuestos de la selva misionera. Una explotación por el relato oficial las representaciones indígenas sobre el medio ambiente”, de Guillermo Wilde y “Comunidades locales en áreas protegidas: reflexiones sobre las políticas de conservación en la Reserva de Biosfera Maya”, de Iliana Monterroso, plantean una dicotomía entre explotación capitalista de los recursos naturales a la que consideran no sustentable, contaminante y con consecuencias regresivas e irreversibles para el medio ambiente y la explotación tradicional (precapitalista) campesina e indígena, consideraba como positiva, sustentable y que se encarga de proteger el medio ambiente.

Comentario: Pablo Leibson,  
*Estudiante de Ciencias Políticas,  
Facultad de Ciencias Sociales,  
Universidad de Buenos Aires*

# MINERÍA TRANSNACIONAL, NARRATIVAS DEL DESARROLLO Y RESISTENCIAS SOCIALES

Maristella Svampa y Mirta A. Antonelli (editoras), Editorial Biblos Sociedad, Buenos Aires, (2008)

El retorno transnacional de Sarmiento, Mitre y Roca



Conmovido al mirar el techo de la casa museo del artista ecuatoriano Guayasamín, la Capilla del Hombre, la esperanza suya y mía de que esos brazos morenos y caras pasadas por agua de los trabajadores mineros de Potosí escaparan de las oscuridades del subsuelo americano por ese hueco en el cielo raso donde calentaba el sol de la re-dención del trabajo, resultó en

un progreso falible por medio del cual ese trabajar temido de toses y derrumbes se tradujo en apariencia de ecología del hombre que no fue más que la metamorfosis de la explotación. Antes sudaba hollín, hoy llueve del cielo sobre desiertos de vida que en continuo complot mercantil bajo las garras de las transnacionales y la gran empresa política instrumental (regocijo de gran actor de nación que alguna vez fue lluvia de monedas y de sangre sobre huacas y rucas) hoy, apodándose Estado, vuelve a repetir el avance de Retiro y Constitución, dos veces, disfrazándose mediante el fetiche estético y simbólico de un futuro prometido bajo la bandera del desarrollo. Todavía no logró mojarse el desierto, el agua y la energía, escasas de por sí, son usadas para detonarlo en explosiones que, a la vista de todos, disfrazan la minería a cielo abierto con vestidos y trajes que no hacen más que dramatizar la comedia del neoliberalismo capitalista.

Maristella Svampa y Mirta A. Antonelli logran, a través de la edición de Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales, poner sobre el escritorio del despacho de la sociología y ciencia política contemporánea las razones

que llevaron al cambio de método en la minería clásica, el trasfondo empresarial y usurero de los titiriteros transnacionales y estatales, y las consecuencias que la misma conlleva hacia los sectores desposeídos y la independencia del pensamiento, la epistemología y la investigación universitaria frente al mercado y al capital. Las comunidades originarias que luchan por la conservación de su territorio y ecología, los pueblos que deben hacerse cargo de la vorágine del mercado sacrificando su cultura y su suelo en pos de un modelo desarrollista impulsado tanto por el Estado Nacional, rechazan el discurso de verdad del tiempo del oro salvaguardándose de no caer, a pesar de las dificultades de mantener el discurso del no, frente a la legitimidad epistemológica y simbólica que la idea de país extractivo-exportador construye en todos los ambientes sociales, dentro de los engaños semióticos y estéticos de los discursos modernizadores presentándose como reveladores de un nuevo sentido de vida en la lucha asamblearia, física y teórica.

Mediante la investigación profunda a través de un grupo de profesionales del ámbito de las ciencias sociales, el problema de la minería argentina y la-

minoamericana, y los cambios que se empezaron a llevar adelante en dicha actividad desde la desregularización fiscal y las privatizaciones de los '90, son analizados desde una perspectiva sociológica por medio de la exhaustiva recolección y sistematización de datos de los últimos años. Se incluye un recorrido por las diversas leyes que involucra el Código Minero, los principales proyectos de producción minera en el territorio nacional, las argumentaciones de organizaciones tales como el IIRSA y los organismos de financiamiento que lo conforman, como también desde una mirada semiótica en cuanto a construcción de discurso legitimador del capital que signe positivamente un desarrollo comercial a costa de las libertades y de la autodeterminación de los diferentes pueblos que habitan el territorio. El análisis del conflicto minero y sus repercusiones sociales, ecológicas y epistemológicas adquiere un carácter de validez que se solidifica al abrir los campos y los métodos de análisis que las ciencias sociales proveen desde la filosofía, la sociología, la semiótica, las letras, la ciencia política, etc. Al considerar como conocimiento válido y progreso científico las propias consideraciones de aquellos que luchan

por su dignidad, por la misma dignidad que luchaban los mineros de carretilla oscura, y al retomar la lucha práctica asamblearia que pone en juego los conceptos de territorialidad, ecología popular, justicia social, desarrollo económico, redefiniéndolos con un contenido de verdad que se presenta revolucionariamente reivindicando la cosmovisión y la cultura indígena.

El recorrido de los ensayos se presenta de una forma organizada y clara, desarrollando en profundidad dos nuevos conceptos claves para entender el avance del capitalismo neoliberal bajo los gobiernos de índole popular latinoamericanos. Mediante la gobernabilidad transformada en gobernanza y la responsabilidad empresarial, el modelo extractivo-exportador argentino se justifica como objetivo económico por el discurso alfabetizador de las empresas. Así encontramos la estrategia corporativa entre ellas y la universidad, el sistema de “premios”, el papel del Estado como “mediador anfitrión” de un proyecto que pugna por instaurar un cambio cultural mediado por su carácter transnacional. La pérdida de razón local es automática, pero se resguarda en el poder semiótico

del capital y en el intento falaz de instaurar cierta humanización afectiva del mismo que se denota claramente ausente en los casos ejemplificados de Bajo La Alumbra y de Esquel.

La excusa del “desierto” que fue utilizada para instaurar el Estado Argentino en su proceso de fundación vuelve ahora en su aspecto de “territorio sacrificable” a favor de un desarrollo sustentable. Ni siquiera se busca delimitar fronteras ya, el sacrificio se rige por el ritual a cargo de Oracle y en pos de la comunicación con el mismo Dios que se constituye como objeto-fetiché del egoísta. Quizás sean cabras, mulas o burros quienes son arrancados de la mortalidad en estos nuevos sacrificios, pero la buena nueva es que mediante ciertos dispositivos de control se busca un sustituto de democracia y a la idea se le da muerte estallando desiertos y destruyendo ecologías.

A través de la edición a cargo de Maristella Svampa y Mirta A. Antonelli se logra llegar, a partir de una investigación científica como también de una genealogía de la minería en la Argentina, a un presente en donde el cambio de método minero no hace a la diferencia en

la repetición sino que nubla el cielo claro y el rayo de sol por el que se iban esas manos esperanzadas que coloreaban de un marrón oscuro el cielo raso de La Capilla del Hombre y la lágrima de Guayasamín.

Comentario: Federico García,  
*Licenciado en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.*

## RECUPERACIÓN DE ACTIVOS DE LA CORRUPCIÓN

Jorge Guillermo, Editorial Del Puerto, Buenos Aires, (2008).



La reparación de los daños causados por los delitos, empieza de a poco ha convertirse en un método eficaz para prevenir y reprimir los mismos. Más precisamente, cuando se trata de hechos de corrupción, donde el

daño principal no encuentra reparación a través de una condena de encierro (en el supuesto ideal que el sistema judicial de algún país logre encontrar culpable a algún funcionario público).

La corrupción es un de las causas principales del subdesarrollo de los países. A través de esta práctica, el Estado pierde cifras millonarias que debieran ser destinadas a fin de garantizar los derechos fundamentales de los ciudadanos. En el caso de nuestro país desde la llegada de la democracia, a partir de la imposición durante la última dictadura de un modelo de economía neoliberal, aproximadamente 13.000 millones de dólares estuvieron involucrados en hechos de corrupción. (Base de datos contra la Corrupción y la Criminalidad Económica- CIPCE)

En el año 2003 se finaliza con el texto de la Convención de las Naciones Unidas contra la Corrupción (UNCAC), donde se incluye como paradigma principal para la lucha contra este flagelo, la recuperación de activos producto del delito. Tanto este cuerpo normativo como la Convención Interamericana contra la Corrupción (CICC), van a establecer distintos pará-

metros comunes a fin de que los Estados puedan colaborar en la persecución y recuperación del dinero apropiado al Estado mediante acto de corrupción.

El presente libro tiene como fin desarrollar el concepto de la recuperación de activos desde una visión teórica y práctica, tanto en la Argentina como en el mundo. La importancia de este libro se circunscribe a la actualidad del problema de la corrupción, que afecta a todos los países sin distinción. Las nuevas dimensiones que ha tomado el contexto en que se desarrolla el delito, la velocidad de las transacciones bancarias, la heterogeneidad de normas sobre secreto bancario y persecución penal y civil de los distintos países crearon el escenario favorable para el lavado de dinero que es producto del delito de corrupción.

La distinta normativa internacional cobró un papel protagónico en esta lucha, a fin de homogenizar normas y crear nuevos parámetros de prevención, reporte y represión tanto para organismos públicos y organismos privados (principalmente los bancos). A lo largo del libro el autor realiza un desarrollo sobre la aplicación tanto de las Convenciones antes nombra-

das, así como de la normativa emanada por distintos organismos internacionales como la ONU, el GAFI, el Grupo Egmont, el Comité de Basilea, etc.

En los primeros capítulos se lleva a cabo un análisis sobre los conceptos de lavado de dinero y sociedades offshore y las distintas normativas internacionales de prevención y represión. Luego continúa con un desarrollo teórico sobre el decomiso civil y penal. En los capítulos siguientes se exponen los distintos estándares internacionales y de cooperación legal mutua a los fines del decomiso, para luego pasar a analizar dos casos exitosos de recuperación de activos en el mundo como es el caso “Fujimori- Montesinos” en Perú donde se recuperaron 175 millones de dólares y el caso “Abacha” en Nigeria donde se recuperaron 2 billones de dólares, producto de la cooperación entre distintos países. Finalmente hace un análisis pormenorizado de la Argentina en relación a la prevención de lavado de dinero, la regulación del decomiso en nuestro país, y las formas que toman las operaciones de cooperación internacional ya sea tomando a Argentina como Estado requirente o Estado requerido.

De forma muy loable, el libro logra traer a discusión un tema ya instalado internacionalmente como es la recuperación de activos de origen ilícito, y asimismo la importancia trascendental de la persecución de los bienes, aportando a la creación de conciencia en la sociedad sobre el verdadero problema que significa la corrupción como forma de relación social.

Comentario:  
Cecilia Fernanda Vázquez,  
*Abogada, Facultad de Derecho,  
Universidad de Buenos Aires.*

## UNA TEORÍA HEGELIANA DE LA JUSTICIA

Esteban Mizrahi, Editorial Ad-Hoc,  
Bs. As., Abril de 2009.

Un ajuste de cuentas con la filosofía del derecho de Hegel, infrecuente en nuestro medio.

Evidentemente el autor, al decir: "Una teoría...", supone que lo suyo es una interpretación posible del gran pensador alemán; y donde muchos quedan, y quedamos, agobiados con la palabra del filósofo, Mizrahi pudo sacar una obra clara de interpretación con el fin de evaluar la competencia que exhi-

ben sus tesis principales en el marco de la polémica entre posiciones liberales y comunitarias (pág.17).

Es sabido que la filosofía del derecho de Hegel había influido mucho sobre los filósofos y poco sobre los juristas. Tal vez hoy, no siga siendo así, pero es un gusto de hegelianos escondidos disfrutar este tipo de obras, que revalorizan lo que Croce decía a principios de siglo XX, en un libro recordado, lo que está vivo en la obra hegeliana. En realidad en un mundo abusado por la irracionalidad de los medios de comunicación y el consumo exagerado y arbitrario, el pensamiento lógico y sistemático hegeliano es, no sólo un refugio, sino un arma para desmenuzar ese mundo.

Quizá lo más valioso de Hegel, es no sólo la potencia de un pensamiento descomunal, sino la idea de pensamiento en relación a otros; si bien la filosofía del derecho de este autor, empieza por la voluntad, es esa voluntad que se va purificando de lo inmediato y contingente para elevarse a verdadera autoconciencia, el principio del derecho y de toda eticidad

En la Ciencia de la Lógica, Hegel intenta pensar los pensa-



mientos de Dios antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito; ese logos que posiblemente aluda al prólogo del Evangelio de San Juan, ¿es el principio de todo el sistema? Esa es la conclusión cuando se revisa la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio, que nadie debe desdenar, aunque era el manual para sus clases: Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu.

Una teoría hegeliana de la justicia debía empezar por la argumentación dialéctica y a cómo funciona esa dialéctica. Frecuentemente se la ha mal entendido –y difundido– como tésis, antítesis y síntesis; pero debe mejor entenderse por “tres momentos (unidad, escisión y síntesis) que involucran cuatro términos o determinaciones” (Mizrahi, pág.37). Este aspecto fundamental en el filósofo alemán, es también uno de los más oscuros, porque suele entenderse intuitivamente, y resulta difícil de aplicar fuera de ella. A decir verdad, el capítulo 1, es el más complejo de toda la obra de Mizrahi.

Pero las “categorías jurídicas esenciales se determinan en el campo del derecho abstracto” (pág.34), al cual Mizrahi, lo

valoriza como “un dominio de significación”, es decir como un vasto marco teórico dentro del cual los conceptos se generan y articulan según la lógica argumentativa desplegada en el capítulo uno.

La tesis central es que la persona como categoría ética-jurídica se asienta en una doble estructura de legitimidad: por un lado, en la estructura autorreflexiva del yo: por el otro, en el reconocimiento intersubjetivo (pág.52). Es en la lucha por el reconocimiento donde se reconoce una autoconciencia.

El criterio para determinar que es posible alienar lo da la esencia de la voluntad libre; nadie podría alienar su religión, su libertad, etc. “Del carácter inalienable de las acciones que involucran la eticidad de la persona, es decir aquella en la que se juega la libertad de la voluntad, se divisa como importante consecuencia jurídica-normativa que una ley semejante a la conocida en Argentina como de obediencia debida, resulta íntimamente contradictoria con su carácter de determinación jurídica en la medida que atenta contra el fundamento mismo que garantiza la racionalidad de un sistema de derecho...Ni la víctima ni el victimario son considerados

como persona sino sólo como cosas; y, las cosas, no son sujetos de derecho.”(Mizrahi, pag.76).

La voluntad libre requiere del contrato para objetivarse; en el contrato se afirma una voluntad reconociendo el derecho parejo de otra voluntad. En consecuencia el contrato constituye una insistencia de retorno a la unidad de la voluntad enunciada de manera inmediata con la persona. El contrato como vehículo para superar el estado de naturaleza sólo conduce a lo ilícito, debido a la tensión entre voluntades (pag.78 y 81).

Considera al delito como una acción racional ejercida por un sujeto de derecho responsable de sus acciones; el delincuente en tanto ser racional insta una ley, según la cual es lícito lesionar a alguien: castigar no es otra cosa que el acto de subsumir al delincuente bajo la ley que el mismo proporciona, luego la pena queda justificada como el acabamiento de la ley del delito por parte del delincuente; constituye para el delincuente su derecho.(pág.90, 91)

Es Norberto Bobbio quien dice que la tarea de la filosofía del derecho es la justificación del Estado como momento supremo de la vida colectiva (Estu-

dios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, Edición preparada por Gabriel Amengual Coll, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pag.396); la tesis decisiva de Hegel respecto de la realidad efectiva de un Estado de Derecho es que sólo es posible allí donde las instituciones jurídicas, cuya validez se reconoce en la constitución estatal coinciden con las íntimas convicciones de los hombres que conforman el Estado y cuya interacción se propone regular (pág.109).

La idea hegeliana es reconciliar pensamiento con realidad y ese es el camino que toma desde el mundo griego, a través de una unidad inmediata entre la ley divina (o de la familia) y la ley humana (o del Estado), el principio de la subjetividad y el de objetividad; principio de unidad roto por Sócrates, desde entonces mundo exterior y mundo interior quedan divorciados y su reconciliación no sólo fue imposible en el contexto del mundo griego sino que se transformó en una meta digna de coronar el titánico movimiento de objetivación del espíritu a lo largo de la historia (pag.114)

En el mundo Romano la imagen de la eticidad griega como un individuo vivo es sustituida por

el de la máquina imperial de un organismo muerto. Esta reducción del hombre ciudadano de la polis a hombre persona privada, es decir al yo atomístico desconectado de cualquier nexo social con sus conciudadanos, despierta el miedo a la muerte, como noción central de la conciencia humana; la propiedad se transforma en el fin del individuo; entonces el amo del mundo ejerce un poder sangriento (pág. 121).

El mundo de la cultura abarca históricamente desde el imperio romano hasta la revolución francesa; en el medioevo cristiano y la modernidad temprana hay una conciencia religiosa y una conciencia ilustrada, la reunificación de ambos mundos tendrá lugar con esa revolución.

Hegel puede ser considerado un positivista jurídico con el sólo reparo que su concepto de positividad es más rico y complejo que el que elaboraron los positivistas posteriores; la pregunta es en que medida el concepto de derecho positivo hegeliano logra superar el relativismo histórico sin caer en el polo opuesto del dogmatismo normativo (pág.126; 149)

En principio la superioridad

de un sistema jurídico normativo no se dirime entonces sólo en el terreno de la mera facticidad sino también en el campo más complejo de la competencia racional, y eso implica una resignificación positiva de la teoría penal, pues el saber de la ley como determinación válida tiene lugar en la conciencia jurídica de la comunidad, y la racionalidad depende que el individuo privado deje de tener el rol protagónico y aparezca en su lugar la personalidad ética, esto es, el individuo normado y consciente del valor que su condición supone (pag.150;152 y 153).

Estos últimos individuos luchando por su reconocimiento devienen comunidad estatal, y ese reconocimiento requiere de educación crítica que comprenda al otro como momento esencial en la constitución de su propia identidad (pág.153).

En la sociedad civil se da la paradoja de que algunos grupos pueden maximizar sus ganancias, y otros son reconocidos como persona al derecho de propiedad y el contrato, pero no pueden ejercer el derecho mediante el trabajo: "Por el exceso de riqueza, la sociedad civil no es lo bastante rica, es decir no posee un patrimonio propio su-

ficiente para impedir el exceso de pobreza y la creación de la plebe” (Hegel, cit. Por Mizrahi, pag.164).

Si con el ilícito la persona niega a la persona, con la plebe la sociedad civil niega a la sociedad civil; se presenta así como condición necesaria para la organización positiva de una sociedad en un Estado de derecho la existencia de algún organismo encargado de regular la producción y distribución de riqueza y bienestar (pág.164; 168).

Es decir entran en juego criterios redistributivos, a ese respecto Nozick entiende que la aplicación de esos principios “supone la apropiación de acciones de otras personas” (Nozick, cit. por Mizrahi, pag.172), pero que hacemos con la plebe, la dejamos a su suerte o aplicamos criterios redistributivos de bienes y riquezas impracticable sin violar derechos subjetivos (pag.175).

Hegel introduce la policía, la corporación y el Estado como respuesta al problema redistributivo; el Estado hegeliano entendido en sentido amplio puede ser identificado con el concepto mismo de eticidad, y requiere de una burocracia administrativa que vele por el de-

sarrollo armonioso de intereses generales. (pág.179; 182).

Marx (en las citas de Mizrahi, pág.183;184) critica que el estado burocráticamente organizado a la manera hegeliana no puede sino operar según las maneras propias de la sociedad civil, pues los funcionarios han sido formados en su seno, tomándose a sí mismos por fin último del Estado, y haciendo de los problemas públicos asuntos privados, y tomando al Estado como su propiedad.

Hay en Hegel una consideración realista de lo político y cierto horizonte utópico de realización.

El objetivo es alcanzar un estado de derecho que haga valer en todo su alcance el principio de la universalidad de la persona; eso requiere de filosofía y praxis.

Mizrahi concluye “que muchas de las soluciones aportadas por Hegel, tal como él lo previera no lograron saltar sobre su propia sombra, pero todavía resultan iluminadoras del pensamiento cuando se trata de mentar los fundamentos jurídicos de una sociedad más justa” (pág.190)

Esa sociedad más justa –de-

timos nosotros- puede sacar muchas conclusiones de Hegel y por supuesto de Marx, pero también de la imaginación del pensamiento utópico como universal concreto, es decir, siempre como unión de pensamiento y realidad, sin pretender repetir los socialismos reales tales como se dieron en la historia y el capitalismo vigente – realidad efectiva- de la historia, tal como lo conocemos.

La controversia con Mizrahi, la haremos en el campo de la doxa, y llevando el horizonte de significación hegeliano dentro de lo sugerido por su pensamiento. En toda la filosofía del derecho de Hegel nunca aparece la palabra norma; para él el transitar del derecho configura distintos puntos de vista de la conciencia. Desde Hegel podemos decir utópicamente: hacia un derecho sin normas: “sé una persona y respeta a los demás en tanto persona” (Hegel, Principios de la Filosofía del Derecho, Los Libros de Sísifo, Edhasa, Barcelona, España, 1999, traducción Juan Luis Vermal, pág.106); “La voluntad libre que quiere la voluntad libre” (ibídem pág. 106). “Una autoconciencia sólo alcanza satisfacción en otra autoconciencia” (Fenomenología del Espíritu, Fondo de Cultura Económica,

Traducción Wenceslao Roces, México, 1991, pág.112). La norma se cancela por el comportamiento humano acorde con una disposición en referencia al respeto del otro. La autoconciencia comprende que necesita a otra autoconciencia para reconocerse a sí mismo y para realizarse en la vida en sociedad. (al respecto, “La Fundamentación de la Administración de Justicia en la Filosofía del derecho de Hegel”, por el autor de este comentario, inédito). En definitiva, el horizonte ontoteológico hegeliano (recordemos que la filosofía del derecho termina con una apelación a la historia universal –ibidem pág.490; la fenomenología con el saber absoluto; la Enciclopedia, con el retorno a la idea lógica, como principio y fin, y qué es esa idea lógica sino dios), acentúa una interpretación donde la constitución y la convicción se unen, sin necesitar la norma como algo exterior (cómo exterior es el imperativo categórico kantiano y todas las constituciones vigentes); claro que en esta sociedad más justa, la educación crítica es vital en un marco que supere la mera redistribución (sin perjuicio que en el marco histórico de los países latinoamericanos existe una enorme dificultad de establecer un Estado de derecho, que haga de la

redistribución su norte, ante el amenazante “neoliberalismo”) que con frecuencias es sólo limosnas, y alcance una sociedad basada en la solidaridad (que neutralice las relaciones de dominio), por supuesto imposible de conseguir en el orden conómico vigente, sino en donde se lleve a término la unión desplegada por Hegel de metafísica e historia. ¿Será esta sociedad, el socialismo del Siglo XXI?

No se pretende correr a Mizrahi por izquierda apelando, a una consigna común en la década del 70 –la sociedad socialista- como panacea, además ya lo hizo alguien un poco más importante que el comentarista (Marx) con el propio Hegel, pero es que con frecuencia se dice que a los clásicos hay que leerlos no para repetirlos, nosotros pensamos que hay leerlos para repetirlos e ir más allá del horizonte del desgarramiento permanente entre pensamiento y realidad, sin caer en la mera abstracción (a veces, eso parece tener, mucho de la discusión entre posiciones liberales y comunitarias).

De todas formas, mucho de esa “idea” hegeliana (final y principio también de la Ciencia de la Lógica) hay en la obra de Mizrahi, para interpelar a la

sociedad argentina, donde está presente la puja redistributiva. En verdad, se trata de un libro muy valioso para lectores ávidos en general, sean o no filósofos, sabiendo en todo momento que su lectura es clara y amena.

Comentario:  
Claudio Castelli



## EL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA: DE 1909 A NUESTROS DÍAS

Antología Löwy Michäel, Colecciones Humanas, Editorial LOM, Santiago de Chile, (2007)

Michäel Löwy (Sao Paulo, Brasil, 1938) filósofo y sociólogo marxista franco-brasileño. Ac-

tualmente director emérito de investigación del Centre National pour la Recherche Scientifique (CNRS) y profesor de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París. En 1970 publicó una de las obras más respetadas sobre el pensamiento de Ernesto Che Guevara. En 2001 fue coautor del Manifiesto Ecosocialista Internacional. Es un gran especialista del hecho religioso y en particular, de lo que él mismo define como cristianismo de liberación (a menudo conocido como teología de la liberación).

Este libro de Löwy se ha convertido en una antología necesaria e imprescindible para poder pensar y repensar no sólo como evolucionó el pensamiento marxista latinoamericano, sino también, lo que es más importante sobre las diferentes reflexiones que hay referentes al problema de la Revolución en América Latina y su importancia en la actualidad.

Las diferentes corrientes marxistas de Latinoamérica van a apreciar el carácter de la revolución según diferentes parámetros; tales como las formaciones sociales y económicas de los países, las alianzas de clases, las tareas a realizar por la revolución, etcétera. Estas di-

versas disquisiciones causaron durante el siglo XX variadas posiciones en torno a la teoría y la praxis revolucionaria en la región. Michael Löwy aspira a dar cuenta de estos debates mediante una recopilación de documentos políticos de distintas corrientes de izquierda del siglo XX que nos muestran las correspondientes reflexiones sobre la revolución. En esta recopilación encontramos documentos del estalinismo, trotskismo, maoísmo, guevarismo, y otras corrientes y tendencias, convirtiendo este libro en un gran emprendimiento de recuperación histórica de los debates e ideas de diferentes organizaciones y tendencias de izquierda. Este libro no es sólo una mera recolección de material histórico sino que por el contrario, es un intento de comprender el cambio en el pensamiento revolucionario del siglo XX, sus limitaciones y sus perspectivas.

El prólogo del libro, es simplemente imperdible ya que logra una interpretación de la evolución del pensamiento marxista latinoamericano recuperando pensadores y tendencias olvidadas y cuestionando el marxismo dogmático. En este Löwy discute con la visión etapista y dogmática del marxismo euro-

peísta, que piensa que todavía no están dadas las condiciones para una revolución socialista en Latinoamérica, y que habría que luchar por lo tanto, por una revolución democrática, antiimperialista y agraria que destruya los restos de feudalismo o de modos precapitalistas que sobreviven aún en estos países. Recalca como en nuestro continente hubo y hay una buena parte de la izquierda que cuestionó este etapismo y luchó por encaminar el proceso de transformación social en un norte anticapitalista.

Aquí se recupera la tradición anticapitalista del marxismo latinoamericano, tradición creada por revolucionarios como Julio Antonio Mella, José Carlos Mariátegui, Farabundo Martí, Ernesto Guevarra, Fidel Castro y muchos otros que dejaron caer su sangre por una revolución socialista en nuestro continente. Tradición que comprendió usar el marxismo no como un conjunto de reglas incuestionables de manual, sino como una herramienta creativa que les permita conocer y transformar la realidad. Que supo entender que los procesos de cambio adquieren un carácter anticapitalista o quedan en la nada...

Este libro es preciso recupe-

rarlo no en términos históricos sino, todo lo contrario, más presente que nunca, porque plantea controversias que tienen una significativa actualidad en un contexto latinoamericano de grandes luchas y cambios sociales, en un contexto en que Bolivia y Venezuela entraron en procesos sociales de transformación de los que todavía está en disputa el final que tendrán. Retomar el debate sobre el carácter de la revolución: sus fases, alianzas sociales, tareas, sujetos se hace imprescindible en este momento de cambios en la región en la que vivimos y luchamos si queremos construir un nuevo mundo. Conociendo las ideas de muchos compañeros de lucha del pasado latinoamericano podemos cuestionar mejor nuestro presente, reconociendo aciertos y errores de otros, podemos plantearnos mejores planes en la lucha por el cambio social de hoy.

Comentario: Juan Pablo Monje,  
*Sociólogo, Facultad de Ciencias Sociales,  
Universidad de Buenos Aires*





# RE- VISTAS

## OBSERVATORIO SOCIAL DE AMÉRICA LATINA (OSAL)



El motivo del siguiente comentario es la publicación del número veinticinco de la revista semestral OSAL (Observatorio Social de América Latina) pu-

blicada por medio del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Al igual que las publicaciones anteriores, ésta se ofrece como una herramienta de promoción teórica de elementos que faciliten el análisis crítico del capitalismo latinoamericano así como también la investigación de los movimientos sociales emergentes y el conflicto que plantean los mismos en la esfera política, social y económica de la región.

El número referido se centra en la presente crisis económica de los Estados Unidos y cómo ésta abre un mapa, como toda crisis, de oportunidades en el objetivo de la lucha por una alternativa que, basada en la solidaridad, en el interés colectivo y en la participación conciente del trabajador en todas las esferas de la producción, haga la luz de una sociedad justa e igualitaria en América Latina.

Por medio de la división de la revista en diferentes secciones, la edición se encarga de integrar en ellas ensayos que se involucran profundamente en los temas tratados.

Dentro de la sección denominada “Debates” se integran dos ensayos que involucran la relación de fuerzas establecida en-

tre la Norteamérica en crisis de Barak Obama y América Latina como conjunto de naciones subyugadas al imperio del norte. John Saxe-Fernández interviene con un ensayo mediante el cual analiza la intervención de los aparatos represivos del Estado Estadounidense en el sur del continente y como ésta aumenta con la profundización de la crisis económica, trayendo aparejados el aumento del narcotráfico, del terrorismo y de las estrategias imperialistas que anulan las ansias de paz en el espacio público. A su vez, Claudio Katz se involucra con el origen de la crisis económica desprestigiando la explicación que se basa en la codicia propia de toda actividad que persiga ganancia y las diferentes soluciones keynesianas y neoliberales planteadas, afirmando que es la estructura del mismo sistema capitalista y su extensión mundial lo que hace de ésta la mayor sufrida hasta ahora por el capitalismo.

La sección de “Estudios de Caso” profundiza sobre los movimientos populares que llegaron a constituirse como poder político en Bolivia, Ecuador, Paraguay y Guatemala y que son presentados asimismos como oposición a las estrategias colonizadoras del capitalismo

norteamericano. Julio Peña y Lillo se encarga de establecer una análisis comparado entre los movimientos populares e indígenas surgidos en la década del noventa que intentan descolonizar, mediante mecanismos constitucionales, las naciones de Bolivia y Ecuador. La iniciativa popular como acción política se denota también en el artículo de Yagenova y García quienes relatan la lucha del pueblo guatemalteco e indígena de Sipakapa contra la minera Golcorps que intentaba establecer una industria en su territorio. La imposibilidad de romper con la estructura y el establishment burgués que se solidificó en todos los mecanismos institucionales a través de métodos prebendistas y feudales es analizada por Ramón Fogel en un trabajo centrado en las dificultades del gobierno paraguayo de Lugo en el proceso de descolonización de la nación. La necesidad de la movilización popular y la lucha política se hace presente en cada uno de estos artículos que abogan por dar cuenta de una posible solución al desamparo imperialista de América Latina.

El paradigma de la lucha popular latinoamericana y de estabilización de proyecto revolucionario y transformador

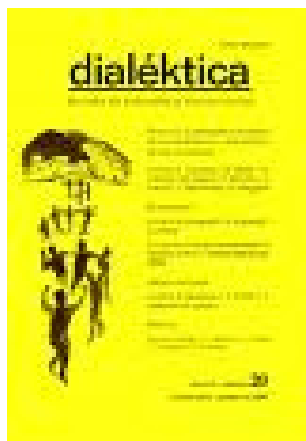
es motivo central de la edición dado el cincuenta aniversario de la toma de La Habana por el movimiento 26 de julio, al incluirse en ella extractos del libro de Adolfo Gilly publicado por Perspectivas y Monthly Review en 1964 que fue una manifestación polémica en la década más álgida de la Revolución Cubana y un ensayo sobre los posibles cambios que tendría que afrontar el Estado cubano. Junto con éstos se incluye una breve biografía de Chico Mendes, el ecosocialista brasileño, y un recuento de los quince años del levantamiento zapatista en Chiapas y la declaración de su autonomía con respecto al Estado Mexicano. El ecosocialismo y la izquierda mexicana están también presentes en la entrevista de este número que la redacción le realizó a Enrique Leff, ambientalista de ese país.

El número veinticinco de OSAL interviene en un momento en que la situación política, social y económica latinoamericana se pone en juego en el despertar de la acción y el movimiento popular como opción oportuna para poder encontrar una salida justa e igualitaria frente a (quizás) la crisis más grande que ha tenido el imperio. Teóricamente se presenta como un elemento indispensable para

cualquier investigación académica que necesite recurrir a fuentes confiables y a documentos importantes de los principales movimientos de cambio en América Latina.

Comentario: Federico García,  
*Licenciado en Ciencia Política,  
Facultad de Ciencias Sociales,  
Universidad de Buenos Aires*

## **DIALEKTICAN. 20 - REVISTA DE FILOSOFIA Y TEORIA SOCIAL**



Tras 17 años de trabajo, llega a sus primeros 20 números la revista Dialektika. Para quienes no la conozcan, la misma busca articular (desde el plano de la reflexión filosófica) propuestas y análisis para el campo social.

Como enuncian en su editorial

“En Dialéctica hacemos filosofía y teoría social. No periodismo. Por ello, y en relación a los acontecimientos en danza de los últimos meses en este país, consideramos que es fundamental abrir la discusión más que clausurarla, pensar lo que acontece más que definirlo”, lo que claramente puede ser interpretado como una declaración de principios frente a aquella vieja crítica que se le hace a la reflexión filosófica como inconexa o desvinculada de las cuestiones sociales cotidianas.

La revista se estructura con un dossier central, que en este caso se dedica a la obra del filósofo, psicoanalista e intelectual greco-francés Cornelius Castoriadis, legendaria figura del Mayo Francés, fundador del autodesuelto grupo Socialismo o Barbarie, y generador de gran cantidad de cuestionamientos y propuestas para la teoría social de la segunda mitad del siglo XX. Seis notas buscan abarcar distintos aspectos: Alicia Merlo entrevista a Sandra Garzonio (traductora de gran parte de los materiales disponibles en castellano), donde ésta expone la forma en que realiza su abordaje y las herramientas de las que se vale para hacerlo; Daniel Cabrera realiza

un intento de síntesis del pensamiento de Castoriadis, en la que sugiere un interesante ejercicio de encare, proponiendo primero la lectura de “La institución imaginaria de la sociedad”, para luego contrastarla con la interpretación de sus escritos previos y posteriores; Mariano Reposi se sumerge en el complejo trabajo de comprender la propuesta política de Castoriadis y sus debates con Anton Pannekoek y Claude Lefort en torno a la autonomía obrera, con la intención de que pueda trascender hasta nuestra actualidad; Patricio McCabe y Florencio Noceti buscan comprender el contexto y las tensiones que existieron en el seno de Socialismo o Barbarie, las causas de su disolución, y porqué es valiosa la lectura actual de estos materiales; la tensión entre la tarea filosófica y la militancia política es abordada por Cesar Marchesino, quien reflexiona acerca del rol solitario del intelectual, y como Castoriadis busca vincular ambas cuestiones como un ejercicio de reafirmación y compromiso con ambas cuestiones; finalmente, la nota más voluminosa y más filosófica corresponde a Eduardo Maggiolo, quien analiza profundamente la obra académica de Castoriadis en relación al abordaje del pensamiento griego clásico.

La revista se completa con otros trabajos, entre los que destacan el de Pablo Mestrovic, quien hace un esquema de análisis del desarrollo del capitalismo en la Argentina, su relación con el Estado, y el rol jugado por las clases dominantes desde sus inicios hasta la actualidad; el otro trabajo destacado es el de Vanesa Lorena Prieto y Verónica Lia Zallochi, quienes abordan el complejo problema del desarrollo del capitalismo y su relación con la dominación de género a lo largo de la historia.

Hay también varias reseñas de publicaciones, y como elemento interesante para quienes no hayan tenido lectura de algún número previo, trae un listado detallado de las 19 ediciones previas de Dialéctica en donde constan sus diversos contenidos.

Como siempre, una lectura más que recomendada, necesaria.

Comentario: Javier Rodríguez,  
*Estudiante de Ciencias Políticas,  
 Facultad de Ciencias Sociales,  
 Universidad de Buenos Aires*

# HERRAMIENTA: REVISTA DE DEBATE Y CRITICA MARXISTA, NUMERO 40



Este número de la revista Herramienta inserta el debate teórico y práctico de la ciencia social marxista en un contexto internacional económico, social y político que inconscientemente recurre a su auxilio y a su puesta en escena. La crisis financiera mundial que arremetió contra la economía imperialista norteamericana propone un nuevo espacio abierto para la resignificación de las luchas sociales del llamado tercermundo y la reinterpretación de la teoría marxista, su debate y su carga práctica.

El escenario planteado por Adolfo Gilly y Rhina Roux en su trabajo publicado sobre la crisis económica deja en claro como la mutación de las formas

de manifestación del capital y la recurrente valorización del valor mediante el trabajo vivo subordinado al trabajo objetivado necesita de una apropiación del conocimiento científico y tecnológico como arma necesaria para la persistencia de este modo de producción. Desde sus albores, el capitalismo claramente no se ha manifestado de la misma manera, las relaciones sociales de producción, el sujeto proletario, el capitalista burgués, no se mimetizan ni siquiera con las apariencias que cobraban a mediados del siglo XX. Sin embargo, lo que queda claro por medio de este análisis es que la mutación es necesaria para la supervivencia del capital, y un factor clave es la apropiación del conocimiento intelectual, científico y tecnológico. Mediante formas cada vez más abstractas y despersonalizadas de violencia, el capital se apropia de los tres elementos más importantes para el desarrollo, el trabajo vivo, la ciencia y tecnología, y la naturaleza, haciendo que los Estados nacionales se vean desbordados y que las sociedades pierdan su dominio frente a la tierra. François Chesnais esclarece el panorama analizando detalladamente la gravedad de la crisis económica y como ésta, sumada a la crisis climá-

tica mundial, repercute profundamente en las sociedades y los pueblos más desprotegidos. Ante situaciones de desorientación del ritmo constante del capital, situaciones de pérdida de control, las herramientas y las justificaciones de las que dispone el Estado capitalista, autorregulación de los mercados o políticas públicas de conducción macroeconómicas, se ven desbordadas.

Frente a este panorama, el conjunto de artículos publicados en las diferentes secciones de la revista retoman las discusiones dentro de las corrientes marxistas, tanto teóricas como prácticas, para volver a darle lugar a la idea de ciencia presente en los textos de Carlos Marx que Ricardo J. Gómez se encarga de esclarecer reivindicando la economía política como una ciencia continuamente crítica, tanto práctica como teóricamente, y necesaria en un momento en que una de las armas más poderosas del imperio es hacerse del conocimiento y presentarlo como horizonte o tendencia de la humanidad. Crítica por necesidad, crítica de lo aparentemente justo, crítica de la verdad velada, crítica que por esa necesidad se debe volcar en la práctica. A su vez, en la sección dedicada a América Latina,

Fernando Metamoros Ponce, Gustavo Esteva, Mariana Fassi y Miguel Mazzeo, debaten sobre las formas que el capitalismo del siglo XXI adopta, por ejemplo, frente al agro (pools sojeros en Paraguay, eliminación de mano de obra agraria y aumento del ejército industrial de reserva, desculturalización de pueblos originarios) y como los movimientos populares de izquierda, superando la vieja estructura y la vieja concepción de toma del poder del Estado se presentan en nuevas formas, con nuevos métodos, y con el ejemplo del EZLN en México y la recuperación de las luchas del pasado acariciadas por el ángel de Benjamin en el presente. No está ausente la discusión sobre las formas de lucha, los nuevos métodos e interpretaciones, las dificultades que se presentan ante una izquierda que no lucha por el poder sino por eliminarlo, el debate entre la vieja izquierda y la izquierda posmoderna.

Sobran los motivos para dejar en claro que el cuerpo académico que en este número publicó sus artículos aquí combina, bajo la noción teórica de ciencia marxiana, el conocimiento académico con la praxis política de una forma que logra no dejar de lado viejos deba-

tes o viejas luchas para reinterpretarlos, considerarlos, y utilizarlos como nuevas armas de conocimiento en pos de la transformación de la sociedad injusta y desigual que ampara la relación del capital. La distribución y la lectura de los textos es absolutamente necesaria como forma de distribución de la ciencia objetivada en el reconocimiento del hombre como sujeto humanizado. Eduardo Rosenzvaig, en el artículo que introduce a la lectura de la revista repudiando cualquier acto inhumano en un ir y venir literario entre el exterminio del pueblo hebreo y del pueblo palestino por la misma potencia fascista, deja lugar, por medio de la ingenuidad no tan ingenua de Sarita, a esa falsa apariencia que se distribuye bajo el nombre de verdad, horizonte, tendencia, frente a la cual hay que luchar tanto por vías teóricas como prácticas para dar cuenta de las mil millones de máscaras que encubren nuestra más pura humanidad:

*“Además estaba enamorada de un chico que la ignoraba por ignorar de qué se trata el amor todavía.”*

*(Rosenzvaig, pág. 15)*

A pesar de la importancia que adquiere la publicación como puesta en escena de un debate

necesario e imprescindible en cualquier pensamiento transformador, la sección Teoría y Política cuenta con una serie de hojas en blanco que interrumpen cualquier lectura comprensible de los artículos. Como no dispongo de un excedente de copias, no tengo ningún sustento de comparación y no puedo sostener si el error de impresión se repite o se aisló en una sola. A pesar de todo, errores siempre son necesarios, las contradicciones encierran potencias.

Comentario: Federico García  
*Licenciado en Ciencia Política,  
Facultad de Ciencias Sociales,  
Universidad de Buenos Aires*