

ZOSAVES
revista latinoamericana
de sociología,
política y
cultura

Nº 4
julio 2022

**preguntas y
argumentos**

**Sidicaro
Penehaszadeh
Meccia**

la ley del más fuerte

**lo relevante
en disputa**

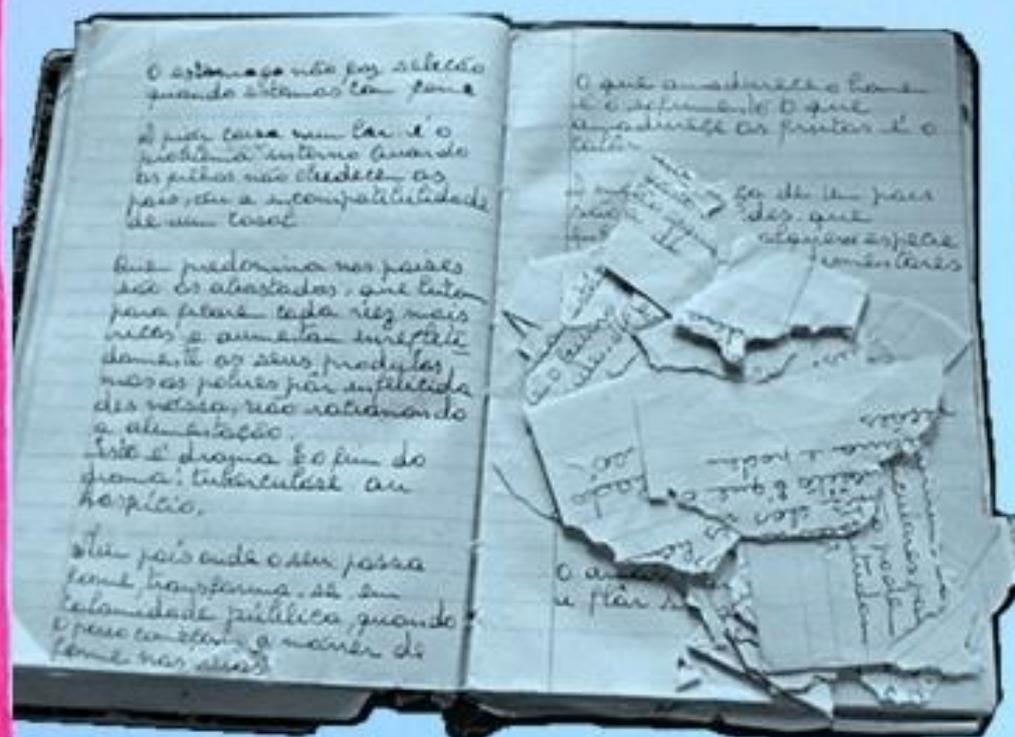
**graciela
uriburu**

**reinventar
las tradiciones**

**mauricio
schvartzman**

discusión

**baker
alfamirano
logroño
viatti terrina**



artista invitada

carolina maría de jesús, carolina

EQUIPO EDITORIAL

DIRECTOR

Lucas Rubinich. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

SECRETARIA EDITORIAL

María Belén Riveiro. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Violeta Carrera Pereyra. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

José María Casco. Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

María Belén Riveiro. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Lucas Rubinich. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Victoria Saez. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Nicolás Viotti. Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

CORRECTORA

Victoria Saez. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

COMITÉ EDITORIAL

Javier Auyero. The University of Texas at Austin, Estados Unidos.

Claudio Benzecry. Northwestern University, Estados Unidos.

Mariana Cerviño. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Patricio Dean. Todd University, Estados Unidos.

Daniel Fridman. The University of Texas at Austin, Estados Unidos.

Rodolfo Gomez. Universidad de Buenos Aires, CLACSO, Argentina.

Marcelo Langieri. Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de José C. Paz, CLACSO, Argentina.

Javier Lifschitz. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

Daniela Lucena. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Paula Miguel. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Gustavo Moscona. Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.

Rocío Otero. Universidad de Buenos Aires, Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo, Universidad Nacional Arturo Jauretche, CLACSO, Argentina.

Adrián Pulleiro. Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Pampa, Argentina.

Emir Sader. Universidad del Estado de Río de Janeiro, Brasil.

Ezequiel Saferstein. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Andres Tzeiman. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Paula Varela. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Nicolás Viotti. Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

Mark Ziani. One-Eyed Deer University, Canadá.

DISEÑO Y REALIZACIÓN DE TAPAS Y CARÁTULAS

Pomarola Talk



ÍNDICE

EDITORIAL

[La ley del más fuerte](#). Lucas Rubinich. 3-8

1. PREGUNTAS Y ARGUMENTOS

[Anomias y descomposiciones sociales: nueve consideraciones sociológicas](#). Ricardo Sidicaro. 10-20.

[Bioética, Salud y Complejo Médico-Industrial- Financiero. Una visión desde América Latina](#). Víctor Penschazadeh. 21-37.

[Los nuevos extraños. Crítica de la Sociología buchona](#). Ernesto Meccia. 38-51.

2. LO RELEVANTE EN DISPUTA

[Mi primera pelea y mi primera derrota. Sobre Graciela Urriburu](#). María Belén Riveiro. 53-55.

[El componente social de la medicina: una conversación con Graciela Urriburu](#). Entrevista realizada por Lucas Rubinich, Nicolás Viotti, Violeta Carrera Pereyra, Luisina Burone y María Belén Riveiro. 56-68.

3. REINVENTAR LAS TRADICIONES

[¿Por qué leer a Mauricio Schwartzman hoy?](#) Alma Monges. 70-86.

4. DISCUSIÓN

[La desesperación de los otros. Reparar el tejido social no solucionará la crisis de suicidios](#). Erik Baker. 88-100.

[Cultura y política en la “otra transición”. Una lectura sobre La Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires \(1973-1975\) de Sergio Friedemann](#). Facundo Altamirano. 101-110.

[Salud, sectores populares y sociología desde abajo](#). Sol Logroño. 111-117.

[Una antropología imposible: Claude Lévi-Strauss en Argentina](#). Nicolás Viotti. 118-126

5. ARTISTA INVITADO

[Manuscrito de Carolina María de Jesus](#). 128.

[Carolina María de Jesus, una autora que nació dos veces](#). Lucía Tennina. 129-136.

[Carolina María de Jesus](#). Lucía Tennina. 137.





LA LEY DEL MÁS FUERTE

Lucas Rubinich

LA LEY DEL MÁS FUERTE

Lucas Rubinich¹

No es David quien provoca a Goliat, sino que los Goliats de todos los tiempos... enseñan a los Davides, valientes pero sin perspectiva, dónde es arriba y dónde es abajo.
Peter Sloterdijk. 2003. *Crítica de la razón cínica*. Ediciones Siruela.

Desde estas páginas hemos formulado repetidas veces la pregunta sobre las características que adquiere la búsqueda, y eventualmente la obtención, de legitimidad por parte de distintas fracciones del poder económico y político que expresan, a veces de manera confusa, una visión política, económica y cultural predominante a nivel internacional. El supuesto que le da mayor relevancia a la pregunta es que esta lucha por obtención de legitimidad se da en una sociedad que erige obstáculos relativos a una experiencia histórica de integración que deja marcas culturales en distintos sectores de la sociedad, pero también y como un hecho no menor, estructurales. En una sociedad, entonces, con una historia de movilidad social ascendente de casi un siglo; con instituciones educativas públicas extendidas por todo el territorio desde fines del siglo XIX; con estructuras de salud pública afianzadas en la mitad del siglo XX, pero con presencia 50 o 60 años antes; con sindicatos debilitados en el presente, pero que son parte irremediable de la disputa política; con una historia de derecho al trabajo desacomodada en los años noventa, pero que persiste de distintos modos en prácticas, en instituciones y en memoria histórica, la implementación de un programa de destrucción metódica de los colectivos y de las instituciones que expresan lo público no resulta fácil. No obstante, las fuerzas que llevan a cabo ese programa cuentan con la ventaja de ser parte de lo predominante, de lo percibido, por gran parte de la dirigencia política y económica, casi como irremediable, de aquello que se terminará imponiendo.

Pero es verdad que, desde el inicio de este proceso, en el caso argentino con la dictadura militar de 1976, esto no ha sido ni mucho menos un camino lineal. Las idas y vueltas por momentos dramáticas se producían en un escenario que los años noventa reestructuraban con contundencia, y así y todo el nuevo orden no conseguía el apaciguamiento de las aguas.

Se producían cambios estructurales significativos que reorganizaban la sociedad, que diseñaban de otra manera la estructura social, pero aún los sectores que expresaban más firmemente las miradas celebratorias de estos cambios no podían hacer explícitas algunas consecuencias de estos cambios, porque las sensibilidades ligadas a la experiencia de sociedad integrada continuaban teniendo algún peso cultural y todavía se expresaban de distintas maneras, aunque cada vez con menos fuerza, en las dos grandes asociaciones políticas. No se podía reivindicar, aunque las acciones implementadas por esas mismas asociaciones políticas lo produjeran, por ejemplo, el hecho de transformar a sectores importantes

¹ Universidad de Buenos Aires.



de la población en población desechable, objeto en el mejor de los casos de la neofilantropía y en el peor, de la represión. Había en ese momento, una cierta distancia entre los hechos y los dichos. Es que persistían sentimientos que habilitaban alguna solidaridad con los desempleados, aunque progresivamente se irían transformando, en tanto el fenómeno tendía a normalizarse, en desconfianza. Es verdad que, al fin, habilitada probablemente entre otras cosas por el extremo deterioro de esas fuerzas políticas que reivindican las tradiciones inclusivas, la distancia entre los hechos y los dichos fue disminuyendo y permitió, por ejemplo, que una figura relevante de la institucionalidad republicana argentina como lo es el juez Carlos Rosenkratz, vicepresidente de la suprema corte de justicia, sostuviera en un foro internacional en la Universidad de Chile que “no puede haber un derecho detrás de cada necesidad” (2022). Es pertinente atender al valor simbólico de esta afirmación que no solo confronta con una frase de la mitología peronista pronunciada por Eva Perón, sino con la gran tradición igualitaria que trasciende al peronismo y fue construida en la sociedad argentina a lo largo de casi un siglo. Es un camino en el que distintos agentes relacionados de diferente manera con el nuevo orden predominante comienzan a enrollar las falsas banderas retóricas de algún republicanismo inclusivo y comienzan a desplegar las propias. Es la restauración de un orden no solo a través de la fuerza de los hechos económicos, sino también del intento de otorgarles legitimidad a través de la dimensión cultural. Es, para decirlo con Weber, la implementación política de “un hecho general inherente a toda forma de dominación e inclusive a toda probabilidad en la vida: la autojustificación” (Weber, 1992, p.705). Porque cuando esta autojustificación se transforma en discurso orgánico es cuando adquiere potencia política, cuando despliega eficientemente la violencia simbólica, cuando es capaz de hacer creer, y entonces probablemente estabiliza el sistema de dominación.

Por supuesto que no es fácil lograr que este discurso orgánico se transforme en productivo culturalmente en una sociedad con una poderosa experiencia de integración. Porque el clima predominante, lo nuevo, se afianza en la crudeza de sus prácticas, tejido con los hilos de una moral darwiniana. Surgido de un telar académico, que es una teoría (económica) desocializada y deshistorizada, esta mirada necesita, para su realización y funcionamiento en el mundo concreto, como decía Pierre Bourdieu (1999), de un inmenso proyecto político que pueda crear las condiciones para la destrucción metódica de los colectivos que impiden el funcionamiento del mercado puro. Y ese proyecto, sin lugar a dudas con sus contradicciones, está en curso principalmente pero no exclusivamente en el mundo occidental. En el núcleo conceptual de este proyecto está el individuo pragmático, imbuido de un sentido práctico constitutivo de la cultura del capital financiero, que divide al mundo en ganadores y perdedores. La institución fundamental, claro, es la corporación multinacional que, de acuerdo a las formas contemporáneas de organización del capital, puede deslizarse con facilidad por distintos espacios del planeta y sortear los obstáculos que, como residuos de un viejo orden, imponen instituciones deterioradas como el estado, los sindicatos o los partidos políticos. La lógica del adversario que se presenta como premisa en el sistema político democrático, suena extemporánea a las prácticas amigo-enemigo que el mundo corporativo ha impuesto de facto y de manera brutal. Son enemigas las distintas formas de acción que contribuyen a la



reconstitución de colectivos sociales y son enemigos, directamente, de los perdedores cuando se visualizan como costos improductivos en una planilla de Excel. Y cuando esta lógica se traslada a la sociedad concreta, adquiere una dimensión trágica, ya que en situaciones donde el costo de inclusión de los perdedores con un status de ciudadano integrado atenta contra la maximización de las ganancias, si se cuenta con claras relaciones de fuerza a favor, pueden ser sencillamente descartados. Por ello esta mirada tiene (o por lo menos tenía) limitaciones para funcionar como modelo ideal para el reconocimiento en la sociedad.

La pregunta fundamental, al fin, es observar qué forma adquiere en la vida cotidiana de grandes sectores de la sociedad el elemento individualista pragmático ya presente en experiencias de sociedades de movilidad social ascendente y débil institucionalidad como la nuestra, pero que ahora recibe un impulso decididamente arrollador en tanto ese elemento es el núcleo de la visión predominante que aquí llamamos cultura del capital financiero. Porque el tipo ideal de la cultura predominante es el individualismo pragmático en estado puro, es el que conforma a un agente social que no atribuye causas sistémicas a sus accidentes biográficos. Es el que construye al individuo sin constreñimientos, solo responsable de sí mismo. Logros de su pura acción individual serán, así, sus éxitos en la vida, como también los fracasos. Que posea o no posea cobertura de salud, que pueda lograr o no una pensión que le permita vivir sus últimos años sin trabajar, no tiene que relacionarse con otra cosa que no sea la habilidad personal para conseguir esos objetivos. En un estado de extraordinaria redistribución desigual de la riqueza las visiones predominantes definen escasez a partir de la naturalización de esa desigualdad. En ese mundo, las necesidades son crudamente necesidades, porque simplemente hay escasez, y es por ello que se argumenta que las necesidades no pueden ser transformadas en derechos.

En la sociedad de movilidad social ascendente y de débil institucionalidad como la Argentina hay entonces fuertes elementos individualistas pragmáticos, solo que el mito del triunfador en esa experiencia histórica se construye en una sociedad relativamente integrada, o por lo menos sin los brutales niveles de exclusión de la sociedad contemporánea. El que queda afuera, el que no es triunfador, es alguien que sigue ligado de distintas maneras al mundo del trabajo y, aunque atenuada, sino está en la mejor situación, sostiene la expectativa de progreso personal. Por decirlo más claramente, el triunfador no es el que logró, junto a una relativa minoría, aferrarse a la embarcación que lo salvará de la tormenta dejando a la intemperie en el medio del mar embravecido a una porción importante de la población. El triunfador es el que puede convivir con el mundo de los no triunfadores que de algún modo siguen estando en el mismo barco y pueden encontrarse en una cubierta policlasista. La línea de partida para el que sigue apostando por el mejoramiento progresivo de sus condiciones de vida no es el afuera de todo. Se es un exitoso en un mundo de personas con posiciones diferenciadas, pero con un piso que posibilita el acceso a la educación, la salud y un relativo bienestar en la organización de la vida cotidiana. Se es individualista “porque cada cual se las arregla como puede”, pero hay mucha experiencia de vida en común con sectores integrados que ocupan posiciones no absolutamente homogéneas; se es pragmático, porque hay picaresca del ascendido



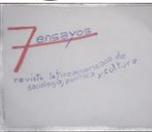
socialmente, porque no se termina de creer con fuerza ni en las instituciones económicas ni políticas, aunque sí en la educación y en la salud públicas.

Claro que esa experiencia histórica es una experiencia, reafirmémoslo, pasada. Y la suave picaresca aprendida en esa pelea de integrados, en la nueva forma de organización económica, puede ir transformándose en una batalla –quizás más permanentemente dramática para quienes están más cerca de los límites inferiores– por no caer. Caída que puede no ser un simple descenso, sino un rodar al foso del deterioro progresivo. Y no es lo mismo una batalla por triunfar entre integrados, que una lucha por no caer al abismo de la desocupación, de la desprotección sanitaria y educativa. La vida puede convertirse en una apuesta renovable día a día por alejarse de esa posibilidad, que se muestra, sin ambigüedades, en la creciente franja de población con niveles de ingresos marcadamente mínimos. Una sobrevivencia temerosa como expectativa a futuro. Esa es una de las dimensiones del modelo de sociedad que resulta de estas formas de reorganización de la economía en la que se encuentran la sofisticación tecnológica y la especulación financiera.

Es cierto que en estas perspectivas que sostienen la cultura predominante no hay un modelo de sociedad al que se arribará en el momento ideal. La sociedad ideal ya llegó y en todo caso pelea con obstáculos del viejo orden para afianzarse. Es la realización de la libertad económica, de la libertad de los más fuertes, más allá de los costos sociales que esto implique, y todo ello extendido a las distintas áreas de la vida social en tanto bienes como la salud y la educación ya no tienen status especiales, son bienes transables. No hay dibujos ideales contemporáneos de este modelo de sociedad que impone la cultura del capital financiero, de la utopía de la sociedad del individualismo pragmático en la que prima la ley del más fuerte, de un cielo neoliberal. Pero quizás pueda rescatarse un viejo diseño construido a principios del siglo XVIII, y por supuesto rescatado por referentes de esta tradición como Von Hayek. Se trata del texto titulado *La fábula de las abejas*, escrito por el médico holandés, devenido escritor y moralista inglés, Bernard de Mandeville. Mandeville escribió *La fábula de las abejas* con la forma de un poema en 1729 con clara voluntad satírica en pelea con los ingenuos optimismos filosóficos, aunque los argumentos que la sostendrían en obras posteriores fueron derivando hacia una mirada exclusivamente cínica y conservadora.

Mandeville en su poema describe una colmena que es presentada como similar a una sociedad humana bien ordenada. Una sociedad en la que no faltan ni los bribones, ni los malos médicos, ni los malos sacerdotes, ni los malos soldados, ni los malos ministros:

Los abogados, cuyo arte se basa/ en crear litigios y discordar los casos,/ oponíanse a todo lo establecido para que los embaucadores/ tuvieran más trabajo con haciendas hipotecadas (...)
Deliberadamente demoraban las audiencias,/ para echar mano a los honorarios;/ y por defender causas malvadas(...) Los médicos valoraban la riqueza y la fama más que la salud del paciente marchito/ o su propia pericia; la mayoría, en lugar de las reglas de su arte, estudiaban/ graves actitudes pensativas y parsimoniosas,/ para ganarse el favor del boticario (Mandeville, 1982, p 12)



Se describen fraudes como parte de la normal vida cotidiana y la justicia, llamada a reprimir la corrupción era ella misma corruptible. En suma, cada profesión y cada estamento, estaban llenos de vicios. Pero la nación no era por ello menos próspera y fuerte. En efecto, los vicios de los particulares contribuían a la felicidad pública. Pero se produjo un cambio en el espíritu de las abejas, que fueron poseídas por la idea de no querer ya nada más que honradez y virtud. El amor exclusivo al bien se apoderó de las sensibilidades de las abejas, de donde se siguió muy pronto la ruina de toda la colmena. Como se eliminaron los excesos, desaparecieron las enfermedades y no se necesitaron más médicos. Como se acabaron las disputas, no hubo más procesos y, de esta forma, no se necesitaron ya abogados ni jueces. Las abejas, que se volvieron económicas y moderadas, no gastaron ya nada: no más lujos, no más arte, no más comercio. La desolación, el declive de la otrora sociedad de abejas prósperas fue, en definitiva, general. Y entonces, la conclusión que en el poema es anunciada como moraleja:

Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan/ por hacer de un gran panal un panal honrado./ Querer gozar de los beneficios del mundo,/ y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,/ sin grandes vicios, es vana/ utopía en el cerebro asentada./ Fraude, lujo y orgullo deben vivir/ mientras disfrutemos de sus beneficios: el hambre es, sin duda, una plaga terrible,/ pero, sin ella, ¿quién medra o se alimenta? (Mandeville, 1982 p 21).

Allí está la utopía de la cultura predominante con argumentos fuertes sobre la alta correlación existente entre la liberación de las pasiones humana y la creación de riqueza. La creación de riqueza como un fin dinamizador de la sociedad que irremediamente deja multitud de caídos en el camino y que impone, más allá de la existencia de reglas formales, que pueden y deben ser burladas, la verdadera ley de funcionamiento de la sociedad humana, que es la ley del más fuerte, la obtención de la riqueza económica como el indicador claro y contundente que identifica a los ganadores en la lucha por la vida.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1999). El neoliberalismo, utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada. En *Contrafuegos* (pp. 136-150). Anagrama.
- De Mandeville, B. (1982). *La fábula de las abejas, o cómo los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Fondo de Cultura Económica.
- Rosenkrantz, C. (1 de junio de 2022). "No puede haber un derecho detrás de cada necesidad". *Diario La Nación*.
- Weber, M. (1992). *Economía y sociedad*. Fondo de cultura económica.

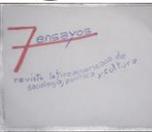


1:

Preguntas

y

argumentos



**ANOMIAS Y
DESCOMPOSICIONES SOCIALES:
NUEVE CONSIDERACIONES
SOCIOLÓGICAS**
Ricardo Sidicaro

ANOMIAS Y DESCOMPOSICIONES SOCIALES: NUEVE CONSIDERACIONES SOCIOLÓGICAS

Ricardo Sidicaro ¹

Resumen

El objeto de este texto es proponer un conjunto de breves conjeturas sociológicas en las que se relacionan las situaciones de anomia y de descomposición social que se registran en disímiles sociedades contemporáneas. Sociedades que registran crisis de sus capacidades estatales y fragmentación de sus cohesiones sociales como consecuencia de los efectos de los procesos de globalización políticos, económicos y culturales.

Palabras Clave: anomia, descomposición social, crisis, capacidades estatales, cohesiones sociales, globalización

Resumo

O objetivo deste texto é propor um conjunto de breves conjeturas sociológicas nas quais se relacionam as situações de anomia e de decomposição social que se registram em dissimiles sociedades contemporâneas. Sociedades que registram crises das suas capacidades estatais e fragmentação das suas coesões sociais como consequência dos efeitos dos processos de globalização política, econômica e cultural.

Palavras-chave: anomia, decomposição social, crises, capacidades estatais, coesões sociais, globalização.

Abstract

The aim of this text is to propose a set of brief sociological conjectures in which the anomie and social decomposition situations that occur in dissimilar contemporary societies are related. Societies experiencing crises in their state capacities and fragmentation of their social cohesions as a consequence of the processes of political, economic and cultural globalization effects.

Keywords: anomie, social decomposition, crisis, state capacities, social cohesions, globalization.

¹ Universidad Nacional del Litoral. Universidad Nacional de Tres de Febrero.



ANOMIAS Y DESCOMPOSICIONES SOCIALES: NUEVE CONSIDERACIONES SOCIOLOGICAS

Introducción

Durkheim introdujo el concepto de *anomia* en su tesis de doctorado de 1892, publicada con el título *De la división del trabajo social*, donde centró su atención en “el estado de anomia jurídica y moral en el que se encuentra actualmente la vida económica” (1967, p.7). Esas situaciones de anomia surgían de la ausencia de regulaciones jurídicas y legales que asegurasen la armonía de las relaciones de quienes participaban de actividades productivas y mercantiles. Según la perspectiva durkheimniana, en ausencia de regulaciones éticas y legales reinan tensiones y conflictos que se trasladaban al conjunto de la vida social. Durkheim se propuso demostrar que cuando están ausentes las normas regulatorias de las relaciones sociales “reinaba la ley del más fuerte y, latente o agudo, el estado de guerra resulta necesariamente crónico” (1967, p.8). Sin hacer reduccionismos economicistas, el fundador de la sociología francesa estimaba los alcances sociales generales de lo que sucedía en el mundo del trabajo. En su libro *El suicidio* de 1897, Durkheim amplió la definición de las causas de las situaciones o estados de anomia remitiéndolas a otros aspectos provenientes de la economía y más concretamente a los efectos de los ciclos de recesiones o de expansiones que provocaban desclasamientos sociales, por movilidad ascendente o descendente que hacía que las personas perdiesen sus anteriores niveles de integración social. En la sociología durkheimniana el concepto de *sociedad* remite a los ámbitos de sociabilidad en el que se generan normas y valores, y la *sociedad nacional* está “formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos secundarios, sometidos a una misma autoridad, que no depende ella misma de otra autoridad superior regularmente constituida” (Durkheim, 2003, p. 108). Esa autoridad nacional o Estado operaba como “una fuente de representaciones nuevas, originales, que deben permitir que la sociedad se conduzca con más inteligencia que cuando era movida simplemente por sentimientos oscuros que operaban en ella” (Durkheim, 2003, p. 108).

Para Durkheim, las transgresiones del *hombre medio* eran parte de un clima de deterioro ético que alcanzaba sus mayores expresiones en aquellos individuos que vivían permanentemente deseando romper con las rutinas que ponían límites a sus deseos y sostuvo:

individuos en los que la necesidad de lo nuevo alcanza una intensidad excepcional. Nada de lo que existe los satisface; tienen sed de cosas imposibles, quisieran colocar otra realidad en lugar de aquella impuesta. Pero estos descontentos incorregibles son enfermos, y el carácter patológico de su caso no hace más que confirmar lo que acabamos de decir (Durkheim, 1967, p. 216).

Eran ejemplos para respaldar su teoría. Sobre el tema de la desintegración social en forma abstracta y general afirmó:



la sociedad no puede desintegrarse sin que, en igual medida, el individuo quede separado de la vida social, sin que sus fines propios se vuelvan preponderantes sobre los fines comunes, sin que su personalidad, en una palabra, no tienda a ponerse por encima de la personalidad colectiva. Cuanto más los grupos a los que pertenece se debilitan, menos depende de ellos, y, por consecuencia, más exclusivamente se remitirá a sí mismo para no reconocer otras reglas de conducta que las fundadas en sus intereses privados (Durkheim, 2006, p. 309).

Durkheim propuso una ilustración de las consecuencias de las situaciones de anomia y de desintegración social afirmando que en tales circunstancias entran en la vida pública “una cantidad de elementos nocivos que, en épocas normales, permanecen disimulados en la sombra” (Durkheim, 2006, p. 167). La propensión a olvidar el interés general, propia de los tiempos de declinación de la integración social, inspiraba claramente la reflexión durkheimniana sobre los caudillos políticos cuando en sus cursos pedía a sus alumnos que imaginasen a un déspota libre de todo control que pudiera tomar decisiones sin oponentes, perdería su autodomínio y sin él no podría gobernar. Con un razonamiento análogo defendía las ventajas de los sistemas políticos plurales y equilibrados afirmando

que los partidos políticos demasiado poderosos, que no se enfrentan con minorías suficientemente resistentes, no puedan perdurar. No tardan en arruinarse por el mismo exceso de sus fuerzas, pues, como nadie es capaz de moderarlos, se dejan inevitablemente conducir a violencias extremas que los desorganizan a ellos mismos (Durkheim, 1973, p.55).

Raymond Boudon y François Bourricaud sostuvieron que

el concepto de anomia, que tiene la aspiración de expresar de un modo preciso la noción vaga de desregulación social es uno de los más corrientemente empleados en la sociología. Pero su contenido varía considerablemente de un autor a otro. No es idéntico en Durkheim y en Merton, aun cuando este último (al menos en algunos de sus trabajos) remita a Durkheim” (1982, p. 20).

Los citados autores señalan igualmente que, en las obras del fundador francés de la sociología, el concepto no siempre tiene el mismo significado y, además, que Parsons, aunque dice inspirarse en el uso que Merton hace del concepto, no lo utiliza en el mismo sentido. Boudon y Bourricaud proponen una interesante interpretación de los disímiles sentidos dados a anomia al considerar que

corresponde de hecho a un entrecruzamiento de conceptos. ¿Por qué una misma palabra remite a conceptos muy diferentes? Cabe formular dos hipótesis al respecto. La primera de orden epistemológico: como la de magnetismo en física, la noción de anomia es concebida implícitamente por muchos sociólogos como una entidad que no es observable sino a través de diversas manifestaciones. Un sociólogo puede interesarse en manifestaciones de la “anomia” diferentes a aquellas captadas por otro sociólogo y, sin embargo, tener la impresión de que ambos se ocupan de la misma entidad (Boudon y Bourricaud, 1982, p. 20).



Pierre Bourdieu ofreció en uno de sus cursos un buen ejemplo de las lecturas múltiples que se han hecho de la teoría de Durkheim: “Yo soy durkheimniano, pero corrijo a Durkheim. Pienso que eso es hacer de la sociología una ciencia acumulativa: es hacer con todo lo mejor que se ha hecho en el pasado, pero tratando de rehacerlo, lo cual no siempre es fácil” (2016, pp. 581-582).

Nueve consideraciones

1. Las transformaciones de la economía y las referencias a los procesos de anomia definidos por Durkheim fueron retomadas por Robert Castel en sus investigaciones sobre los cambios de la condición salarial:

la anomia hacia fines del siglo XIX o lo que ahora he propuesto llamar *desafiliación*, nombran situaciones de desplazamiento (...) ello significa que los individuos no están más inscriptos en regulaciones colectivas, que han perdido sus bases o sus soportes y que se ponen a flotar porque ya no tienen dónde encontrar reparo (2003, p. 56).

Los excluidos, precisó Castel en otro de sus textos,

son colecciones (y no colectivos) de individuos que no tienen nada en común, más que compartir una misma carencia (...). El resentimiento puede ser un resorte de acción o de reacción sociopolítico profundo que sin duda aún no llamó suficientemente la atención. Es una mezcla de envidia y de desprecio que se juega sobre una situación social diferencial y fija las responsabilidades de la desdicha que se sufre en las categorías ubicadas justo por encima o justo por debajo de la escala social (...) es una frustración colectiva que busca responsables o chivos emisarios (2004, p. 62).

2. Peter Berger aludió directamente a las ideas de Durkheim cuando sostuvo que

cualquier sociedad que no posea una “*conciencia colectiva*” —es decir, un conjunto de normas aceptadas por la mayoría de sus miembros— acabaría desintegrándose y estimó que esa era una perspectiva cuestionable dado que una sociedad moderna no puede aspirar a tal unidad normativa y puede funcionar de manera adecuada sin ella, con tal de que exista un acuerdo sobre los procedimientos que permitan arbitrar intereses e ideologías mediante la institucionalización de sistemas político y legal (1999, p. 519).

Sin embargo, Berger junto con Thomas Luckmann convergieron en aceptar que “la hipótesis de Durkheim se aplica a una sociedad que está expuesta a una amenaza existencial. Pero la amenaza es precisamente la que está ausente en el ‘caso normal’” (Berger, 1999, p. 70). Estas observaciones resultan pertinentes para el análisis de las dificultades que encuentran los países que han carecido de desarrollos normales desde mucho tiempo antes de que se iniciasen las modernizaciones de los procesos de globalización.



3. Anthony Giddens destacó en varios textos sus diferencias con la teoría durkheimniana, y enfatizó especialmente su desacuerdo con la fuerza que en ella se adjudica a las constricciones provenientes de la sociedad, sin embargo, en sus análisis sobre las consecuencias de los procesos de globalización adjudicó centralidad conceptual a los diversos imperativos contextuales que llevan al retroceso de las tradiciones y al aumento del individualismo propio de una nueva etapa de la modernidad². Así, para el caso de los países occidentales constata que “no sólo las instituciones públicas, sino también la vida cotidiana, se están desprendiendo de las influencias de las tradiciones (...) y algunas sociedades que mantenían un estilo de vida más tradicional lo están perdiendo” (Giddens, 2000, p.55). Para Giddens, una característica clave de la época actual reside en el modo que “los individuos se deben acostumbrar a filtrar toda clase de datos significativos para sus situaciones vitales” (1998, p. 16). En la medida en que estos cambios en el plano de las reflexiones individuales se inscriben en un mundo conectado en tiempo real, Giddens considera que las “las individuos no pueden conformarse con una identidad que se les entrega, heredan o construyen con arreglo a una categoría tradicional. En gran parte, una persona tiene que descubrir, construir y mantener activamente su identidad” (1998, p. 88).

4. Zygmunt Bauman recuperó con reservas los planteos elaborados por Durkheim sobre las constricciones que pesan sobre los individuos de la actual etapa de la modernidad y emplea el concepto de anomia en sus tesis sobre la licuación de diversos ámbitos de la vida social de la época de la globalización. Específicamente sostuvo que “la ausencia de normas o su mera oscuridad —anomia— es lo peor que le puede ocurrir a la gente en su lucha por llevar adelante sus vidas. Las normas posibilitan al imposibilitar; la anomia augura una imposibilidad lisa y llana” (Bauman, 2003b, p. 26). La definición durkheimniana de la anomia como la *ley del más fuerte* presenta una sugerente aplicación en Bauman cuando afirma que “la modernidad pesada mantenía el capital y el trabajo dentro de una jaula de hierro de la que ninguno podía escapar. La modernidad liviana solo ha dejado a uno de ellos dentro de la jaula. La modernidad ‘sólida’ era una época de compromiso mutuo. La modernidad ‘fluida’ es una época de descompromiso, elusividad, huida fácil y persecución sin esperanzas. En la modernidad líquida dominan los más elusivos, los que tienen libertad para moverse a su antojo” (Bauman, 2003b, p. 129). En la concepción de Bauman, la fuerza del capital reside en su movilidad espacial y por eso compara a los capitales globalizados con los terratenientes absentistas de otras épocas, cuya preocupación por la obtención de ganancias los desligaba de todo tipo de compromiso con la población y cuyas posibilidades de desplazamientos internacionales hace que se desinteresen de las reglamentaciones legales del trabajo que asegurarían una mayor integración y cohesión social (1999, p. 18). Pero en lo que hace al cambio registrado en el plano de las constricciones que pesan sobre los individuos, Bauman resalta los efectos de la cultura consumista que genera comportamientos que se encuentran mucho más próximos a la *insatisfacción de la anomia o a la enfermedad del infinito* que a los principios éticos capaces de regular las relaciones sociales (2010, p. 223). Además, Bauman señala la transformación en el plano de los valores que promueven tanto los operadores

² Ver entre otros, Giddens, Anthony : *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987, pp. 95-100.



de la política como los portavoces culturales de la “modernidad líquida” quienes han abandonado el modelo de justicia social para sustituirlo “por una norma estándar o medida de ‘derechos humanos’ concebida para guiar una inacabable experimentación” (2003a, p. 89).

5. Por su parte Ulrich Beck diferenció las sociedades de la época de la *Primera Modernidad* que se desarrollaron en el marco territorial del Estado-nación y las identidades remitían, por regla general, a las trayectorias ocupacionales colectivas de clase, de etnias o religiosas socialmente compartidas. Beck comparó esa etapa con la actual de la globalización que no se limita a meros procesos económicos y que implica la radicalización de la individualización, proceso por el cual las instituciones esenciales, como los derechos sociales y los derechos políticos se orientan hacia el individuo y no hacia los grupos y merma el trabajo asalariado en virtud de las condiciones que surgen de la globalización y de las nuevas tecnologías de la información. Beck, aclara que la individualización tiene el doble rostro de las libertades precarias (2003, p. 61). La tensión existente entre el aumento de la autonomía individual y la situación de anomia, que define en términos de Durkheim, lleva a Beck a prevenir contra las generalizaciones que pretendan entender la sociedad sólo en esos términos extremos, lo que distorsionaría las cuestiones estudiadas (2003, p. 47). Al igual que otros sociólogos que acentúan la importancia de las consecuencias de los procesos de globalización en el debilitamiento de las potestades de los Estados-nación así como el aumento de las capacidades reflexivas de los sujetos para construir su propia biografía tomando distancia de sus anteriores identidades colectivas sociales, territoriales, étnicas o culturales relativamente homogéneas, Beck concentra sus análisis en los reclamos de nuevos derechos y la aparición de nuevos valores. El deterioro de las condiciones de trabajo en los sectores que con mayor avance de las nuevas tecnologías hacen necesario reflexionar sobre las nuevas manifestaciones de anomia y desintegración social propios de la segunda modernidad.³

6. En su época, Durkheim intervino activamente en el desarrollo del sistema educativo francés al que consideraba una institución fundamental para contrarrestar los efectos de la anomia social. Sobre las crisis de esos ámbitos, el sociólogo y filósofo Gilles Lipovetsky sostuvo que

en ninguna parte el fenómeno es tan visible como en la enseñanza donde en algunos años, con la velocidad del rayo, el prestigio y la autoridad del cuerpo docente prácticamente han desaparecido. El discurso del Maestro ha sido desacralizado, banalizado, situado en el mismo plano que el de los *mass media* y la enseñanza se ha convertido en una máquina neutralizada por la apatía escolar, mezcla de atención dispersada y de escepticismo lleno de desenvoltura ante el saber (...) el colegio es un cuerpo momificado y los docentes cuerpo fatigado, incapaz de revitalizarlo (1986, p. 28).

³Para los diferentes sentidos dados a la idea de reflexividad social, ver Beck, Ulrich: *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2002, cap. 6, “¿Conocimiento o desconocimiento? Dos perspectivas sobre la modernización reflexiva” y sobre el debate al respecto, ver Beck, Ulrich, Giddens, Anthony y Lash, Scott: *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997.



7. La declinación de las potestades estatales-nacionales fue abordado igualmente por Jürgen Habermas quien analizó los cambios de las estructuras políticas, de las prácticas estatales y de las identidades nacionales del último cuarto del siglo XX y destacó la disminución de las capacidades estatales como “para proporcionar a sus ciudadanos la protección adecuada frente a los efectos externos de decisiones tomadas por otros actores, o frente a efectos de cadenas de procesos surgidos más allá de las fronteras” (2000, p. 124). Las combinaciones nacionales y globales que llevaron a los países europeos a ver declinar el ciclo de bienestar abierto con la reconstrucción que siguió a la segunda guerra mundial tuvieron igualmente su expresión en los retrocesos en el plano de las regulaciones normativas que actualizaron las referencias a la situación de anomia. Ralf Dahrendorf resumió su posición crítica al respecto:

hacer caso omiso de las normas y valores de la sociedad oficial se ha convertido en un hábito muy extendido. Este hábito es presumiblemente la característica más expresiva de las sociedades europeas en los últimos decenios del siglo XX. Tiene un nombre: el de anomia (1990, p. 78).

Elmar Altvater y Brigit Manhnkopf sintetizaron los dilemas ante los que se hallan las sociedades contemporáneas según una de las más difundidas ideas de Dahrendorf:

Aceptar la competencia en el mercado mundial y, por lo tanto, el “libre comercio”, organizar la economía nacional de manera eficiente y competitiva, cultivar la cultura democrática de una sociedad civil y, al mismo tiempo, fortalecer el estado de derecho y las instituciones políticas del Estado nacional con su territorio definido; todo esto es, verdaderamente, querer lograr la cuadratura del círculo (Altvater y Manhnkopf, 2002, p. 36)⁴

8. El problema específicamente relacionado con las instituciones democráticas fue abordado por Anthony Giddens en términos de lo que llamó la paradoja de la democracia afirmando que dicho tipo de regímenes políticos

se expanden por el mundo mientras que en las democracias maduras a las que el resto del mundo debe –en teoría– copiar, existe una desilusión generalizada con los procesos democráticos. En la mayoría de los países occidentales los niveles de confianza en los políticos ha caído en los últimos años. Vota menos gente que antes, particularmente en Estados Unidos. Cada vez son más quienes dicen no tener interés en la política parlamentaria, especialmente entre las generaciones jóvenes (2000, p. 85).

Las mutaciones y transformaciones de la política que se registran en la sociedad tienen su correlato con los cambios que se producen en lo que diversos autores han caracterizado como la traición o el fin de las elites del poder permanentes. Manuel Castells sostuvo al respecto que en las más diversas instancias institucionales lo que aparecen son

⁴Ver Dahrendorf, Ralf: *La cuadratura del círculo. Bienestar económico, cohesión social y libertad política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.



elites formadas durante su mandato, usualmente breve, en el que aprovechan su posición política privilegiada para obtener acceso más estable a los recursos materiales y las conexiones sociales (...) La articulación de las elites y la segmentación y desorganización de las masas parecen ser mecanismos gemelos de dominio social en nuestras sociedades (1997, p. 382).

Aclaraba que “los estados-nación sobrevivirán, pero no así su soberanía” (Castells, 1997, p. 389).

En todos los países que participan con una cierta intensidad de los procesos de globalización los impactos sobre sus estructuras sociales han transformado en grados diversos a todos los anteriores sectores sociales. Las modificaciones de relaciones entre los distintos actores de la economía suele ser el aspecto más fácil de percibir así como la aparición de cambios en los estilos de vida. Los precedentes valores culturales y las tradiciones afectados por los procesos de globalización alteran las referencias de amplias capas de la población provocando una heterogeneidad que presenta características similares a los de las situaciones de anomia y de desintegración social.

9. En el balance sociológico de la situación de fines del siglo XX, Touraine resumió tres aspectos importantes:

El primero de ellos es el debilitamiento del control social y político. Hemos llegado al final del camino en cuyo comienzo las sociedades se organizaban como mecanismos de reproducción social o de control social. Actualmente vivimos en sociedades de producción o transformación, sociedades en permanente cambio que jamás alcanzan un equilibrio en el plano del orden social. Esto produce un aumento espectacular de un fenómeno denominado anomia (dado que) nos encontramos un mundo de movilidad, de migraciones y cambiantes modelos de consumo (1998, p. 156).

En su libro *El fin de las sociedades*, Touraine desarrolló un conjunto de perspectivas conceptuales entre las que destacó la diversificación de los problemas sociales que eran definidos, sin embargo, cada vez con menos precisión y especificó al respecto que

la anomia, la pérdida de referencias sociales, por no decir su desaparición, conllevan un individualismo de desocialización que conduce ora a la búsqueda egoísta, cuando no criminal, del interés individual, ora a un rechazo agresivo de las instituciones y los medios por los que muchos individuos se sienten rechazados, ora al desarrollo de sociedades paralelas que las mayorías considera desviadas (2016a, p. 86).

Los disloques de la vida social expuestos por Touraine (1995) se completan cuando los partidos políticos no representan los intereses de la sociedad, anulándose así las bases de los regímenes democráticos. Para cerrar, citando a Touraine: “Lo que llamamos ‘política’ es ahora una realidad muy degradada y distorsionada. El carácter noble de la acción política puede renacer sólo de la ética” (2016b).



A modo de cierre

Tal como han señalado distintos autores, el hecho de que los cambios generados en la época de la globalización contribuyan a la difusión de modos más modernos de producción no debe hacer perder de vista la heterogeneidad social, económica y regional que los mismos provocan. Keinichi Ohmae subrayó que las transformaciones que llevan a la declinación de los estados-nación dan lugar a la aparición en el seno de los países a la formación de zonas o regiones, una especie de franjas o manchas de cebrá, que capitalizan los efectos positivos de los avances en materia de inversiones, producción y tecnología, mientras que otras permanecen al margen de esos cambios o son muy poco tocados por ellos. Así, la existencia de verdaderos islotes o enclaves modernos con entornos poco o nada modernizados, un rasgo que siempre fue propio del desarrollo económico latinoamericano, se vio profundizada con los procesos de globalización (Ohmae, 1997, p. 46). Esa modalidad de inserción del capital globalizado en las estructuras nacionales conforma una de las manifestaciones más extremas de lo que Roland Robertson (2000) y otros autores caracterizan con el término *glocalización* con el que remite a la síntesis compleja de lo local y lo global. Esa combinación se suele registrar, incluso, en los espacios urbanos donde los clivajes propios de la *glocalización* ponen en cercanía física a personas y modos de vida que entre sí comparten muy poco o nada. En términos comparados, en las zonas o actividades que no participan de los procesos de glocalización, las marginaciones sociales se agravan.

En lo institucional, la pérdida de reconocimiento de las funciones gubernamentales tiene entre otras consecuencias que los partidos políticos pasen a ser asociaciones electorales sin mayores nexos con los sectores sociales que anteriormente habían representado abandonando por lo general las elaboraciones de programas y sus discusiones. La combinación de los descréditos partidarios, las crisis de las capacidades estatales y los efectos de la subordinación a la economía globalizada no son, por cierto, los únicos factores causales presentes en los distintos países en los que cabe observar situaciones de anomia y de descomposiciones sociales. En las sociedades en las que se vivió durante largos períodos sin democracia cabe agregar, en el sentido de Bourdieu, las persistencias de los *habitus* de sumisión que consciente o inconscientemente naturalizan las arbitrariedades de los más fuertes.

Bibliografía

- Altvater, E. y Manhnkopf, B. (2002) *Las limitaciones de la globalización. Economía, ecología y política de la globalización*. Siglo XXI.
- Bauman, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires, FCE, 1999, p.18.
- Bauman, Z. (2003a). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2003b). *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2003, p.26.
- Bauman, Z. (2010). *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Paidós.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Paidós.



- Berger, P. (1999). Conclusiones: observaciones generales sobre el conflicto normativo. En *Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas*. Galaxia Gutenberg.
- Boudon R., y Bourricaud, F. (1982). *Dictionnaire critique de la sociologie*. Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (2016). *Sociologie générale, Volumen 2*. Cours au College de France 1983 1986, Raisons de agir/Seuil.
- Castel, R. (2003). *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo*. Homo Sapiens.
- Castel, R. (2004). *La inseguridad social ¿Qué es estar protegido?* Manantial.
- Castells, M. (1997). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura, Volumen 3 Fin de milenio*. Alianza.
- Dahrendorf, R. (1990). *El conflicto social moderno: ensayo sobre la política de la libertad*. Mondadori.
- Durkheim, É. (1967). *De la división del trabajo social*. Schapire.
- Durkheim, É. (1973). *La educación moral*. Schapire.
- Durkheim, É. (2003). *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*. Miño y Dávila.
- Durkheim, É. (2006). *El suicidio. Estudio de sociología y otros textos complementarios*. Miño y Dávila Editores.
- Giddens, A. (1998). *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Cátedra.
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Paidós.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío*. Anagrama.
- Ohmae, K. (1997). *El fin del Estado Nación*. Editorial Andrés Bello.
- Robertson, R. (2000). Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad heterogeneidad. *Zona Abierta*, (92-93), 213-242.
- Touraine, A. (1995). *Qué es la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (1998). Las transformaciones sociales del siglo XX. *Revista internacional de ciencias sociales UNESCO*.
- Touraine, A. (2016a). *El fin de las sociedades*, México, FCE, 2016, p. 86.
- Touraine, A. (diciembre de 2016b). Entrevista a Alain Touraine. *Revista Ñ, Ideas*.





**BIOÉTICA, SALUD Y COMPLEJO
MÉDICO-INDUSTRIAL- FINANCIERO.
UNA VISIÓN DESDE AMÉRICA
LATINA**

Víctor Penchaszadeh

BIOÉTICA, SALUD Y COMPLEJO MÉDICO-INDUSTRIAL- FINANCIERO. UNA VISIÓN DESDE AMÉRICA LATINA

Víctor Penchaszadeh¹

Resumen

La bioética reflexiona sobre cuestiones éticas en las ciencias de la salud y la vida. Por lo tanto, interactúa con las circunstancias económicas, políticas y sociales y está influenciado por los intereses económicos y comerciales que dominan la actividad médico-sanitaria y la vida. La bioética se originó en los Estados Unidos con un modelo de pensamiento "principalista", o "anglosajón", favoreciendo cuatro principios (autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia) e ignorando las actividades sociales, económicas y políticas que forman parte de las actividades humanas. Esta bioética se expandió hegemónicamente a nivel global, siguiendo los intereses del complejo médico-industrial-financiero y actuando como instrumento de dominación cultural a nivel mundial. En América Latina surgió hace 20 años un pensamiento biotético contrahegemónico secular basado en los derechos humanos y la justicia social. Este artículo hace un análisis crítico de las falacias de la bioética anglosajona y las contrasta con la visión latinoamericana de una bioética arraigada en lo social y basada en los derechos humanos que promueve acciones para abordar las deficiencias éticas del sistema económico mundial que nos rige, siguiendo los principios promulgados por la UNESCO en la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos en 2005.

Palabras clave: bioética; derechos humanos; complejo médico industrial; industria farmacéutica; derecho a la salud; justicia social; sistemas de salud; discriminación, exclusión social, inequidades

Resumo

A bioética reflete sobre questões éticas na saúde e nas ciências da vida. Assim, interage com circunstâncias econômicas, políticas e sociais e é influenciada pelos interesses econômicos e comerciais que dominam a atividade e a vida médico-saúde. A bioética originou-se nos Estados Unidos com um "principalista", ou "anglo-saxão", modelo de pensamento, favorecendo de forma reducionista quatro princípios (autonomia, beneficência, não maleficência e justiça) e ignorando o social, econômico e político que faz parte das atividades humanas. Essa bioética expandiu-se hegemonicamente em nível global, seguindo os interesses do complexo médico-industrial-financeiro e atuando como instrumento de dominação cultural em todo o mundo. Na América Latina, um pensamento biotético contra-hegemônico secular baseado nos direitos humanos e na justiça social surgiu há 20 anos. Este artigo faz uma análise crítica das falácias da bioética anglo-saxã e contrasta-as com a visão latino-americana de uma bioética enraizada no social e baseada em direitos humanos que promove ações para sanar as deficiências éticas

¹Universidad Nacional de Tres de Febrero



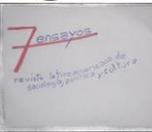
do sistema econômico mundial que nos governa, seguindo os princípios promulgados pela UNESCO na Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos em 2005.

Palavras-chave: bioética; direitos humanos; complexo industrial médico; indústria farmacêutica; direito à saúde; justiça social; sistemas de saúde; discriminação, exclusão social, iniquidades

Abstract

Bioethics reflects on ethical issues in the health and life sciences. As such, it interacts with economic, political and social circumstances and is influenced by the economic and commercial interests that dominate medical-health activity and life. Bioethics originated in the United States in the 70s with a model of "principlalist, or "Anglo-Saxon" thinking, favoring in a reductionist way four principles (autonomy, beneficence, non-maleficence and justice) and ignoring the social, economic and political that is part of human activities. This bioethics expanded hegemonically at a global level, following the interests of the medical-industrial-financial complex and acting as an instrument of cultural domination throughout the world. In Latin America, a secular counter-hegemonic bioethical thought based on human rights and social justice emerged 20 years ago. This article makes a critical analysis of the fallacies of Anglo-Saxon bioethics and contrasts them with the Latin American vision of a bioethics rooted in the social and based on human rights, which does not remain in the discursive, but promotes action to remedy the ethical shortcomings of the world economic system that governs us, following the principles promulgated by UNESCO in the Universal Declaration of Bioethics and Human Rights in 2005.

Keywords: bioethics; human rights; medical industrial complex; pharmaceutical industry; right to health; social justice; health systems; discrimination, social exclusion, inequities.



BIOÉTICA, SALUD Y COMPLEJO MÉDICO-INDUSTRIAL- FINANCIERO. UNA VISIÓN DESDE AMÉRICA LATINA

Introducción

La bioética nació en los años 70 en Estados Unidos, como una disciplina cuyo objetivo era la reflexión sobre los problemas éticos que ocurren en el accionar de las ciencias de la salud y la vida. En la práctica, y dadas las características de su país de origen (y al contrario de lo que pregonó Van Rensselaer Potter), los temas que ocuparon su atención fueron principalmente las tensiones éticas en la atención médica individual, el uso (y mal uso) de la alta tecnología en medicina y las investigaciones biomédicas en seres humanos (Potter, 1970, 1971). Esta bioética eventualmente, se dio en llamar “anglosajona” o “principalista”, por privilegiar en los análisis éticos sólo cuatro principios promulgados inicialmente por una comisión del Congreso de Estados Unidos (Tealdi, 2005): autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia, dejando fuera de estudio muchos temas, particularmente los de índole social. En los años 80 y 90 la bioética anglosajona se expandió en forma hegemónica en los países desarrollados y en América Latina, con mucho apoyo de la industria farmacéutica multinacional, interesada en el lucro y en que los principios éticos que rigen en los ensayos clínicos para la creación de nuevas drogas, medicamentos y vacunas no entorpezcan o retarden las investigaciones. Por otro lado, grupos religiosos, especialmente católicos, penetraron sus ideas en la bioética con sus valores propios, generalmente basados en los dogmas religiosos. En América Latina, y merced a la acción de intelectuales, filósofos y eticistas laicos, progresistas y con compromiso social, la bioética evolucionó hacia un enfoque social con base en la doctrina de los derechos humanos y tomando como campos propios de estudio y acción las facetas éticas de las acciones de salud colectiva, la equidad y la justicia de los sistemas de salud y, más en general, el derecho a la salud y a la vida (Garrafa, 2005; Schramm, 2005; Penchaszadeh, 2007, 2017; Garrafa y Porto, 2008; Vidal, 2010; Junges, 2016). De esta manera, más que hablar de *la* bioética, correspondería utilizar el plural (*las* bioéticas) para referirse a las diversas corrientes bioéticas, dependiendo de factores de poder e ideológicos en juego.

La bioética contribuyó a la noción de que la existencia y el bienestar humanos están íntimamente ligados a un ambiente saludable, en sintonía con saberes ancestrales de pueblos originarios que defienden el derecho al buen vivir. Estas nuevas preocupaciones por las circunstancias sociales de la vida humana llevaron a la bioética a adoptar los postulados de justicia social y de derechos humanos como pilares de sus análisis y acciones, y a convertirse así en una disciplina más social y política que biomédica, basada en los derechos humanos, que identifica injusticias sistémicas, como los obstáculos a la vigencia real del derecho a la salud, la depredación del ambiente, el deterioro de lo público en muchos órdenes de la vida, la generación de desigualdades sociales y la desvalorización de la democracia (Justo, 2012). Un ejemplo de estas posturas es que la bioética comenzó a analizar porqué la pandemia del Covid 19 afecta desproporcionadamente a los pobres, los socialmente marginados por el racismo, la homofobia o las discapacidades, así como por su condición de indígenas, afrodescendientes o migrantes (Penchaszadeh, 2020; Vidal, 2021). Esta nueva postura de la bioética, especialmente en América Latina, implicaba que las



políticas de salud debían tener como valores rectores el respeto a la dignidad humana, a la justicia y a la equidad, y el reconocimiento de que los derechos humanos son indivisibles e interdependientes. La bioética basada en los derechos humanos plantea que el derecho a la salud no se puede ejercer en ausencia de los derechos a la educación, a la alimentación, a la vivienda y al trabajo, entre otros.

Derecho a la salud

De acuerdo a la OMS la salud es el “completo estado de bienestar físico mental y social y no solamente la ausencia de enfermedad”. Desde la segunda mitad del siglo XX el derecho a la salud ha sido reconocido en numerosos tratados internacionales. Entre éstos cabe mencionar la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas (Naciones Unidas, 1948) que en su artículo 25 establece que “Toda persona tiene un derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios”. Otro instrumento fundamental es el Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, (Naciones Unidas, 1966), que en su Artículo 12 establece que “Los Estados Partes reconocen el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental” y que para hacerlo realidad deben “adoptar medidas hacia la realización progresiva hasta el máximo de los recursos de que dispongan”. El Pacto contiene estándares de desempeño justiciables para que los Estados implementen el derecho y rindan cuentas ante la comunidad internacional. Establece que las responsabilidades de los estados van más allá de los servicios de atención médica y más allá de paquetes mínimos de servicios. Al ser justiciables, otorga herramientas a individuos y comunidades para hacer valer su voz en las decisiones que definen, controlan o afectan su bienestar y su salud.

Estos tratados han sido seguidos por muchos otros instrumentos regionales e internacionales donde se establece y se especifica la responsabilidad de los estados en la salud de la población, en particular la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos de UNESCO en 2005. Lamentablemente, la situación social, económica y de salud en el mundo revela que el derecho a la salud no se cumple. Una recorrida rápida y necesariamente incompleta sobre algunos indicadores clave provee una imagen de graves irregularidades e injusticias. El 1% más rico del mundo tiene más dinero que el 99% restante del planeta, y sólo 8 personas tienen más riqueza que 3500 millones de personas en el mundo (Oxfam, 2022). Por otro lado, entre 2010 y 2015 las 50 empresas más poderosas de Estados Unidos, que han gastado cerca de 2500 millones de dólares en lobby político, tuvieron ganancias de 4.2 billones de dólares, a la vez que utilizaron paraísos fiscales para evadir sus obligaciones impositivas (Oxfam, 2022). Estas empresas encarnan el complejo médico-industrial-financiero mundial, que incluye las compañías biotecnológicas, farmacéuticas, fábricas de equipamiento médico y aseguradoras privadas, con las consecuencias negativas para la salud colectiva (Angell, 2006; Iriart 2008; Luzuriaga y Bahía, 2017).

Las desigualdades en la distribución de riqueza (América Latina, región más inequitativa del planeta) tienen graves consecuencias para la salud y la vida: a nivel mundial 16.000 niños mueren cada día antes de cumplir los 5 años, la mayoría por causas prevenibles. Más de 160 millones de niños menores de 5 años tienen una



estatura inadecuada para su edad, debido a alimentación insuficiente. En 2010, 20 millones de personas murieron por enfermedades infecciosas que se podrían prevenir con \$20 por vida salvada. Un tercio de la morbi-mortalidad global es atribuible directamente a la pobreza. Por otra parte, el 90% del gasto mundial en salud se gasta en el 16% de la población mundial, que sufre solo el 7% de la carga global de enfermedad. La desigualdad entre naciones se evidencia también en el gasto anual *per cápita* en salud, que va desde menos de 10 dólares en países pobres de África, alrededor de 500-1000 dólares en América Latina, y hasta 20.000 dólares en Estados Unidos (Oxfam, 2022).

Temas para la bioética basada en los derechos humanos en América Latina

Historia de colonialidad, discriminación y exclusión social

Uno de los temas bioéticos clave en nuestros días que afectan la vigencia de la justicia y los derechos humanos, y por ende la salud en América Latina, son los problemas no resueltos de la historia de conquista, colonialidad y genocidio de pueblos originarios, acompañados de opresión, despojo y destrucción de su historia y su cultura, y que lamentablemente continúan hasta nuestros días. La diversidad cultural extraordinaria y valiosísima de nuestra Región, con innumerables lenguas, historias y cosmovisiones, son menospreciadas por los poderes hegemónicos, a los que no escapa el modelo biomédico occidental. Si bien en nuestra realidad existen muchas y valiosas experiencias interculturales en el ámbito de la salud, tienden a perpetuar relaciones asimétricas de poder y estereotipos donde los que enseñan suelen ser los exponentes del mundo occidental, mientras que los que aprenden suelen ser los pueblos originarios. A la pobreza resultante del despojo y opresión, se agregan la estigmatización, la discriminación y la exclusión social de pueblos originarios, con graves consecuencias para la salud (Justo, 2012).

Pobreza e inequidad

La relación entre pobreza y salud está absolutamente documentada y, en América Latina, donde la pobreza aumenta, mientras crece la concentración de la riqueza en cada vez menos manos, la inequidad se vuelve una realidad cotidiana oprobiosa. Los ingresos del 10% más pobre de la población han aumentado 3 dólares por año en los últimos 25 años, mientras que en ese mismo lapso los del 1% más rico han aumentado 182 veces. La pobreza y la inequidad tienen, como correlatos, malas condiciones de vida, déficit de trabajo, vivienda y educación, auge de enfermedades infecciosas, mentales y no transmisibles en general, malestar colectivo, violencia y quebrantamiento de la democracia (Junges, 2016).

Desmantelamiento de los sistemas públicos de salud

La mayoría de estados de América Latina, en manos de gobiernos conservadores, están renunciando a su obligación de asegurar el derecho a la salud y a su deber regulatorio. Existe un desfinanciamiento continuado de los sistemas públicos de salud y un crecimiento de los servicios privados y los seguros con fines de lucro. Las políticas de degradación de los sistemas públicos de salud desde el estado han



continuado virtualmente en todos los países de la región, lo que ha implicado un aumento progresivo de la inequidad y de la injusticia social.

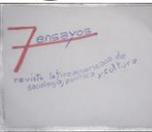
A la par que se vulnera el derecho a la salud, los gobiernos utilizan eufemismos para enmascarar los propósitos verdaderos de supuestas reformas de salud, cuyo principal objetivo es transferir al sector privado lo que debe ser una responsabilidad fundamental e indelegable de los estados, es decir, el resguardo de la salud de la población, como es el caso de la llamada “Cobertura Universal de Salud” (CUS), que, bajo la apariencia de un objetivo loable (proveer cobertura “universal” de salud a la población), en la práctica implica pasar del concepto de salud como derecho humano a una concepción de mercado en la que el ciudadano compra un seguro cuya cobertura estará de acuerdo a su capacidad de pago. De hecho, está siendo implementada en los países de manera de ir reduciendo progresivamente la responsabilidad del estado de garantizar la salud de la población, reduciendo sus acciones al gerenciamiento de “paquetes” mínimos de atención dirigidos a los sectores más pobres de la población y tercerizados a corporaciones financieras privadas, mientras crece el control financiero del mercado de la salud en manos del complejo médico-industrial-financiero, con enormes ganancias para las industrias de los seguros privados de salud, de las farmacéuticas y de las de tecnologías médicas (Hernandez, 2019; Hernandez-Alvarez, Eslava-Castañeda, Henaok-Kaffure, Orozco-Díaz y Parra-Salas, 2020). Un resultado de esta colusión de intereses económicos con gran capacidad de lobby político, es la medicalización excesiva de la salud, causada por intervenciones superfluas, de elevado costo y bajos beneficios.

El desfinanciamiento del sistema público de salud es, lamentablemente y con pocas excepciones, un común denominador en América Latina, lo que causa innumerables obstáculos a la vigencia del derecho a la salud: largas esperas en los hospitales, maltrato a los pacientes, poca capacidad de solucionar problemas de salud y deficiencias de acceso a medicamentos esenciales, entre otros. En estas realidades muchas de los principios éticos de la atención médica individual no pueden cumplirse: consentimiento informado, acceso a servicios de salud y a medicamentos esenciales, expresión de voluntades anticipadas y muchas otras (Iriart, 2008; Luzuriaga y Bahía, 2017).

Distorsión de las prioridades en salud

La sujeción a los intereses del complejo médico-industrial-financiero internacional existente en América Latina lleva a una distorsión de las prioridades del gasto en salud, por el cual la “medicina individualizada” y la alta tecnología se hacen aparecer como panaceas para la salud, ignorando que el factor más relevante en el proceso de salud/enfermedad/atención es su determinación social (Breilh, 2020, 2022).

Los enfoques de prevención, tratamiento e investigación enfatizan excesivamente los determinantes biológicos y genéticos de enfermedad, en desmedro de los determinantes sociales/ambientales, responsables principales de las diferencias en niveles de salud poblacional. Así, el estar sano o enfermo pasa a ser responsabilidad del individuo y no de su entorno social o de las barreras al acceso al sistema de salud (culpabilización de las víctimas). Privilegiar la responsabilidad de los genes en la causalidad de enfermedades es un propuesta reduccionista que lleva a enfoques exclusivamente “genómicos” para



prevenir y controlar las enfermedades comunes, que no son necesariamente eficaces y ni seguros para la salud colectiva.

El costo de la alta tecnología requerida para estos enfoques seguramente aumentará las inequidades y vulnerará aún más la vigencia del derecho a la salud.

Derechos sexuales y reproductivos

Este es un tema en el que América Latina marcha retrasada con respecto al resto del mundo, por razones que no son económicas, sino fundamentalmente políticas y culturales. Si bien es cierto que recientemente, y gracias a movilizaciones feministas y ciudadanas masivas, se han hecho grandes avances en la descriminalización del aborto en varios países de América Latina, aún ocurren en la región más de 6 millones y medio de abortos por año, de los cuales más del 75% son inseguros y causan más del 15% de la mortalidad materna. La falta de políticas efectivas de educación sexual y de acceso equitativo a contraceptivos, asociada a la falta de educación y de oportunidades de trabajo para los jóvenes no hace más que empeorar el estado de cosas: se estima que en América Latina 24 millones de mujeres en edad reproductiva tienen necesidad insatisfecha de anticonceptivos, lo que explica que cada año ocurren 14 millones de embarazos no deseados, cerca de la mitad de los cuales terminan en aborto. Esto afecta en forma particular a adolescentes y a las clases desposeídas. En varios países de la región, la oposición de poderosos sectores opuestos al derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo, su salud y su vida, fue enfrentado con movilizaciones masivas de mujeres por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito, con importantes victorias.

Abusos de la industria farmacéutica

La industria farmacéutica transnacional, como parte del complejo médico-industrial-financiero mundial, se caracteriza por acciones contrarias a la ética y a la salud de la población (Angell, 2006), muchas de las cuales han sido vergonzosamente puestas en evidencia con el acaparamiento de vacunas anti-Covid 19 por parte de los países ricos (Vidal, 2021). Entre estas acciones se cuentan: la invención de nuevas “enfermedades”, la reducción de umbrales para el diagnóstico de enfermedades, la manipulación de leyes y de acuerdos internacionales y la presión a los Estados para proteger sus monopolios, propulsando legislaciones injustas o amenazando con desabastecimiento de medicamentos si no se accede a precios extorsivos, como se ha evidenciado con las vacunas anti-Covid 19 provenientes de Estados Unidos.

A las vulneraciones mencionadas arriba, corresponde agregar el abuso del régimen de patentes, la promoción antiética de productos de dudoso valor, la captura de las agencias estatales reguladoras para reducir los requisitos de evaluación de nuevas drogas, a través de lobbies y presiones políticas y económicas, de “comités de expertos” con conflictos de interés, y el financiación de las agencias reguladoras por la propia industria (Angell, 2006). Los precios exorbitantes de los medicamentos no responden a ninguna racionalidad o criterio económico, salvo el lucro desmedido, siguiendo la máxima que el precio de un medicamento es “el que el mercado está dispuesto a pagar”.



Como si esto fuera poco, la industria farmacéutica continúa vulnerando los derechos humanos en las investigaciones clínicas e influyendo en la relajación de los requisitos éticos en las investigaciones clínicas, incluyendo el uso de control con placebo aún en enfermedades que tienen tratamiento, y restringiendo los beneficios post-investigación. El uso de tercerización comercial de ensayos clínicos en países periféricos se acompaña habitualmente de relajación de controles éticos. El secreto sigue siendo el común denominador de sus acciones, incluyendo el pago a los médicos que reclutan participantes en los estudios, el control del análisis de resultados de las investigaciones, que cuando no le son convenientes no se publican. Las investigaciones clínicas de la industria farmacéutica responden más a los intereses económicos de las multinacionales que a las necesidades de salud de las poblaciones de América Latina, y es común que los derechos humanos de los participantes no sean tenidos adecuadamente en cuenta. Ejemplos notorios de ello es la introducción en el mercado de productos superfluos o de dudosa eficacia, la medicalización de la vida y la salud, y los precios exorbitantes de los medicamentos (Ugalde y Homedes, 2015).

Migraciones

El problema de las migraciones multitudinarias como correlato de la degradación del medio ambiente, la pobreza, las persecuciones políticas, y las malas condiciones de vida, afectan cada vez más a América Latina. Estas migraciones, a su vez, generan desafíos éticos de primera magnitud por el destierro que implican, la ruptura de lazos familiares, la mala acogida en los países receptores y la estigmatización y violencia contra los migrantes, todo lo cual genera graves problemas éticos de salud (Penchaszadeh, Nicolao, Debandi, 2022).

Violencia

La violencia en la Región es una plaga con la que las sociedades han tenido que lidiar desde tiempo inmemorial. Los contextos explicativos de la violencia social incluyen causas económicas, políticas, socio culturales, las inequidades, la negación y discriminación del diferente, la exclusión social, la intolerancia y, especialmente la impunidad. Y sin embargo, desde el poder y los medios de comunicación masiva se viene insistiendo sin fundamentos válidos que la violencia es atribuible a factores biológicos y genéticos de las personas, lo cual es un fetiche cuyo único objetivo es ocultar sus causas sociales y generar una industria de pruebas genéticas para “predecir” falazmente los riesgos de criminalidad en las personas. La violencia tiene una nefasta influencia sobre la salud y, además de prevenirla, debe abordarse como problema grave de salud pública para lo cual la bioética tiene mucho que aportar.

Secuelas de las dictaduras y terrorismo de estado

Varios países de América Latina fueron sojuzgados en su pasado reciente por regímenes dictatoriales al servicio de las clases dominantes, que cometieron violaciones flagrantes a los derechos humanos, con el objetivo de asegurar el neoliberalismo económico, y con él la destrucción de las economías de los países latinoamericanos. El resultado fue una feroz represión ilegal a los sectores populares jamás vista antes, con



desapariciones forzadas, genocidios, apropiación de niños de disidentes políticos y supresión de su identidad.

Las secuelas de los regímenes autoritarios y terrorismo de estado han perdurado en el tejido social y han tenido repercusiones serias sobre la salud. Estas violaciones a los derechos humanos y sus consecuencias para la salud deben ser motivo de abordajes bioéticos que contribuyan a la memoria histórica y a la vida en democracia.

Poca respuesta de la bioética hegemónica a los graves problemas de la salud mundial y nacimiento de una nueva bioética en América Latina

A poco de la publicación de *Puente al Futuro*, por Potter en 1971, el término *bioética* comenzó a diseminarse en ambientes académicos de los países desarrollados. La repercusión de los escritos de Potter fue enorme y el término *bioética* quedó asociado a su nombre. En los países ricos, la conjunción del desarrollo tecnológico acelerado, los gastos médicos excesivos y muchas veces superfluos, el autoritarismo médico y como contrapartida el crecimiento de movimientos sociales por la autonomía de los pacientes y contra la discriminación a las personas con discapacidades, puso a la sociedad norteamericana en un laberinto del que parecía difícil salir. Los diversos intereses en juego (el complejo médico-industrial-financiero, la industria de los seguros médicos y los movimientos de pacientes, entre otros) estaban de tal manera enfrentados que resultaba difícil encontrar cursos de acción consensuados para salir del atolladero. La necesidad de repensar el curso que estaba tomando la sociedad para conciliar esos intereses contrapuestos hizo que la bioética, en los términos que planteaba Potter, apareciera como una disciplina apta para reflexionar sobre un desarrollo tecnológico no supeditado necesariamente a los intereses económicos de la industria, como estaba ocurriendo, sino en función de las necesidades humanas y del planeta. En la realidad sanitaria de Estados Unidos, el complejo médico-industrial-financiero era (y sigue siendo) la fuerza dominante que determina el desarrollo de la tecnología médica y lo impone a la sociedad con el objetivo principal del beneficio económico a los inversores de Wall Street, por sobre los intereses y las necesidades de la población. De esta manera, se promovían prácticas médicas irracionales, caras y de bajo costo-efectividad (por ejemplo, uso de alta tecnología como panacea para enfrentar problemas de salud de predominante determinación social y prevenibles, tales como las enfermedades cardiovasculares, la prematuridad y los accidentes, entre muchos otros). Con este trasfondo, el pensamiento bioético en Estados Unidos estuvo condicionado desde el principio por una realidad no permeable a planteos que requirieran cambios sustanciales de la distribución del poder de determinación de políticas públicas (temas como el derecho a la salud y la obscenidad del lucro en la actividad médica estaban ausentes del debate bioético). Con esas limitaciones, la bioética se expandió en el primer mundo en dos vertientes principales: por un lado, encaminándose a definir normas éticas en las investigaciones biomédicas y, por el otro, a reflexionar sobre problemáticas bioéticas en el ámbito de la atención médica individual.

En lo que respecta a las investigaciones biomédicas, Estados Unidos priorizó un enfoque bioético principialista y utilitarista encarnado en el Informe Belmont, comisionado por el Congreso en 1979, que



promulgó el deber de respetar cuatro principios éticos en la investigación en seres humanos: (1) autonomía personal, expresada en la voluntariedad y el consentimiento informado; (2) beneficencia y (3) no maleficencia, expresadas como análisis de riesgos y beneficios; y (4) justicia, expresada como distribución equitativa de beneficios y perjuicios. Por otra parte, el Informe planteó la necesidad de revisión ética de protocolos de investigación por comités independientes. Este Informe tuvo la intención de conciliar, por un lado, las presiones de la industria farmacéutica para que los controles éticos a los ensayos clínicos fueran lo menos rigurosos posibles, y por otro lado la necesidad de proteger a los sujetos de investigación como individuos. El Informe, sin embargo, por su enfoque reduccionista no consideró temas éticos más amplios que trascendieran la esfera de la relación investigador-sujeto de investigación, o médico-paciente, tales como el derecho a la salud, la responsabilidad social en salud, la ética en la salud pública, la justicia sanitaria ni los derechos humanos de los participantes en investigaciones, aspectos que la naciente bioética latinoamericana luego enfocaría en profundidad.

En lo asistencial, los problemas bioéticos que concentraban el interés en los Estados Unidos y otros países desarrollados estaban relacionados con el ejercicio de la autonomía individual en las relaciones médico-paciente y en las aplicaciones de adelantos biotecnológicos a problemas de frontera en la atención médica individual (ejercicio de la autonomía individual como valor bioético principal, mantenimiento artificial de la vida, reanimación de recién nacidos de extremo bajo peso, fertilización asistida y otros). Los dilemas éticos en estos campos estaban muy influenciados por la creciente conciencia de las limitaciones de la medicina y del paternalismo médico, de la importancia asignada a la autonomía personal y de los movimientos por los derechos de los pacientes que, unida a los costos médicos crecientes, pusieron en jaque al complejo médico-industrial-financiero. Pronto fue evidente que la bioética norteamericana, salvo excepciones, no estaba dispuesta a cuestionar el *status quo* de una medicina de alta tecnología con altos costos y baja efectividad sanitaria poblacional, en la que los intereses económicos de la industria farmacéutica y hospitalaria y de la corporación médica primaban por sobre la racionalidad médica y los derechos, intereses y necesidades de salud de la población. Los intereses de la medicina corporativa y la estrecha relación de la industria con las instituciones académicas, con pagos multimillonarios a los principales líderes de la biomedicina de Estados Unidos y su influencia perniciosa en la educación de los profesionales de salud raramente eran tema de debate desde la bioética (Tealdi, 2005).

Dadas las características del imperialismo ejercido por Estados Unidos desde antaño sobre América Latina y otras regiones del mundo en aspectos económicos, políticos, militares, legales y culturales, no es de extrañar que la bioética haya sido desde sus comienzos, y siga siendo todavía, una de las tantas disciplinas con las cuales el imperialismo intenta penetrar culturalmente en la Región. En bioética, el instrumento de penetración ha sido y es el principalismo anglosajón, que pretende reducir la complejidad de las relaciones humanas sobre la salud y la vida a una corta y arbitraria lista de “cuatro principios”. Las modalidades de penetración son varias e incluyen, entre otras, la financiación de proyectos de adoctrinamiento en América Latina desde el Centro Internacional Foggarty de los Institutos Nacionales de Salud para la difusión de la visión norteamericana de la bioética y los cursos de ética de la investigación basados en los principios del



Informe Belmont (Hellman, Garrafa, Schlemper y Bittencourt, 2015). Este adoctrinamiento a profesionales de salud de los países periféricos en la visión anglosajona de la bioética busca dotarla de legitimidad académica y que no entorpezca las actividades de las industrias farmacéutica y biotecnológica en sus investigaciones clínicas y en la introducción de sus productos en el mercado de esos países.

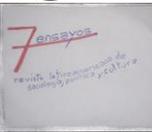
En América Latina, la situación social y de salud, como he presentado al comienzo, es muy diferente a la de Estados Unidos y el resto de los países de altos ingresos. Siendo la región más inequitativa del planeta, predominan los problemas de salud relacionados con la pobreza, la injusticia social y la exclusión. De acuerdo a la CEPAL, en 2019 el índice de Gini, que mide inequidad, era de 46.2 para América Latina y el Caribe, comparado con 36.5 en los países de la OECD. Esta realidad, sin embargo, y por procesos históricos complejos durante el siglo XX, coexiste en muchos países de América Latina con una tradición de involucramiento del estado en la salud pública y en la prestación de servicios de salud. Por otra parte, ciertas particularidades culturales y educativas, a las que no son ajenos el origen latino y la influencia católica, imprimen en la población una tendencia a evitar la confrontación con los profesionales de la salud y a aceptar el paternalismo médico con mayor naturalidad que en sociedades más desarrolladas. El valor *quasi* absoluto de la autonomía personal que ocurre en Estados Unidos, que se corresponde con particularidades culturales e históricas de ese país, tiene menor predicamento en la práctica asistencial en América Latina, donde son más importantes la familia extendida, los sentimientos de pertenencia a la comunidad y la solidaridad, entre otros. Además, en la Región no existía la concentración mayoritaria de recursos de salud (tanto en inversión como en beneficios económicos) en el sector privado, que es lo que determinó en Estados Unidos el incentivo del desarrollo tecnológico en salud y la generación de tecnologías de alto costo y baja efectividad, contribuyendo al despilfarro de recursos y al mandato tecnológico, que lo convirtió en el país con mayores gastos médicos *per capita* del primer mundo, aunque con peores indicadores sanitarios.

La realidad sociocultural y económica latinoamericana hizo que la bioética anglosajona tropezara con muchos obstáculos en su objetivo de penetración cultural. Por ello, si bien en América Latina la bioética en sus comienzos tuvo (y aún tiene en parte) esa influencia del utilitarismo y de su focalización en la problemática asistencial individual, eventualmente fue tomando una orientación alternativa, con un enfoque más social, aunque con un pluralismo de influencias y orientaciones. En esta diversidad de orígenes y orientaciones ideológicas se incluyeron, entre otros, el pensamiento de la medicina social latinoamericana con fuertes críticas a las inequidades existentes y a la falta de vigencia del derecho a la salud en la Región (Penchaszadeh, 2017), los movimientos por una mayor humanización de la medicina, las corrientes progresistas de sectores confesionales y la bioética laica basada en los derechos humanos. Sería imposible en este artículo reseñar con justicia la enorme riqueza y diversidad que tuvo el nacimiento, crecimiento y desarrollo de la bioética latinoamericana, en sus diferentes orientaciones ideológicas. Por lo tanto, focalizaré a continuación en la creación, desarrollo e influencia creciente en la bioética latinoamericana, de la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética UNESCO, a la cual considero contrahegemónica del principalismo anglosajón (Penchaszadeh, 2012, 2017).



Entre los organismos de Naciones Unidas, la UNESCO claramente fue pionera en fomentar la bioética como disciplina con la creación del Comité Internacional de Bioética y con varias declaraciones internacionales de suma importancia doctrinaria, como la del Genoma Humano y los Derechos Humanos (1997), los Aspectos Éticos de los Datos Genéticos Humanos (2003) y la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos (2005). En 2003, un grupo grande de bioeticistas latinoamericanos con afinidad por la tónica impresa por UNESCO hacia una bioética laica, progresista y basada en los derechos humanos, se reunió en Cancún, México, y creó la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética (Redbioética), con el apoyo del Programa de Ciencias Sociales de UNESCO para América Latina, que por entonces tenía sede en la oficina de UNESCO en México. A partir de entonces, y para marcar la afinidad del grupo con las políticas bioéticas de UNESCO, la Redbioética adoptó el sufijo UNESCO (Redbioética/UNESCO). Está constituida en forma voluntaria por bioeticistas de los países de América Latina y el Caribe, con diversidad y pluralismo ideológico y con el común objetivo de desarrollar doctrina y acciones de bioética laica basadas en los derechos humanos que se correspondan con las particularidades culturales, sociales y políticas que determinan las prioridades bioéticas en la Región. La Redbioética/UNESCO es una organización no gubernamental y no regida por los estatutos y directivas de la UNESCO, aunque mantiene una estrecha relación con el Programa de Bioética para América Latina y el Caribe de UNESCO, en múltiples actividades, como la realización de cursos, seminarios, jornadas y congresos, la redacción de material educativo en bioética y la publicación on-line de la Revista *RedBioética*, el apoyo a las Comisiones Nacionales de Bioética y la Red Latinoamericana y del Caribe de Educación Superior en Bioética (RedLACEB).

Desde el comienzo de la existencia de la Redbioética/UNESCO, fue evidente que la bioética anglosajona hegemónica no era útil ni apta para enfrentar los profundos dilemas bioéticos prevalentes en nuestra región y que, como anoté arriba, tienen raíces en realidades muy diferentes de las existentes en los países de altos ingresos, y particularmente en Estados Unidos, donde se han priorizado análisis éticos de problemas límite provenientes del ejercicio de la autonomía individual y del uso de alta tecnología, como por ejemplo problemas al comienzo de la vida (infertilidad, maternidad por encargo, fertilización asistida, uso de embriones, prematuridad extrema), problemas del final de la vida (mantenimiento artificial de la vida, eutanasia), genomización de la salud, entre otros. En cambio, el principalismo ha tenido falencias en el análisis de los problemas éticos de la salud pública, del principio de justicia, de las desigualdades en salud, de la falta de vigencia del derecho a la salud, de la pobreza, la vulnerabilidad social y las inequidades en los sistemas de salud (Tealdi, 2005). De hecho, entre los temas que la bioética anglosajona ha sido remisa en abordar están la preeminencia del fin de lucro en la atención de la salud, la inmoralidad de las desigualdades en salud, la inacción de los estados en garantizar la salud como bien público, el deterioro ambiental, los abusos de la industria farmacéutica en las investigaciones con seres humanos realizadas en el exterior, el uso abusivo de la propiedad intelectual, el marketing y comercialización abusivos de medicamentos, la responsabilidad de la industria alimentaria en la actual epidemia de diabetes y obesidad, y muchos más. Una limitación clave de la bioética anglosajona principalista es su doctrina funcionalista y reduccionista que pretende reducir arbitrariamente las discusiones bioéticas a cuatro principios:



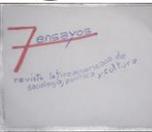
autonomía, beneficencia, maleficencia y un principio de “justicia” cuya interpretación limitada oculta las causas profundas de la injusticia social en el mundo. Si bien esos enfoques pueden ser útiles en dirimir conflictos bioéticos individuales en la atención médica, claramente no ofrecen herramientas para enfrentar los problemas bioéticos que afectan a nuestras poblaciones y que hemos señalado arriba.

La Redbioética/UNESCO, armada con una bioética contrahegemónica laica y basada en los derechos humanos, ha impulsado visiones propias desde América Latina que permiten analizar, comprender, denunciar y sobre todo, *actuar*, para cambiar el estado de cosas (Penchaszadeh, 2012; Vidal, 2013). Así, ha enfatizado la importancia de la equidad, la justicia y la vigencia de los derechos humanos, siguiendo los lineamientos de la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos de UNESCO. Este compromiso social y político, sin embargo, no implica en absoluto dejar de lado el análisis de los conflictos individuales en la atención de la salud, el resguardo de la autonomía de las personas en el cuidado de su salud, y la valoración de la relación equitativa entre pacientes y profesionales de salud. Entre las propuestas contrahegemónicas enraizadas en la realidad latinoamericana, se cuentan la *bioética de protección* y la *bioética de intervención*. La primera plantea 5 propuestas (Schramm, 2005): beneficencia, eficacia, no discriminación en la distribución de riesgos de las acciones de salud colectiva, restricciones parciales a la autonomía individual para permitir el interés colectivo, y la obligatoriedad de los programas sanitarios. Por otro lado, la *bioética de intervención* reivindica un papel activo de la bioética como factor de cambio con intervenciones concretas para mejorar las injusticias e inequidades en la Región, como la pobreza, la injusticia, las asimetrías de poder y la falta de vigencia del derecho a la salud (Garrafa, 2005; Garrafa, Porto, 2008; Arpini, 2013; Garrafa, Manchola, 2016). Más allá de las terminologías, está claro que la bioética en América Latina no puede ser solo contemplativa y discursiva sino que además de denunciar, debe proponer acciones concretas para confrontar las realidades de la región, con una visión secular pluralista y no dogmática, basada en los derechos humanos, la equidad y la justicia.

En lo que respecta a los comités de bioética, si bien muchos países de América Latina tienen legislación que exige que los proyectos de investigación clínica sean revisados y evaluados por comités de ética de la investigación, las disposiciones que los regulan son en general sumamente laxas. Estos comités generalmente no tienen la capacidad ni los recursos necesarios para su trabajo ni disponen del poder para enfrentar el poderío de la industria patrocinadora y sus conexiones con el poder político.

Por otro lado, en los comités de bioética asistencial reina un voluntarismo encomiable por parte de los profesionales de salud para introducir los conceptos de bioética en sus encuentros con los pacientes en los establecimientos de salud. Sin embargo, es preocupante que en su mayoría no tienen legislaciones que los sostengan y menos aún recursos específicos para funcionar, además de que el balance del poder en la atención médica sigue favoreciendo la autoridad de los profesionales de salud (especialmente los médicos), en desmedro del derecho de los pacientes a una deliberación democrática en relación a la atención de su salud.

Conclusiones



Objetivos que debe plantearse la Bioética en América Latina

1. Enjuiciar éticamente las bases distributivas injustas e irracionales de la riqueza que imperan en nuestros países.
2. Defender como base fundamental de la bioética la vigencia de los derechos humanos (a la identidad, a la salud, a la vivienda, al trabajo, a la educación, a un ambiente saludable, entre otros).
3. Defender el derecho a la salud a través de sistemas públicos de salud universales, gratuitos y de calidad, bajo la responsabilidad del estado. Esta preocupación social y política no debe dejar de lado los múltiples problemas éticos que se presentan en la práctica de la atención de la salud individual.
4. Enjuiciar la medicalización de la salud y la vida.
5. Defender la diversidad cultural y la revalorización de los saberes ancestrales de los pueblos originarios y defender la concepción del Buen Vivir, el Suma Kawsay.
6. Defender la Tierra y el medio ambiente contra las economías extractivistas y depredadoras.
7. Defender la democracia y el pluralismo como ejes no negociables de la participación y el empoderamiento ciudadano por la salud y la vida.
8. Velar porque las investigaciones de salud no se guíen por los objetivos de lucro del complejo médico-industrial-financiero, sino que vayan dirigidas a llenar los vacíos de conocimiento para la solución de nuestros problemas de salud y se respeten los principios éticos y los derechos humanos de los participantes y la población en general.
9. Valorar la determinación social del proceso salud/enfermedad/atención como eje para la comprensión del fenómeno de salud/enfermedad y para el diseño de políticas de promoción y protección de la salud.
10. Capacitar a la ciudadanía en bioética con compromiso social y basada en los derechos humanos.

Estrategias para lograr los objetivos de la bioética basada en los derechos humanos en América Latina

1. Buscar alianzas con otras disciplinas y actores sociales que persiguen objetivos similares (la medicina social, el movimiento sanitario de la salud colectiva, los movimientos ecologistas, los movimientos de pueblos originarios, los movimientos de pacientes y otros movimientos sociales), aportando los saberes, prácticas y métodos de análisis propios de la Bioética.
2. Desacralizar la supuesta y errada neutralidad e infalibilidad de la tecno-ciencia.
3. Deconstruir y develar los verdaderos sentidos de las bioéticas que los países centrales pretenden imponernos.
4. Aplicar el enfoque bioético a las investigaciones sobre violaciones a los derechos humanos.
5. Capacitar colectivos interdisciplinarios en bioética que incluyan integrantes de movimientos sociales y de pueblos originarios, movimientos de pacientes, movimientos ecológicos y otros.
6. Oponerse a los esfuerzos de “despolitización” de la bioética, pues son funcionales a los intereses del *status quo*. Ninguna bioética puede alegar que no es política. Los que enarbolan la bandera del “apoliticismo” de la bioética, en realidad, y aunque no lo reconozcan y se escuden en una supuesta



“neutralidad” y “seriedad académica”, están haciendo política en sentido contrario al que he esbozado en este artículo.

Bibliografía

Angell, M. (2006). *La verdad acerca de la industria farmacéutica. Cómo nos engaña y qué hacer al respecto*. Grupo Editorial Norma.

Arpini, A. M. (2013). Para una fundamentación de la Bioética de Intervención. Aportes desde la Ética de la liberación latinoamericana. *Revista de la Redbioética*, 8, 12.

Breilh, J. (2022). La pandemia y el derecho a una ciencia veraz, humilde y emancipadora. En J. P. Bohoslavsky (coord.) *Ciencias en pandemia. Una epistemología para los derechos humanos* (12-18). EDULP.

Breilh, J. (2020). SARS-CoV 2: Rompiendo el cerco de la ciencia del poder. Escenario de asedio de la vida, los pueblos y la ciencia. En P. Amadeo (comp.) *Los posnormales* (31-90). ASPO.

Garrafa, V. (2005). De uma bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Bioética* (Conselho Federal de Medicina), (13), 125-134.

Garrafa, V., y Manchola, C. (2016). Bioética y asimetría (negativa) de poder: explotación, desigualdad y derechos humanos. *Revista de la Redbioética*, 13, 66. <http://www.unesco.org/new/es/office-in-montevideo/social-and-human-sciences/bioethics/>

Garrafa, V.; y Porto, D. (2008). Bioética de intervención. En J. C. Tealdi (ed), *Diccionario latinoamericana de bioética* (p. 162). Universidad Nacional de Colombia y Redbioética/UNESCO.

Hellmann, F.; Garrafa, V.; Schlemper, B. R.; y Bittencourt, S. (2015). The Foggarty Training Program in Low- and Middle-Income Countries: International Research Ethics Education or Moral Imperialism? *Archives of Medical Research*, 46, 515-516.

Hernandez, M. (2019). Sistemas universales de protecciones sociales como alternativa a la Cobertura Universal en Salud (CUS). *Saude Debate*. Rio De Janeiro, (43) 5, 29-43. DOI: 10.1590/0103-11042019S503

Hernandez-Alvarez, M; Eslava-Castañeda, J. C.; Henao-Kaffure, L.; Orozco-Diaz, J.; y Parra-Salas, L. E. (2020). Universal health coverage and capital accumulation: a relationship unveiled by the critical political economy approach. *International Journal of Public Health*, 65, 995–1001. DOI 10.1007/s00038-020-01437-9.

Iriart, C. (2008). Capital financiero versus complejo médico-industrial: los desafíos de las agencias regulatorias. *Ciência e Saúde Coletiva*, 13 (5), pp. 1619-1626. <http://www.scielo.br/pdf/csc/v13n5/25.pdf>

Junges, R. (2016). *Bioética, pobreza y exclusión*. VI Congreso Internacional de la Redbioética. UNESCO: Costa Rica.

Justo, L. (2012). Bioética en América Latina y el Caribe. ¿Hacia un giro descolonial? *Revista de la Redbioética*, 6, 9-10. <http://www.unesco.org/new/es/office-in-montevideo/social-and-human-sciences/bioethics/>

Luzuriaga, M. J., y Bahia, L. (2017). Procesos de expansión y límites a la privatización de la atención de la salud en América Latina: más allá de las tipologías. *Cadernos de Saúde Pública*, 33 (2). <https://doi.org/10.1590/0102-311x00127616>.



- Naciones Unidas. (1948). Declaración Universal de Derechos Humanos.
- Naciones Unidas. (1966). Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales.
- OXFAM. (2022). Informe OXFAM. Las desigualdades matan. <https://www.oxfam.org/es/informes/las-desigualdades-matan>
- Penchaszadeh, A. P.; Nicolao, J.; Debandi, N. (2022). Impacto de la Covid-19 sobre la población migrante en Argentina a la luz de las dificultades que obstaculizan su acceso a la salud. *REMHU. Rev. Interdiscip. Mobil. Hum*, 30 (64). <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006414>
- Penchaszadeh, V. (2012). La Red bioética de UNESCO, instrumento de análisis y acción sobre los problemas de la vida y la salud en América Latina. *Revista de la Redbioética*, 8. <http://redbioetica.com.ar/revista-redbioetica-unesco-no-8>
- Penchaszadeh, V. (2017). Bioética en los tiempos de América Latina. *Revista Bioética, Redbioética/UNESCO*, (8 1) 15, 106-112. <http://redbioetica.com.ar>
- Penchaszadeh, V. (26 de junio de 2020). Ética, Salud Colectiva y Pandemia. *Página 12*.
- Penchaszadeh, V. B. (2007). Bioética y Medicina Social: Una Confluencia Necesaria. *Revista Brasileira de Bioética*, 3 (2), 129-149.
- Potter, V. R. (1970). Bioethics, the Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine*, (14) 1, 127-153. 10.1353/pbm.1970.0015
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics – bridge to the future*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- Schramm, F. R. (2005). ¿Bioética sin universalidad? Justificación de una bioética latinoamericana y caribeña de protección. En: V. Garrafa, M. Kottow y A. Saada (coords). *Estatuto Epistemológico de la Bioética* (pp. 165-186). UNAM y Redbioética UNESCO.
- Tealdi, J. C. (2005). Los principios de Georgetown. Análisis crítico. En: V. Garrafa, M. Kottow y A. Saada A (coords). *Estatuto Epistemológico de la Bioética* (pp 35-54). UNAM y Redbioética UNESCO.
- Ugalde, A., y Homedes, N. (2015). El impacto de los investigadores fieles a la industria farmacéutica en la ética y la calidad de los ensayos clínicos realizados en Latinoamérica. *Salud Colectiva Buenos Aires*, 11, 67-86.
- UNESCO. (2005). Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos.
- Vidal, S. (2010). Bioética y desarrollo humano. Una visión desde América Latina. *Revista Redbioética*, 1, p 81-123.
- Vidal, S. (2013). Veinte años de Bioética en la UNESCO y diez años de Redbioética. Una mirada desde Latinoamérica. *Revista Redbioética/UNESCO*, 8, 29-45. <http://redbioetica.com.ar/revista-redbioetica-unesco-no-8>
- Vidal, S. (2021). Ética y repugnancia: Negociaciones sobre vacunas para los países pobres. *Revista Redbioética*. <https://redbioetica.com.ar/etica-y-repugnancia-negociaciones-sobre-vacunas-para-los-paises-pobres/>



LOS NUEVOS EXTRAÑOS. CRÍTICA DE LA SOCIOLOGÍA BUCHONA

Ernesto Meccia

38



LOS NUEVOS EXTRAÑOS. CRÍTICA DE LA SOCIOLOGÍA BUCHONA

Ernesto Meccia¹

Resumen

El artículo propone reflexionar sobre los oscuros límites que existen entre el análisis social crítico y la denuncia moral, es decir, pensar la diferencia que existe entre la Sociología como ciencia que incomoda y la Sociología como ciencia etiquetadora. Dicha propuesta se realizó tomando como caso testigo la construcción de los gays y de los mundos gays tal como aparecen en investigaciones con alto predicamento en la actualidad. Todo ello en un intento de hacer pensar que la Sociología bajo ninguna circunstancia puede sumarse al nutrido ejército de constructores de otredad.

Palabras clave: sociología crítica, ciencia etiquetadora, sociología de la sexualidad, otredad

Resumo

O artigo se propõe a refletir sobre os limites obscuros que existem entre a análise social crítica e a denúncia moral, ou seja, pensar sobre a diferença que existe entre a Sociologia como ciência desconfortável e a Sociologia como ciência da rotulagem. Essa proposta foi feita tomando como caso testemunha a construção de gays e mundos gays como aparecem em investigações de alto prestígio hoje. Tudo isso na tentativa de sugerir que a Sociologia em hipótese alguma pode se juntar ao grande exército de construtores da alteridade.

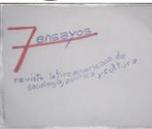
Palavras-chave: sociologia crítica, ciência da rotulagem, sociologia da sexualidade, alteridade

Abstract

The article proposes to reflect on the dark limits that exist between critical social analysis and moral denunciation, i.e. to think about the difference that exists between Sociology as an uncomfortable science and Sociology as a labeling science. This proposal takes the construction of gays and gay worlds as a witness case, and the ways these subjects appear in highly respected research. All this in an attempt to suggest that Sociology cannot belong to the large army of builders of otherness.

Keywords: critical sociology, labeling science, sociology of sexuality, otherness

¹ Universidad de Buenos Aires. Universidad del Litoral.



LOS NUEVOS EXTRAÑOS. CRÍTICA DE LA SOCIOLOGÍA BUCHONA

1. Introducción a los límites oscuros

Fuimos socializados en la idea de que la Sociología es una ciencia crítica que, al no rendirse ante las apariencias, se dedica a buscar las lógicas profundas que las hacen posibles. En efecto, un conjunto de entidades invisibles situadas por fuera de las escenas visibles (atrás, arriba, abajo e inclusive adelante) operarían como los factores explicativos de lo que la gente hace o deja de hacer. Por eso también la Sociología crítica sería concomitantemente una ciencia inconformista y desencantada.

Días atrás recordé cuando un prestigioso profesor ejemplificó ante una audiencia de ingresantes a una carrera cuál debería ser la escena cognoscitiva fundamental de la Sociología: el sociólogo, en un show de *strippers*, en vez de mirar el show, tendría que quedarse mirando al público. La acción contracorriente representaba un intento por indagar los factores sociales que llevaron a la gente a ese lugar y a ese disfrute.

Para este escrito, yo imagino que el show estaba destinado a un público gay. La escena resulta sin dudas atractiva vista la opacidad de lo social y porque tal vez podría llevarlo a concluir que lo que sucedía allí, en paralelo al deleite del público con el chongo, era un ritual compensatorio de las rutinas y frustraciones cotidianas o, directamente, un evento de afirmación identitaria. Por supuesto, en paralelo existirían otros rituales que cumplirían una función similar, de manera que los *strippers* no tendrían ningún encanto en particular o, en todo caso, el mismo encanto *standard* que los protagonistas de cualquier otro ritual que sirva para compensar frustraciones o fomentar identidades.

De la escena podrían desprenderse varias consideraciones. Primero: lxs actores sociales son tratados como partícipes de una actividad social que se derivaría, en parte, de la frustración o la búsqueda de identidad (es decir, de una situación objetiva); siendo así, los rostros alegres y expectantes del público (sus expresiones subjetivas) tendrían una explicación paralela a la exaltación sensorial que produciría el cuerpo del chongo. Segundo: al ser la frustración o la búsqueda identitaria un dato objetivo a ser atendido por ese u otro ritual, no cabrían las consideraciones morales ni la exotización del evento. La perspectiva sociológica estaría atenta a la ritualidad en sí misma por los resultados que produciría y echaría un velo de relativa ignorancia sobre los medios para llevarla a cabo (los gays de nuestra escena pudieron haber ido a ese show o también, ceremoniosamente, a ver ópera, o a una tetera multitudinaria: el valor analítico de cada medio ritual sería similar). Tercero: en consecuencia, el sociólogo ni sonreiría (necesariamente) con la gente que ve al chongo ni se amargaría porque la cuestión moral de la ritualidad mundana habría quedado relativizada desde un punto de vista valorativo. En todo caso, aquí el valor (intelectual y político) sería observar cómo un grupo discriminado puede fabricar sentido de pertenencia e inteligibilidad existencial.

De esta manera, la Sociología se alinearía con esa imagen en la que fuimos socializados: sería crítica (no todo lo que brilla es oro: la gente no sólo disfruta porque está el *stripper*; la gente necesita identidad porque es ninguneada), inconformista (no se contenta con lo que todo el mundo ve y por eso no es



descabellado que se le dé la espalda al *stripper*; porque el sociólogo necesita saber más) y desencantada (el *striptease* es un ritual moralmente neutro, ni mejor ni peor que otro). Quiero significar así que la Sociología, en estas condiciones, estaría en las antípodas de la indignación moral, entendida ésta como espasmo ciudadano, de esos que estuvimos acostumbrados a ver en la televisión y ahora estamos acostumbrados a ver y a alimentar en las redes sociales.

Vista la operatoria sociológica en su conjunto y sin negar mi atracción por ella, no sé si cabría pensar que es la mejor, pero la imagen me da pie para pensar en una operatoria bastante diferente cuyo cultivo últimamente (según voy leyendo *papers*, tesinas y tesis y/o interactuando con sus autorxs) no es infrecuente. Me refiero a una operatoria que confunde la ampliación de horizontes éticos con la producción de moral, que hace trizas la vocación crítica con la denuncia, que opone apriorísticamente una moral letrada indignada a las moralidades realmente existentes y, que, en esa faena, somete a lxs actorxs sociales y a sus prácticas a un escrutinio moral que acerca peligrosamente la explicación a la otrización y, a veces, hasta la humillación (Becker, [1963] 2009).

En mi opinión, en la actualidad, acaso se puedan tomar ciertos estudios sociales de los gays y del mundo gay como un ejemplo de este problema que quiero poner a consideración de lxs lectores. El uso explícito o velado de la idea de “homonormatividad” aplicado al estudio de la corporalidad, de las prácticas de sociabilidad o de los procesos identitarios gays dibuja cada vez más un actor social que, tras soportar sospechas letradas bastante negativas, termina convertido en un extraño, casi en la otredad absoluta del espectro de la denominada “disidencia sexual” y, más extraño aún, casi en un representante de la opresión sexo-genérica. Considero, además, que esta otrización de los gays es alimentada por una moralidad que sanciona en base a una especie de *ranking* del sufrimiento social. Estaría vigente una aritmética que vincula la suma de infortunios con la capacidad de ser disidente y hacer disidencia e, inversamente, el declive relativo de los mismos con la acumulación exponencial de privilegios sociales. De allí se deriva (siempre a mi entender) una doble vara analítica del mundo de la diversidad sexual: una que tiende a la romantización y otra que tiende a la punición; una que es ensalzadora de aquello que estudia y otra que se ofrece como correctiva y otropédica, a condición de exponer las deficiencias del segmento social que estudia.

Tomo fuerzas para seguir: qué difícil me resulta escribir un artículo que intenta presentar una crítica a una forma de pensamiento que se autopercibe crítica, pero me resulta más difícil no rebelarme frente al hecho de que ese pensamiento trate a lxs actores sociales como si fueran mariposas clavadas en un cartón con un alfiler. Espero encontrar una audiencia para lo que sigue. Estoy seguro que anda por allí.

En este escrito, con ánimo colaborativo, deseo reflexionar sobre los oscuros límites que existen entre el análisis social crítico y la denuncia moral, quiero decir, reflexionar sobre la diferencia entre la Sociología como ciencia que incomoda (Bourdieu y Wacquant, 1995) y la Sociología como ciencia buchona. Y ello en un intento de hacer pensar que no podemos bajo ninguna circunstancia sumarnos al nutrido ejército de constructores de otredad.



2. Tres escenas de límites oscuros

En el campo académico argentino, los gays empezaron a ser tema de estudio recurrente en los años 90, un fenómeno que probablemente se pueda trasladar a muchas universidades de habla hispana. Vistos en perspectiva longitudinal, los estudios primero abordaron la problemática del SIDA, luego las prácticas de socialización, la socio-historia de la homosexualidad en general, la historia de los movimientos políticos en particular, hasta llegar a un tono de interés predominante en la actualidad bastante marcado por la perspectiva de género, en especial, la interseccional (Crenshaw, 1991). De hecho, la mayoría de lxs investigadorxs enmarcan sus trabajos dentro de los estudios de género y no ya en una sociología de la sexualidad.

A continuación, quisiera rememorar algunas escenas y algunos debates de los que he formado parte en la vida académica para tratar de dar más sustento a lo expresado en la introducción; en otras palabras, para apreciar qué concepción del quehacer sociológico se ponía en juego.

1. Habíamos quedado en encontrarnos en un bar para conversar sobre un proyecto de tesis del cual, aparentemente, iba a ser el director. El colega quería hacer una investigación sobre la aplicación *Grindr* y su relación directa con la reproducción de los cuerpos hegemónicos.

Como siempre trato de hacer entender, lo primero que manifesté a mi interlocutor fue que tal vez sería mejor partir con un ánimo más exploratorio (por ejemplo: elaborar un repertorio de formas de presentación de las personas en la plataforma y derivar de ahí una conjetura) y no con una hipótesis de reproducción tan estricta. Luego le pregunté qué tendríamos que entender por “cuerpo hegemónico”: en ese momento el colega me contestó sin mucho respaldo conceptual pero con la autoridad empírica que le daba el hecho de que *Grindr* estaba lleno de fotos que mostraban pectorales marcados, trabajados en el gimnasio.

Entonces se encendió más mi llama metodológica y le propuse hacer una prueba en vivo y en directo: que abriéramos la aplicación e hiciéramos un conteo de los perfiles que reunieran la característica que había mencionado. Juntamos las sillas y empezamos el recorrido por los perfiles. Las cuentas no anduvieron muy bien en relación con las expectativas (en definitiva, una hipótesis no es más que eso, no había de qué amargarse): entre perfiles vacíos, fotos de caras, fotos de muchachos en la ciudad de Buenos Aires, o en lugares de veraneo, fotos de panzas, de piercings, de tatoos, de culos encapsulados en calzas de ciclista, de bultos mirando hacia abajo o hacia el costado, de parejas en situaciones cotidianas, más un largo etcétera había, por supuesto, algunas imágenes de muchachos descansando frente a un espejo en el gimnasio y otras imágenes con pectorales de película. “Tené en cuenta que puedo equivocarme. Sería bueno que hagas lo mismo en distintos momentos del día y en distintos días para ver si aparece lo mismo”, sugerí, con un poco de ánimo muestral.

Yo quería dirigirlo, me interesaba la sociabilidad y la búsqueda de sexo en las redes; además el colega estaba entusiasmado con realizar una etnografía virtual, aventura a la que me había acercado sólo una vez acompañando en su tesina a una alumna de la Universidad Nacional del Litoral (Gahn, 2019). Traté de



ser cauto y contenedor. Le pedí que pensáramos juntos si un cuerpo marcado podía ser considerado síntoma estricto de una mentalidad hegemónica. Primero respondió con una afirmación resonante aunque general: nadie con uso de razón sociológica podría negar que “por algo” alguien elegía presentarse en la *app* a través de ese signo que operaría como una sinécdoque. Acto seguido me recordó que yo era goffmaniano y que esa era una de las razones por las cuales me buscaba como director; no podía no darle la razón. Debo reconocer que me puso en aprietos. Iba a contestarle pero se adelantó y expresó una razón más sustancial aunque para mí más misteriosa: si alguien que no tiene esa clase de cuerpo observa ese cuerpo podría padecer daño subjetivo. “¿Te parece? ¿Y por qué pensás que si alguien abre *Grindr* buscará solo esas imágenes? ¿No te parece que estaríamos homogeneizando los gustos y las expectativas de los usuarios?” Fui un poco más lejos y le pregunté cuál sería el problema de que alguien sintiera atracción erótica por los pectorales y qué relación podía tener eso con la reproducción de la corporalidad hegemónica; momento en el que recordé la potente noción de los “erotismos realmente existentes” formulada por Mario Pecheny, Luca Zaidán y Mirna Lucaccini (2019).

“¿Y no se te ocurrió otro escenario donde estudiar ese problema?”. Se puso a pensar y dijo que durante un tiempo quiso estudiarlo en las escuelas (sus primeros cargos docentes habían sido en la Educación Media) pero que ahora le interesaba *Grindr*. “En *Grindr* no hay trans. Por eso también te digo lo de los cuerpos hegemónicos”. “Comprendo. Casi no hay trans. Pero ¿qué dirías si una persona trans abre *Grindr* y le manda un tap a un perfil con pectorales?”

Nuestra conversación seguía pero empezaba a pausarse; el desinterés y la decepción mutua para trabajar juntos estaba asomando y se hizo patente cuando pregunté: ¿Y no te preguntaste qué pensaría un usuario de *Grindr* si vos le decís que tiene un cuerpo hegemónico porque va al gimnasio y que además eso le puede causar daño subjetivo a los demás?” “Pero lo que vos no me entendés es que yo no miro a nadie, no hablo de nadie en particular en *Grindr*. Yo veo a *Grindr* como un todo. Y todo tiene una lógica para funcionar. La lógica de *Grindr* es excluyente”. Llamamos al mozo para que nos cobre, llegó rápido, tuve la sensación de que al mismo tiempo nos había dado una mano bajando un telón.

Yo sentía (otra vez) que estaba dialogando con alguien que consideraba que el sexo gay era culpable hasta que demuestre su inocencia, parafraseando a Gayle Rubin (1989). Y probablemente mi interlocutor haya pensado que estaba frente a alguien insuficientemente crítico respecto de las expectativas sexuales de los gays que buscan coger y que, por lo tanto, estaba en deuda con los ideales de mi profesión, que nunca podría dar *quorum* a los pectorales, por más codiciados que sean por la gente común. En fin: entre nosotros se había producido algo parecido a un choque de civilizaciones.

Mientras guardábamos nuestras pertenencias en las mochilas conversamos generalidades sobre el doctorado, separados ya por el telón invisible que había bajado el mozo. Luego de nuestro encuentro, de vez en cuando nos cruzamos por la Facultad, siempre saludándonos con sincera amabilidad, preguntando sobre la marcha de nuestros asuntos, y sin recordar aquel café. Luego vino la pandemia. Calculo que la tesis estará bastante avanzada.



2. La compleja problemática sociológica de las prácticas de ocio y el consumo de los gays, en vez de incentivar objetivaciones agudas, también viene despertando por lo general sospechas cuando no directamente condenas en algunos sectores del campo académico. Otra vez la indignación espasmódica reemplaza de forma apresurada la posibilidad de la Sociología crítica. Debe reconocerse, sin embargo, que la mala prensa automática que tienen esas prácticas no sólo atañe a los gays sino a cualquier segmento social. Además, han sido denigradas sistemáticamente y por igual entre aquellos que se consideran de derecha y aquellos que se consideran de izquierda, en consonancia con lo expresado por el antropólogo inglés Daniel Miller (1995).

La sociabilidad que se despliega en los lugares de ocio y diversión que frecuentan los jóvenes gays en la Ciudad de Buenos Aires suele ser observada desde la óptica de la discriminación de clase; cualquier publicidad comercial destinada a los gays suele ser leída en la misma clave, a la que hay que sumar la clave de la alienación; los cuerpos trabajados en los gimnasios (sea por musculocas o por chongos) todavía cargan con el estigma de la presunción, de la vanidad y de su complicidad con la corporalidad hegemónica; una publicidad de Aerolíneas Argentinas en la que se veía a una pareja gay fue considerada como prueba incontestable de la impudicia del clasismo gay clasemediero blanco cis y urbano, sumado a la asimilación de los gays a la moralidad mayoritaria.

Es interesante hacer notar la estructura de muchos de los argumentos que escucho: a ese sujeto imaginario gay de clase media que consume, por ejemplo, yendo con amigos a cenar y a bailar a Palermo, lo constituye otro sujeto gay de origen popular y condición sufriente; mejor dicho tiene como contracara a un “puto” o a una “marica” que habita en el Conurbano Bonaerense y del cual se da por descontado (éste es el gran dato argumental... e ideológico) que anhelaría transitar por los mismos lugares que los gays metropolitanos; toda una imputación de sentido letrada que no haría más que esencializar las preferencias y, lo que es peor, desconocer la legitimidad y hasta la misma existencia de los circuitos para la joda que la inteligencia desviada sabe tramar por fuera de la ciudad.

Sé que estoy arriesgándome mucho al entrar en este terreno delicado, pero aquí me quedaré. No trato de dissociar ocio, consumo y clase social; mas bien trato de pensar para qué más pueden servir (qué otra “función” cumplirían, si se me permite la antigüedad del concepto) las prácticas de ocio y consumo a los integrantes de un segmento social discriminado. Justamente es en la discriminación donde está la clave. Existe un pensamiento un tanto unidimensional que visualiza en los consumos que realizan personas afines sólo la astucia de la razón empresarial capitalista. Es claro que eso existe, pero estimo que no sería la única lectura que tendríamos que hacer. Dicho no sea de paso, es notable la dificultad que muchas reflexiones sociológicas tienen, en general, con la idea de que puedan coexistir modulaciones distintas y hasta contrarias para comprender un mismo fenómeno social. Voy al grano: ¿podríamos hablar tranquilamente de “identidades gays” o de “culturas gays” si no pensáramos en las prácticas de ocio y consumo que personas afines realizan en lugares afines? Sinceramente: ¿no sería ingenuo pensar que las “identidades gays” estarían garantizadas en exclusiva por el movimiento político o alguna entidad parecida, sin que fueran necesarias interacciones cara a cara, boca a boca, cuerpo a cuerpo en lugares



específicamente preparados para ese fin? En este plano, las prácticas de ocio y consumo que realizan personas afines podrían ser el resultado de una treta empresaria pero al mismo tiempo podrían ser un recurso que esas personas utilizan para hacerse inteligibles como integrantes de un segmento social frente a otros segmentos sociales; una necesidad de gravitación crucial. Algún día tendríamos que realizar un estudio sin prejuicios sobre este servicio “diferenciador” que el ocio y el consumo ha prestado y presta a los segmentos discriminados.

Por supuesto que además de “diferenciadoras”, estas prácticas pueden ser “desigualadoras”, pero sobre lo que deseo llamar la atención es sobre la desatención analítica acerca de la diferenciación social que pueden posibilitar. Como reflexiona con agudeza la antropóloga Isadora Lins Franca (2012), de la Universidad de San Pablo, aquí tendríamos que el consumo podría representar una especie de jugada para que en el futuro siga existiendo la gente que gusta consumir lo que a mí me gusta consumir. Una jugada, sí: una treta de los subordinados paralela (o indiferente) a la treta empresarial.

Entonces sostengo que parte importante del acto de consumir sería apuesta, expectativa e ilusión: yo consumiría menos por el valor del lugar o del producto y más porque a través de ese espacio o producto yo podría contactar con, yo podría acceder a la gente que gusta consumir lo mismo que yo y, por medio de esa pegatina interactiva, se iría colectivamente dando forma y contenido a un mundo que los de afuera preferirían que no exista o que se vea lo menos posible. Acaso varias de las últimos ataques a gays en la ciudad de Buenos Aires⁸ y el atentado incendiario a un bar⁹ se deban justamente, a la visibilidad socialmente vinculante y diferenciadora de sus prácticas de ocio y consumo.

Me parece que estas prácticas, en general, podrían ser capitalizadas para el análisis sociológico en la clave del show de los *strippers* que presentamos al principio. En aquel show el público estaba encantado sensorialmente; con pleno uso de conciencia había asistido al antro para ver el espectáculo de los cuerpos desnudos. Pero ahí no terminaba la historia: al mismo tiempo también estaban creando uno o varios sentidos de pertenencia. La situación hace resonar bastante la clásica distinción de Robert K. Merton ([1949] 2002) entre “funciones manifiestas” y “funciones latentes”; formulación que es un tanto antigua –cierto– pero la pregunta que la alienta no deja de ser interesante: ¿qué motiva las acciones de la gente más allá de los motivos que dice tener? ¿Qué hace la gente además de lo que dice que hace? Tal vez puedan estar también creando vínculos sociales, pensaba el autor.

No queda más que preguntarme: ¿por qué no está presente en las argumentaciones (reitero: al menos en las que escucho) esta segunda posibilidad? ¿Por qué, en vez de sacar provecho analítico de la función

⁸ Las echaron por lesbianas del bar La Biela: convocan a besazo este lunes / Belén Arena, de 25 años, fue echada junto a su pareja del bar “La Biela”, ubicado en el barrio de Recoleta en CABA, por ser lesbiana. Convoca a un besazo el lunes 5 de septiembre a las 20 hs en el bar. <http://www.laizquierdadiario.com/Las-echaron-por-lesbianas-del-bar-La-Biela-convocan-a-besazo-este-lunes> (Consultado 06/06/2022).

Discriminación / “Acá no vengan a romper las pelotas”, el ultimátum a una pareja gay en una pizzería de Palermo. Acusan al encargado del local de haberlos maltratado y echado del lugar. https://www.clarin.com/sociedad/aca-vengan-romper-pelotas-ultimatum-pareja-gay-pizzeria-palermo_0_WoE4y66mR.html Consultado 06/06/2022)

Ataque en Buenos Aires a una pareja gay: «Nos pegaron por besarnos en la calle». Caminaban por el barrio porteño de Palermo cuando tres hombres los atacaron por besarse. <https://agenciapresentes.org/2020/10/02/ataque-en-buenos-aires-a-una-pareja-gay-nos-pegaron-por-besarnos-en-la-calle/> (Consultado 06/06/22)

⁹ Dos personas prendieron fuego en la puerta y luego huyeron Intentaron incendiar el espacio cultural LGTB Maricafé en Palermo. <https://www.pagina12.com.ar/395703-intentaron-incendiar-el-espacio-cultural-lgtb-maricafe-en-pa> (Consultado 06/06/2022)



socialmente vinculante de las prácticas de ocio y consumo de los gays se privilegia la lectura sospechosa, otrizante, devaluadora, frivolisante? Y también podríamos pensar –inversamente– por qué la función vinculante sí le es reconocida a las mismas prácticas cuando son realizadas por otros segmentos sociales. Al respecto, los estudios de la cultura futbolística o de las culturas juveniles ligadas a los géneros musicales (desde la cumbia a la música electrónica) son buenos ejemplos: ¿por qué allí (sí) aparece el saldo neto de la vinculación social? ¿Existiría algo que los gays no estarían haciendo para que ese saldo no aparezca? ¿O estaríamos ante la presencia de una doble vara analítica?

Creo que es momento de repensar estas prácticas ya que las condenas que a menudo se encuentran tienen una relación cercana con ciertas definiciones hegemónicas (furiosamente moralistas) acerca de qué es “lo necesario” para vivir. Aquello que no entra en esa definición es tipificado de “exceso”, “exuberancia” y “demasia”. No obstante, vale la pena aclarar que estos sustantivos son menos usados que “narcicismo”, una palabra-proyector que con llamativa frecuencia se hace presente cuando (desde afuera y desde adentro) se critica la cultura de ocio y consumo de los gays. No me parece una casualidad que décadas atrás la misma sospecha, por ejemplo, haya sido expresada por los sectores conservadores (de derecha e izquierda) cuando las mujeres comenzaron a trabajar y pudieron ir con su dinero a las grandes tiendas a comprarse la ropa que se les cantaba (Milanesio, 2014). Y digo que no es casualidad porque los conservadores señalaban que la ropa “sexualizaba” a las mujeres, quiero decir, porque esa clase de consumo las corría del funcionalismo reproductivo del sexo. Por lo tanto, “hay consumos y consumos”, podría decir: ¿por qué tantos ataques automáticos al consumo gay?

Me parece que el consumo de espacios y de objetos (por parte de los gays o de cualquier grupo) amerita estudios de recepción, es decir, investigaciones que traten de averiguar qué hace la gente con los objetos y los lugares, para qué les sirven en términos identitarios. Esa cláusula abre las puertas a múltiples lecturas, que a mi entender son las que faltan: es cierto que puede tramitarse identidad de clase a través del consumo, pero también se pueden tramitar otras identidades de pertenencia. Si miramos en perspectiva, estimo que la Sociología (no así la Antropología) se ha quedado más enfocada en los estudios de la producción de bienes, servicios y espacios.

Pero, por otra parte, no llego a entender por qué tanta crítica al consumo gay y tan poca crítica hacia otros grupos que han creado culturas de pertenencia a través de la misma práctica. Creo que sobrevuela un sesgo moralista, como sugiere Daniel Miller (1995). Sería bueno advertirlo. El consumo tiene desde hace muchos años mala prensa en parte porque se lo merece, pero también porque antes algunos dijeron que era lo “necesario” para vivir y para estar en el mundo, un concepto impreciso *ad aeternum*, si los hay. Quien critica pasado de rosca el consumo gay estaría diciendo que los gays estarían viviendo por encima de lo necesario, una frase tenebrosa que alienta a que los gays vivan arreglándose con lo que hay. Y sabemos que no siempre hubo discos gays, saunas, bares tribales, *dark rooms*, arneses, pulseras, camisetas *body fetish*, collar de pinchos o *poppers*.



3. Mis libros, en especial *Los últimos homosexuales* (original de 2011 y con nueva edición ampliada en 2021), han tenido una repercusión que no esperaba. Desde muchas universidades, espacios de radio y televisión que producen contenidos y tienen audiencia interesada en la diversidad sexual y algunas organizaciones políticas me han llegado invitaciones para participar; algo que siempre trato de hacer, entre otros motivos, porque entiendo que desarrollo una forma interaccionista de análisis de las transformaciones de la homosexualidad en Buenos Aires y sus alrededores durante los últimos 40 años, y que esa forma no es muy transitada en las investigaciones. Lo tomo como una militancia. Asisto sólo con el ánimo de ponerla en valor y de hacerla ver, sin perjuicio de reconocer que otras formas de análisis son igualmente valiosas.

Por lo general, digo que los sujetos de mi reflexión son “gays”; una palabra que nunca fue cuestionada por mis entrevistados y que me resulta operativa en el armado de los argumentos sobre todo para diferenciarlos de los “homosexuales”, sus predecesores. Ambas categorías hacen referencia nada más (y nada menos) que al tipo de experiencia social que implica la posesión de una orientación sexual, entendiendo que el par invisibilidad/visibilidad es un factor de gran significación, una especie de piedra fundante del tipo de relación que estas personas pueden tener con el mundo e, inversamente, de la forma en que el mundo puede relacionarse con ellas. Estimo que las diferencias entre ambas experiencias sociales de la sexualidad son más que notorias; estimación que respaldan más de un centenar de conversaciones y entrevistas en profundidad que hice a lo largo de los años a gente gay “común”, sobre la que traté de registrar los cambios en sus prácticas de sociabilidad tanto como en sus ideologías de la vida cotidiana.

Cuando las invitaciones provienen del ámbito académico es frecuente que deba enfrentarme a una pregunta que se formula de maneras diferentes aunque se reconocen en un núcleo figurativo parecido. A veces la pregunta está motivada por la curiosidad: cómo haría yo para tratar en mis investigaciones a las personas que no se reconocen como “gays”, sino como “maricas”, “putos”, “queers” o “cuirs”; otras veces la pregunta tiene el aspecto de una demanda: por qué estudio “solamente” a los gays y no a las personas que se reconocen de otra forma; otras veces la pregunta se eleva como una crítica directa a mi trabajo: no se entiende como yo, que soy interaccionista, etiqueto a las personas como “gays” cuando una labor sociológica de ese estilo debería esperar la emergencia de categorías nativas. “¿Y cuáles son las categorías nativas que vos manejas?” “Cada vez hay más jóvenes que se autoperciben como ‘maricas’”, escuché, por ejemplo, varias veces.

Siempre me siento agradecido por la lectura de mis escritos pero la reiteración de la pregunta por la ausencia categorial me llevó a pensar que lo menos importante en esas situaciones de intercambio era, justamente, lo que pude haber escrito. Empecé a comprender que se estaba escenificando una querrela categorial que encontraba su fundamento en un hecho que viene mereciendo varios titulares pero, lamentablemente, pocas contrastaciones: el ya célebre “asimilacionismo gay”.

En cada una de las oportunidades en que afloraba la pregunta yo podría haber contestado con una actitud defensiva de mis escritos pero, por lo general, no lo hacía ni lo hago. No me interesa. Al contrario,



preguntaba y volvía a preguntar a mis interlocutores por las características de los ausentes (“maricas”, “putos”, “queers”, “cuirs”) para tratar de comprender más. Asomaba entonces la idea de “homonormatividad” como una gran divisoria de aguas. En efecto, los varones gays eran re-creados como sujetos útiles (utilidad indisociada de la idea de complicidad) a la reproducción de las desigualdades sexo-genéricas realmente existentes. Toda una psicología social sumaria aparecía sin filtros: el gay blanco, urbano, masculinizado y burgués era presentado como el saldo oprobioso de las luchas políticas que, en definitiva, no habrían hecho más que ensombrecer y/o taponar otras subjetividades que formaban parte del abanico de la “diversidad sexual” o, según escuchaba, de la “disidencia sexual”; entendida la última noción como una crítica de la primera, asociada al neoliberalismo y al *pinkwashing*. En contraposición, “maricas”, “putos”, “queers”, “cuirs” aparecían (también sumariamente) como la encarnación de la resistencia, la huida sin retorno de cualquier ideal de varón cis y, sobre todo, como el blanco de la opresión machista perpetrada por el varón; “varón” considerado como una mega-categoría que aunaba a heterosexuales y gays.

Me resultaba difícil no sentir el impacto de las interpelaciones, sobre todo en un contexto político como el actual, rubricado por la irrupción de las nuevas derechas, que tienen la vocación hasta de erosionar la legitimidad hipócrita de las políticas *pinkwashing* llevadas adelante con una lógica neoliberal. En esos encuentros, sin ánimo de desconocer los planteos que acarrearán las preguntas y las posiciones asumidas, incitaba a la audiencia a que pensáramos si era correcto y también políticamente estratégico suponer la asimilación de los varones gays a la corriente neoliberal cuando llegan noticias de agresiones y de proyectos restaurativos, cuando las neoderechas exhortan a abandonar cualquier clase de corrección política como si intentaran fundar un período *post-pinkwashing* de “lengua dura” para poner fin a las ficciones construccionistas de la ideología de género, cuando entre uno de los blancos a atacar por la lengua dura figuraban también los derechos de los varones gays que ellos habían colocado del lado de la asimilación. Exhortaba, en fin, a pensar de qué asimilación estábamos hablando y proponía tener en cuenta la diferencia entre “asimilación” e “integración conflictiva”; éste último, un concepto que por su carácter inacabado tal vez tenga alguna utilidad para aplicar a los segmentos gays (y lesbianos) metropolitanos. Y, por último, también exhortaba a reflexionar si cada vez que un segmento social discriminado ve en algún grado mejorada su condición la única moneda explicativa que tengamos sea exponer sus “claudicaciones” políticas en vez de sus luchas; algo que para mí también significaba que la integración conflictiva se parece y mucho a un objeto caliente que la mano de ningún sociólogo quiere apretar y que es lanzado a otro que tampoco se lo banca, y que a su vez éste se lo tira a otro que hace lo mismo... y así estamos: sin hacernos cargo de un fenómeno que tenemos ante nuestras narices, atornillados al sillón del confort teórico.

Pero en esos encuentros, al mismo tiempo, el problema de la homonormatividad presentaba otra arista que se refería a la normatividad a secas, es decir, a su signo imperativo. Aún recuerdo algunas intervenciones en esos encuentros que se ponían tan animados: “nosotrxs somos el grado cero de la identidad”, “como nosotrxs hablamos del devenir la identidad deja de tener sentido”.



Esas intervenciones me llevaron al diccionario Goffman que tengo en la cabeza. Hace muchos años, Erving Goffman escribió sobre la “identidad social virtual” y la “identidad social real” ([1963] 1989). La identidad social virtual era la identidad imputada y presumida por el pensamiento mayoritario, con una alta capacidad de interpelación sobre las personas: todos somos virtualmente tal o cual cosa, todos tenemos virtualmente tales o cuales características, todos deberíamos aspirar a metas más o menos parecidas. En otras palabras, se trata de una identidad modelizante cuya fuerza, sin embargo, depende de la falla: en los hechos, ningún sujeto social puede parecerse tanto al tipo de persona que dicha identidad pregona, razón por la cual –justamente– su fuerza no perece, su llama no se extingue ya que el sujeto se siente perforado por sus mandatos morales y siempre es tomada como un telón de fondo para juzgarse, ser juzgado y juzgar a los demás. De allí que Goffman haya ofrecido el par conceptual contrario que es la identidad social real que expresa, más allá de lo que la identidad social virtual impute y presuma de las personas, lo que ellas “realmente” son, el grado de cumplimiento de los mandatos que pudieron realizar, la cantidad de atributos socialmente valorados que consiguieron acumular, es decir, esta identidad expresaría la distancia entre la norma ideal y las biografías concretas de las personas de carne y hueso.

Si bien Goffman no ha llevado hasta sus últimas consecuencias la dinámica interactiva entre las dos identidades, no es fácil pensar que alguna clase de identidad social virtual para varias clases de sujetos en un amplio espectro de situaciones deje de funcionar. Una persona devenida gay pudo lograr vencer la presunción de heterosexualidad que pesaba sobre ella, pero una vez que ello suceda es muy probable que una nueva identidad social virtual gay comience a funcionar como telón de fondo normativo para juzgarse, ser juzgado y juzgar los demás; y todo con la misma lógica que suponía la dinámica identitaria precedente, lo cual demostraría que los sujetos están permanentemente tensionados, por un lado, se enfrentan procesos de distanciamiento de los roles asignados aunque, paradójicamente (dependiendo de la situación) la identidad virtual puede servirle de plataforma enunciativa para posicionarse respecto –por ejemplo– a los mandatos de la identidad social virtual anterior.

En aquellos encuentros ponía como ejemplo las carreras identitarias de los gays en ese doble sentido: es cierto que existe un ideal de gay que podría criticarse pero, en paralelo, también tendríamos que observar si ese ideal no le ha sido útil a esas mismas personas para repositionarse en tanto que gays ante quienes no quieren a los gays. Cuando terminaba el ejemplo, preguntaba si esa operatoria que alterna el reconocimiento con la confrontación social no era también aplicable para comprender parte de las subjetividades de “maricas”, “putos”, “queers” y “cuirs”. ¿No existiría una identidad virtual marica con el mismo doble filo que cualquier otra, es decir, funcionando como imperativo y a la vez como vector de reconocimiento? A veces las respuestas se inclinaban por el sí, con las atendibles salvedades propias de cada caso.

Yo me conformaba con poco, me contentaba sólo con hacer ver la lógica sociológica porque, como expresé al principio de este escrito, puede oficiar como un buen antídoto contra la exotización. De un lado y de otro hay normas e ideales de ser y pueden ser tanto (gran) parte del problema como también algo de la solución. Todo depende de dónde esté situada la gente, social y biográficamente.



3. Cierre. La Sociología y la Otredad

Había partido de una inquietud: cómo estar atentos para evitar que, en su afán de producir conocimiento crítico, la Sociología no se confunda con una maquinaria productora de moralidad. Una inquietud difícil de afrontar ya que daba por descontado el compromiso de quienes investigan con aquello que se investiga. Traté de dar elementos (ninguno rimbombante, todos sacados de mi biografía académica y de mi trabajo cotidiano en la universidad) para no confundir la ampliación de los horizontes éticos con la producción moralidad, visto que lo segundo puede conducir a la otrización de lxs actores sociales, que terminan siendo diseñados en el papel como *outsiders*, asumiendo que la creación de cualquier categoría de *outsider* no es posible sin la creación paralela de una nueva normatividad en la que supuestamente no encajarían.. Como caso testigo (el fenómeno es más amplio), tomé la construcción de los gays y del mundo gay que subyace en ciertos abordajes sociológicos con predicamento en la actualidad.

Ojalá mis reflexiones encuentren una audiencia y nos pongamos a pensar estos temas. Atravesamos un momento social y político preocupante en el cual nuevos profetismos de derecha desesperan por crear nuevos *outsiders*, y no sólo eso: también sueñan con volver a poner en su lugar a quienes, relativamente, habíamos zafado de esa condición.

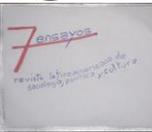
Bibliografía

- Becker, H. (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo.
- Crenshaw, K. W. (1991). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En R. Platero (ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 88-122). Edicions Bellaterra.
- Franca, I. L. (2012). *Consumindo lugares. Consumindo nos lugares. Homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de Sao Paulo*. Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Gahn, D. (2019): *Espacios e identidades ON-LIFE. Un estudio sociológico sobre sociabilidad en redes y encuentros urbanos de mujeres en Hawai'i*. (Tesis de licenciatura en Sociología). Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral.
- Goffman, E. (1989). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Meccia, E. (2021). *Los últimos homosexuales*. Ediciones UNL – EUDEBA.
- Merton, R. K. (2002). Funciones manifiestas y latentes. En *Teoría y estructura sociales* (pp. 136-160). Fondo de Cultura Económica.
- Milanesio, N. (2014). *Cuando los trabajadores salieron de compras. Nuevos consumidores, publicidad y cambio cultural durante el primer peronismo*. Siglo XXI.
- Miller, D. (1995). The consumption as vanguard of history: a polemic by way of introduction. En D. Miller (org.): *Acknowledging consumption: a review of new studies* (pp. 1-53). Routledge.



Pecheny, M; Lucaccini, M; y Zaidan, L. (2019). Sexual activism and 'actually existing eroticism': The politics of victimization and 'lynching' in Argentina. *International Sociology*, (34) 4, 455-470. [doi:10.1177/0268580919854297](https://doi.org/10.1177/0268580919854297)

Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. S. Vance (comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Revolución.



2:

lo

relevante

en

disputa

MI PRIMERA PELEA Y MI PRIMERA DERROTA. SOBRE GRACIELA URIBURU

María Belén Riveiro

53



MI PRIMERA PELEA Y MI PRIMERA DERROTA. SOBRE GRACIELA URIBURU

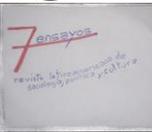
María Belén Riveiro ¹

La trayectoria de Graciela Uriburu en la Medicina y el sector de la Salud es reconocida a nivel internacional. Trabajó en la Organización Panamericana de la Salud, en la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, en la Organización Mundial de la Salud, entre otros organismos, en temáticas de desarrollo infantil y salud sexual y reproductiva. Su práctica médica se vio acompañada de producción intelectual y labor docente. En 2012 participó de la creación de la carrera de Medicina de la Universidad de La Matanza que irrumpió con un perfil bien particular enfocado en el trabajo territorial y la dimensión social de la práctica médica. Entre esta heterogeneidad de instituciones, cuyas lógicas convergen, y de escenarios nacionales (con sus particularidades sociales, culturales, políticas, demográficas, históricas entre otras), aparece una clara constante: la apuesta comprometida por la medicina social. Y allí radican algunos de los intereses específicos de esta revista sociológica en la trayectoria en la Medicina y la Salud de Uriburu: su sensibilidad ante los aspectos sociales que hacen a su práctica y que dan forma a su producción, ideas de una privilegiada productora de visiones de mundo que se ponen en juego desde en los diseños institucionales de sistemas sanitarios hasta los vínculos interpersonales entre médicos y pacientes pasando por los modos en que se transmite y construye el conocimiento en torno a esta profesión.

A lo largo de la entrevista, el lector no solo puede conocer la rica carrera profesional de Uriburu sino también las distintas instancias, eventos y personas que dieron forma a su apuesta por “las políticas de atención primaria en salud, (...) la salud gratuita para todo el mundo, la distribución del ingreso, de los alimentos, el tratamiento de todo el mundo por igual”. Uriburu narra a lo largo del diálogo cómo conformó su mirada y su singular enfoque en torno a su profesión. El primer momento que la marcó es su participación en las protestas denominadas “La laica o la libre” en sus años de estudiante secundaria. “La laica o la libre” fue un conflicto de fines de los años cincuenta que enfrentó la propuesta gubernamental de autorizar a universidades privadas a emitir títulos habilitantes, lo que resquebrajaba la concepción de la universidad pública, también producto de históricas luchas. Nos llamó la atención cómo se refirió Uriburu a esta experiencia (y a varias más que reconstruyó en la charla): “Esta fue mi primera pelea y también mi primera derrota”.

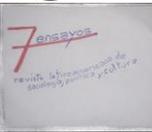
Nuestras derrotas (Nos défaites) es un documental dirigido por el francés Jean-Gabriel Périot que, en colaboración con un conjunto de estudiantes secundarios, formula la pregunta sobre qué hacer con el derrumbe de los proyectos de izquierda (el colegio a donde asisten los estudiantes está emplazado en Ivry-sur-Seine, bastión del Partido Comunista Francés), en particular de aquellos condensados en el Mayo Francés de 1968, cuyo cincuentenario se celebraba mientras filmaban la película. El documental sigue a

¹ Universidad de Buenos Aires



un grupo de estudiantes que recrean escenas de huelgas, marchas y discursos de la época tras lo cual aparecen ante la cámara –ahora con la imagen en blanco y negro pasa a color– para reflexionar sobre lo que significa para ellos aquello que recrearon, esas consignas, esas categorías, como las de sindicato, clase, compromiso político, lucha obrera, violencia. El resultado parece predestinado, como si se hubiera elegido el título antes de filmar la película, porque los chicxs no solo conciben como completamente ajenas las escenas que reproducen sino –y lo que pareciera más desolador– no les interpelan en lo más mínimo. En este punto ya entrado el documental la derrota de las historias de lucha como las del Mayo Francés parecen completas. No obstante, cuando parecía que la película estaba por finalizar, se repite la secuencia presentada al inicio. Los estudiantes vuelven a recrear una escena más y después conversan sobre sus pareceres. Solo que esta vez no se trata de un hito de la lucha francesa sino de un evento sucedido ese mismo año en el que un grupo de estudiantes secundarios fueron reprimidos al protestar porque sus compañeros habían sido llevados presos tras pintar grafitis en la fachada de la escuela. Y cuando conversan sobre el tema, el clima se modifica. No recuperan las consignas de las escenas anteriores pero la indiferencia desaparece y así esa “derrota nuestra” se convierte en un “a pesar de la derrota” que conduce a habilitarse a pensar en causas justas por las que luchar ante la incertidumbre que sienten que reina (y el escenario dominante no le es favorable como parece recrear el fondo desolado y la baja temperatura que impera mientras filman en exteriores estas tomas). Como reflexiona una de las estudiantes: “la política no es lo mío pero aprendí que puede ser útil. Útil cuando se trata de la verdad. No se trata de estar en contra sino de dejar a la gente hablar. Porque la política también puede presionar, puede dañar... dañar a la gente. No sé cómo explicarlo. De todos modos, aprendí que puede ser útil (...) Debemos amarnos unos a otros, debemos amar a la vida y luchar por lo mejor”.

La conversación con Graciela Uriburu abre un resquicio luminoso para repensar cómo retomar experiencias rebeldes pasadas, esas peleas a las que le siguieron derrotas que narra y que no lograron desintegrar sus convicciones, sino que motivaron nuevas transformaciones, así como la búsqueda por construir las condiciones para hacerlas posibles.



EL COMPONENTE SOCIAL DE LA MEDICINA: UNA CONVERSACIÓN CON GRACIELA URIBURU

Entrevista realizada por Lucas
Rubinich, Nicolás Viotti, Violeta
Carrera Pereyra, Luisina Burone y
María Belén Riveiro

56



EL COMPONENTE SOCIAL DE LA MEDICINA: UNA CONVERSACIÓN CON GRACIELA URIBURU

Entrevista realizada por Lucas Rubinich¹, Nicolás Viotti², Violeta Carrera Pereyra³, Luisina Burone⁴ y
María Belén Riveiro⁵

Transcripción de Luisina Burone y Violeta Carrera Pereyra

7 Ensayos: Les presentamos a Graciela Uriburu, una médica con un gran historial dentro de la medicina, que tiene una preocupación por la atención primaria de la salud que supone entender la diversidad de sujetos con los que uno se encuentra en la práctica profesional. Para nosotros, como gente que proviene de la Sociología, esto es un tema que nos llama muchísimo la atención, sobre todo en un presente marcado por una medicina más preocupada por el aspecto comercial, por el peso de los laboratorios, determinando muchas de las prácticas cotidianas de la medicina. Querríamos recorrer tu historia de médica de la Maternidad Sardá, recorrer tu historia como consultora a nivel internacional pero trabajando en el terreno, estando allí tras el terremoto de Haití, en Bolivia, y en Costa Rica y también tu experiencia en la Universidad de La Matanza tan valiosa, aunque podríamos decir efímera, pero de todas maneras no por voluntad de los participantes más importantes, sino por esas cuestiones que tienen que ver con las determinaciones del mundo corporativo y del mundo científico, del mundo universitario. Vamos a comenzar la pregunta con algo que nos interesa muchísimo a nosotros que es tu periodo de formación. ¿Por qué esa mochila de sensibilidad por lo social? ¿Ese capital de sensibilidad hacia lo social tiene que ver con los inicios de tu período de formación?

Graciela Uriburu: Bueno, se hace difícil contestar todo eso, pero vamos a intentarlo. Sí, tiene que ver con los inicios y con algunas cosas que me marcaron. En realidad, yo hice mi secundaria en la Escuela Normal de Paraná. Cuando estaba terminando todavía el cuarto año de la Escuela, se dio en el país un evento que a mí me marcaría para toda la vida y que también creo que ha marcado al país, el famoso artículo 28 del año 1958. En época de la “Revolución Fusiladora” se intentó crear universidades privadas. En ese momento no había universidades privadas en el país y entonces se dio una lucha que se llamó “la laica y la libre” porque las universidades y también las escuelas secundarias que se querían imponer en el país eran universidades privadas religiosas. Fue una gran movilización nacional y en Paraná había congresos a donde llegaba gente, estudiantes secundarios de distintas provincias y sobre todo de Buenos Aires. Nosotros en ese momento, yo junto con un grupo de compañeros y compañeras que estábamos con la laica, tomamos la escuela. Fue un período de la historia nacional que tuve el privilegio de vivir de muy

¹ Universidad de Buenos Aires.

² Universidad Nacional de San Martín.

³ Universidad de Buenos Aires.

⁴ Universidad de Buenos Aires.

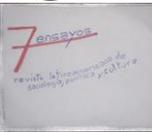
⁵ Universidad de Buenos Aires.



joven y eso me marcó y después marcó mi militancia universitaria. Esta fue mi primera pelea y también mi primera derrota porque nos ganaron en aquella oportunidad y por eso es que el país hoy está lleno de universidades privadas. En aquel momento para nosotros, y yo digo nosotros pero era la mayor cantidad de población nacional, no necesariamente universitarios, la gente, los argentinos, no entendíamos cómo podía haber universidades privadas en la nación. Era algo impensado y bueno, nos ganaron esa pelea y hoy esto es un semillero de universidades privadas de cultos religiosos o no necesariamente. Universidades que son emprendimientos comerciales incluso, producto de aquella gran derrota, de aquella primera mía a nivel de vida.

A continuación, entré a la universidad en los años 60 y fue la Revolución Cubana en 1959. Otro gran evento que también tuvo un gran impacto a nivel de toda la gente de América Latina y que nos impactó muy fuertemente, porque el triunfo de la Revolución Cubana y todo lo que eso implicó, la alfabetización masiva, las políticas de atención primaria en salud, la creación del médico de familia, la salud gratuita para todo el mundo, la distribución del ingreso, de los alimentos, el tratamiento de todo el mundo por igual. Eso nos impactó muy fuertemente y marcó mi vida universitaria prácticamente, fueron eventos muy fuertes que marcaban las conductas para un lado y para el otro, porque teníamos enemigos muy fuertes también. Eso convergió en el Cordobazo, además yo estudié en Córdoba, hice la carrera de Medicina en Córdoba y naturalmente en la universidad pública y los enemigos ya estaban, se había creado la Universidad Católica que prácticamente eran los rivales nuestros. Pero yo estaba en la Federación Universitaria de Córdoba que actuaba muy al lado del movimiento obrero, era una unidad de lucha del movimiento obrero junto a la Federación Universitaria de Córdoba.

Y creo que la tercera cosa que a mí me marcó muy fuertemente fue la residencia pediátrica, porque también tuve un privilegio cuando entré, cuando vine acá a Buenos Aires al Hospital de Niños Ricardo Gutiérrez a hacer la residencia. Tuve dos maestros fundamentales para la historia de la pediatría nacional, que fueron el doctor Gianantonio y el doctor Escardó. Fueron dos marcas muy fuertes y si bien en aquella época no les llamaban modelo médico hegemónico, aprendimos que los pacientes debían ser tratados con muchísimo respeto y de manera simétrica. Escardó decía que si teníamos una camilla y una silla quien se debía sentar en la silla era la madre del niño y el médico se tenía que quedar de pie, algo que era absolutamente revolucionario en ese momento porque los médicos se sentaban y los pacientes, que sobre todo venían de las villas de los alrededores de Buenos Aires, no tenían derechos. Empezamos a ver a la salud como un derecho y como cosa fundamental y no como un mero producto comercial, no como una cosa, que para aquella época era extremadamente natural. Un hecho que también marcó todas las vidas de la generación de pediatras fue que en el Hospital de Niños Ricardo Gutiérrez y en todos los hospitales de niños del país, los chicos estaban solos, las madres no podían, excepto a la hora de visita, quedarse con sus niños. Escardó elaboró y conceptualizó el tema, lo que entendió es que los chicos hacían unos síndromes de abandono materno y a eso se le llamó “abandonismo” u “hospitalismo” y levantando esa bandera hizo entrar a las madres en forma permanente al hospital al lado de sus chicos con una enorme resistencia por parte de los demás médicos y médicas y de la enfermería también, las enfermeras



se negaban diciendo que las madres les iban a dar más trabajo pero fue exactamente lo contrario, en realidad, la entrada de las madres a las salas de hospital junto a sus chicos lo que hacía era ayudar a las enfermeras en su trabajo cotidiano. Fue un momento muy importante en la salud física y mental de los niños muy chiquitos, los lactantes. Por otro lado, nosotros que éramos los residentes nos quedábamos a la tarde en el hospital, los médicos de planta iban solamente por las mañanas y después se iban a atender sus consultorios. Y nosotros los residentes estábamos todo el día ahí, es decir que, por las tardes, cuando los médicos de planta se iban, hacíamos entrar a todas las madres a las salas. Al día siguiente, cuando llegaban los jefes de salas, se encontraban con que las madres tenían cada cual una silla al lado de su chico y después una reposera, eso se iba haciendo de a poquito como para que durmieran ahí y más adelante había lugares donde ellas podían dormir. En la mayor parte de los hospitales públicos y gratuitos de la Argentina que siguen siendo gratuitos y digo de la Argentina y no de América Latina porque hay muchos lugares de América Latina en que los hospitales públicos no son gratuitos, hasta ahora en Chile no lo eran, probablemente ahora puedan llegar a serlo con todo este nuevo proceso que se está dando en Chile. Las madres ahora se internan siempre con sus hijos y eso es un producto de aquella lucha impulsada por los doctores Gianantonio y sobre todo Escardó quien además estableció una residencia de psicología dentro del hospital, creada a fines de los años 60, entonces en ese momento hubo no solo residencia de Pediatría sino también residencia de Psicología donde los psicólogos ya recibidos rotaban por el hospital como residentes, esto también fue una gran novedad que se mantuvo durante un tiempo pero desconozco si aún se mantiene.

Esto marcó lo que fue mi experiencia docente a partir de ese momento. Todo lo que hice como docente lo hice centrado en la lucha contra el modelo médico hegemónico. Propuse que uno de los elementos del modelo debería ser la simetría, simetría médico-paciente y la lucha contra el mercantilismo, por supuesto, la lucha contra el modo asocial, ahistórico, biologicista y aparatista de entender la salud. Prácticamente los médicos y las médicas no tocan a sus pacientes, no hay exámenes clínicos, sino que está todo basado en los aparatos de las radiografías, de los análisis, es decir, de lo tecnocrático.

Bueno, esas son algunas de las cosas que me marcaron en general para toda la vida, luego seguimos avanzando sobre eso cada vez más en la Maternidad Sardá, y en el año 1970 y yo como médica de planta, hacíamos que los padres entraran al parto y cuando el chico nacía lo poníamos en la panza de la madre, para que tomara la teta inmediatamente y esto sucedía cuando apenas se estaban publicando artículos en las revistas científicas sobre las bondades y la composición de la leche materna ya que apenas se estaban sabiendo estas cosas. Después se supo mucho más en revistas muy especializadas. Los obstetras de la maternidad nos miraban muy mal a los pediatras que veníamos con esa fuerza de más, porque éramos muy jóvenes y veníamos con esa fuerza de imponer cambios y los imponíamos por presencia, porque estábamos todo el día y no nos íbamos.

Bueno, todo lo que yo hice después se basó fundamentalmente en este punto que fue en docencia, que fue en trabajo de campo, pero cuando yo estaba en el campo trataba de imponerme a mí misma y trataba de que los demás entendieran que había que basarse en el respeto al paciente y en el respeto del otro ya



que la relación médico paciente debe de ser una relación simétrica y que la hegemonía no es del médico, sino que es del paciente o la paciente, en general la madre en este caso, porque nosotros hemos trabajado generalmente con las madres.

Cuando trabajé en Bolivia como consultora de Materno Infantil, de salud de la madre y del niño, me encontré con que los hospitales estaban vacíos, sobre todo los de mujeres estaban vacíos ya que las mujeres no iban al hospital porque tenían muchísimo miedo, tenían miedo de una cosa que implicaba mucha violencia cultural, porque esas mujeres tenían que parir, en primer lugar, en contra de como ellas habían visto parir a sus madres, a sus tías u a otros miembros de la comunidad. Y traían adentro un modelo cultural, el parto en esas comunidades andinas es un evento comunitario, un evento en donde la comunidad participa, pero en los hospitales las hacían desvestirse y ellas habitualmente paren vestidas, habitualmente en sus casas, donde les dan matecitos, tecitos de coca, de canela o del yuyo que tengan y el parto se hace en cuclillas. Bueno, las obligaban a desvestirse, una violencia, las obligaban a estar acostadas, segunda violencia, es una violencia para una mujer de cualquier etnia, de cualquier proveniencia cultural, es una violencia estar acostada porque es una posición que es muy cómoda para quien recibe el chico, pero no para quien está pujando para que el niño salga. Les hacían cosas que ojalá no se hagan más, como por ejemplo, rasurarlas sin razón, porque si el parto iba a ser normal, si iba a ser un parto natural, no había por qué rasurarlas, no había por qué hacerles un enema, se les daba enema y se les sigue dando, esto es un protocolo que se sigue utilizando en muchísimos lugares, yo he peleado contra eso de una manera infinita porque son protocolos que están naturalizados en nuestra sociedad y forman parte del modelo biologicista, del modelo occidental, y entonces las mujeres no iban a los hospitales, simplemente no iban porque además había una violencia verbal del tipo blanco que agrede al que siente que es inferior, podían ser mujeres que son analfabetas, podían ser mujeres que vienen de comunidades muy alejadas y que tienen pautas culturales diferentes pero no solamente esa violencia, sino también la violencia física que implicaba la violencia cultural al utilizar otras pautas y no las pautas del modelo que ellas tenían en sus comunidades.

7E: Con respecto a la experiencia como consultora de organismos internacionales, la cuestión de la presencia del modelo biologicista, por llamarlo de alguna manera, ¿sigue estando también en los consultores internacionales?

GU: No, tratamos de que no, precisamente. Yo era una consultora internacional y mi función era pelear contra eso, esa fue mi función como consultora internacional de salud de la madre y del niño, función no solamente a nivel de terreno, directamente yo me pasaba la mitad del tiempo en el terreno arriba de una camioneta y yéndome al Altiplano, estando en contacto directo con las comunidades pero también tenía una carga horaria de docencia y era con los médicos de atención primaria del lugar con quienes más trabajamos así como también con estudiantes de salud, estudiantes de otras carreras como Antropología, Sociología, tuve alguna vez algún grupo de sociólogos que también estaban trabajando en terreno y que ayudaban en las campañas de vacunación.



Pero también lo que nosotros teníamos y desarrollamos allí fueron los Centros de Educación Inicial del Altiplano, de las comunidades alejadas atendidos por “promotores”, quienes estaban a cargo de un grupo de niños de atención de nivel inicial antes de entrar a la escuela. También ahí se les daba de comer a los chicos. Hacíamos docencia con maestros y maestras rurales, de manera que estábamos siempre trabajando el modelo médico hegemónico biologicista, pero luchando contra ese modelo médico hegemónico.

7E: ¿Podías producir algún cambio con respecto a la asistencia a los hospitales? Con respecto a si hubo posibilidad de pensar, por lo menos en tu experiencia inmediata, que los médicos locales respetasen el parto en cuclillas, que respetasen la vestimenta de las mujeres.

GU: Y bueno, fue todo un proceso, en realidad cuando yo llegué a Bolivia por primera vez, acababa de caer la dictadura de García Meza y era la recuperación de la democracia, esto es muy importante saberlo porque ese era el entorno, y además había un gran entusiasmo a nivel de la gente joven, de los viejos también, pero en este caso eran los jóvenes quienes se estaban formando. El Ministro de Salud creó un grupo de trabajadores de la salud, de médicos ya recibidos especializados en atención primaria, con ellos yo trabajé muchísimo, también se creó una entidad en ese momento llamada los “comités populares de salud”. Entonces cada comunidad tenía, cuando se podía por supuesto ya que es un país muy grande, muy extendido y de muy difícil movilidad entre una comunidad y la otra, estos comités populares de salud que cogestionaban la salud con los médicos de atención primaria, y ellos eran los que a su vez reproducían la lucha contra el modelo médico hegemónico. Había una gran preocupación por la mortalidad materna, el peor país de América Latina era Haití en términos de mortalidad materna y el segundo era Bolivia y no había forma de cambiar esto, pusieron el parto gratuito porque les repito, los hospitales en Bolivia eran pagos, los hospitales públicos había que pagarlos, solo con Evo Morales se resolvió este problema, se levantó esto. Nosotros lo que queríamos era que hubiera una materia llamada “interculturalidad”, decíamos en aquella época, que cruzara todas las materias del grado de medicina, de psicología, enfermería, obstetricia y demás, que la cruzara para hablar de lo que era la convivencia de los modelos ya que en realidad lo que pasaba era que los estudiantes llegaban con un modelo en su cabeza y había que deconstruirlo, los profesores respetaban mucho más el modelo biologicista que el modelo de ellos, entonces entraban a la universidad los chicos y las chicas que venían de sus comunidades con un modelo y salían de la universidad despreciando ese modelo, esto era muy terrible.

Hubo mucha gente del país que nos apoyó naturalmente. No era solamente yo, porque además tuve la suerte de tener un grupo de gente a nivel internacional que estaba de acuerdo conmigo, trabajamos todos juntos –y teníamos tal vez la credibilidad que da el hecho de ser internacional– y eso fue fundamental. Pero recién con el triunfo de Evo Morales, la que fue su primera Ministra de Salud, Nila Heredia, creó en 2006 una diplomatura en salud e interculturalidad, diplomatura que aún existe, que está en pie.



7E: Los cambios así son muy complicados. Yo siempre recuerdo que había entrevistado a un embajador de Venezuela a principios del chavismo, y el tipo había sido Ministro de Salud y en una conversación informal me decía “claro, queremos cambiar la salud, ahora por decreto no lo podemos hacer porque todos los médicos quieren tener el consultorio y quieren tener medicina comercial entonces cómo le digo yo a un estudiante de medicina que tiene esas aspiraciones que vaya a trabajar al barrio”. Nosotros gracias a los médicos cubanos, me dijo el tipo, pudimos hacer atención primaria de la salud y después pensar en un proceso que puede salir bien o mal, pero en un proceso que quizás dure 10 años de formación de profesionales que tengan esa sensibilidad, son las expectativas previas acerca de lo que es la medicina tan extendida, eran como un obstáculo muy fuerte para esa persona y al respecto te quería preguntar sobre tu experiencia en Cuba también como médica.

GU: Bueno sí, a Cuba fui como directora de un Programa de Naciones Unidas del Programa Mundial de Alimentos, yo trabajé también con los Comités de Defensa de la Revolución y con los médicos de familia, que es el programa que hay en Cuba donde hay un médico por cada cuadra más o menos, trabajé con ellos, pero en realidad yo lo que estaba haciendo era consiguiendo leche porque el período que yo viví allí era un período de mucha necesidad y muchos problemas. Ahora también, el modelo médico cubano no es un modelo médico mercantilista de ninguna manera porque la salud es gratuita, pública, universal para todos, sin embargo, lo que nosotros veíamos, es que lo que tiene el modelo médico hegemónico también es que es muy machista, extremadamente machista. Aún a las médicas les dicen médico, eso es que está tan naturalizado, en Bolivia también, nosotras nos llamamos médicas como producto de una gran lucha que dieron las primeras médicas argentinas a las que también les llamaban médicos, las primeras médicas de los primeros 20 años del siglo XX. Sin embargo, a las médicas en Cuba les llamaban médicos. Y hay una cosa muy machista y jerárquica del médico, el médico es un tipo que sabe más que todos ahí, aunque sea el médico de familia. Sin embargo, efectivamente las brigadas médicas internacionalistas salen y no cobran nada y por eso es que en algunos países, Venezuela es uno de ellos, lo primero que hicieron fue mandar para sus casas a los médicos cubanos.

Yo no estuve en Venezuela, pero en Venezuela lo que sucede es que los Colegios de Médicos, algo que pasó en La Matanza también, ven una competencia muy fuerte en el médico que no cobra. Los cubanos hicieron una operación, una campaña llamada “Operación Milagro”, es una operación de Oftalmología en realidad, donde venían a hacer fundamentalmente operaciones de cataratas. Venían a Bolivia, a Venezuela e iban a otros países. Se llamaba Operación Milagro porque los pacientes decían “pero es un milagro, yo ayer no veía y hoy veo” que es algo que sucede con la operación de cataratas, uno de repente al día siguiente ve luz. Los médicos cubanos no cobran, para ellos la salud es un derecho y no pueden cobrar. En Venezuela, el Colegio de Médicos se opuso terminantemente a la presencia de los médicos cubanos en el territorio. Lo que pasa es que es una competencia enorme, porque los otros son los médicos locales que cobran, vienen los médicos cubanos y les quitan pacientes y para los locales que se operan realmente es maravilloso porque de otra manera no se podrían operar, no podrían ir a pagar lo que tienen que pagar.



7E: Quisiéramos retomar un poco la experiencia de la Universidad de la Matanza. Sobre todo cómo fue armar y llevar a la práctica ese proyecto que está basado en todas estas ideas que comentaba de sus maestros, pero en un momento completamente diferente ¿Cómo fue su relación, ahora como maestra, con los estudiantes que están formados, asumimos, en otras tradiciones?

GU: La carrera de Medicina en la Universidad de La Matanza es una experiencia que comienza en 2012. En La Matanza ya existían las carreras de Enfermería, de Kinesiología y de Nutrición, pero no existía medicina. Cuando lo nombran a Mario Rovere director del Departamento de Salud de la universidad, él decide que va a crear la carrera de medicina, y la diseña en función de las nuevas ideas que existían y que estaban basadas fundamentalmente en la Universidad McMaster de Canadá. Este modelo está destinado a formar médicos con conciencia social, que vean la salud como un derecho y no como un producto mercantil.

El diseño de la carrera estuvo a cargo de un grupo de gente liderado por el Dr. Rovere, actualmente director de la Escuela de Gobierno en Salud de la provincia de Buenos Aires; porque claro, de la Matanza nos echaron a todos. Pero les estoy contando el final, vuelvo al principio. Mario con un grupo de gente diseñó la carrera y luego la sometió a la CONEAU, que aprobó el proyecto y, entonces, se largó la carrera. Contemplaba a muchos más profesores en relación con los alumnos que hay en las carreras tradicionales, porque había escenarios de los más diversos; por ejemplo, el campo. Los estudiantes salían al terreno desde el primer año y había semanas donde solo se trabajaba en terreno, que podía ser un hospital, un centro de salud o la calle simplemente. Cuando yo me formé en la carrera empecé a tocar un paciente y salir al terreno en cuarto año. También había tutorías con grupos muy pequeños. Tutorías y campo fueron los dos elementos que más se atacaron cuando vino el gran ataque contra la carrera.

La carrera estaba estructurada de una manera bastante diferente con mucho componente social dentro de la currícula. Empezamos en 2012 con una cohorte de alrededor de 50 estudiantes y con materias de primer año, saliendo al terreno y trabajando todo el tiempo deconstruyéndonos, porque había que deconstruir la cabeza de los profesores y de los chicos. Había que deconstruir todo lo que se traía para crear un modelo nuevo, para construir un modelo distinto en relación con la comunidad y con los propios estudiantes. Un modelo que tenía que ser democrático desde la base, desde la educación, desde la relación profesor-estudiante, que muchas veces no es distinta a la relación médico-paciente. Buscábamos deconstruir un modelo asimétrico y biologicista. Los estudiantes, que venían del conurbano y que eran, en su mayoría, primera generación de universitarios en su familia, venían a ser médicos para tener prestigio y ser ricos. La lucha fue la deconstrucción de ese modelo para construir otro en donde el derecho a la salud fuera el pilar fundamental de nuestra carrera y de nuestras vidas.

También peleamos, con los profesores, con los estudiantes, cuando el proyecto empezó a ser atacado por el Rector de la Universidad. El proyecto duró tres años. A Mario, que era el Decano, lo degradaron a Vice decano, lo metieron en un cuartito, e hicieron cambios institucionales. Entonces, los profesores creamos un sindicato llamado SIDUNLaM (Sindicato de Docentes Universitarios de La Matanza). Fue, también, una



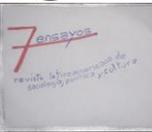
de mis últimas derrotas, porque nos fuimos, nos echaron en ese diciembre que asume Macri en el 2015; ahí se terminó.

Cuando yo estaba en la escuela normal, en 1958, estaban prohibidos los centros de estudiantes en la escuela secundaria. Había clubes colegiales en donde uno podía publicar revistas con poemas y juntarse para cantar, pero no podía hacer ningún tipo de campaña política. En aquella época peleábamos por el Centro de Estudiantes, peleas muy apasionantes, por la educación pública gratuita y contra el artículo 28. Cuento esto porque acá en La Matanza, hoy, está prohibido tener un sindicato y está prohibido que los estudiantes tengan un Centro de Estudiantes excepto el Centro de Estudiantes que el rector dirige. Nosotros, con los estudiantes, hicimos un centro de estudiantes. Esto también es una tarea docente: la tarea de poder agremiarse libremente. De, por ejemplo, tener una agrupación o un sindicato, aunque el rector se oponga.

Así como lo echaron y degradaron a Mario, empezaron a degradarnos a todos. Nosotros nos reuníamos de forma permanente, le pedíamos reuniones al rector y a la gente con altos cargos. Esto terminó siendo peor, porque en la práctica no se podía asociar nadie que no estuviera bajo la dirección ideológica del rector, porque él quería que lo reeligieran y no quería que, de ninguna manera, hubiera algún profesor que se opusiera. Terminó ganando por unanimidad, no hubo nadie que se opusiera, pero ya nos habían echado a casi todos. Cambiaron las autoridades, pusieron a un decano que no entendía nada de lo que era el currículum innovador que nosotros estábamos implementando y que habíamos hecho con los estudiantes. Porque ya hay una o dos camadas de chicos y chicas que se han recibido y que están repitiendo y reproduciendo la lucha contra el modelo médico hegemónico de la salud en sus prácticas cotidianas y, sobre todo, en sus prácticas de atención primaria de salud en La Matanza

7E: En la Facultad de Sociales siempre se cita una frase de Antonio Gramsci: “el pesimismo de la inteligencia, el optimismo de la voluntad”. Dentro del pesimismo de la inteligencia está tu evaluación diagnóstica acerca de las derrotas que no fueron menores en términos de procesos históricos. La derrota de la laica es una derrota significativa porque transforma todo el sistema universitario y la derrota de la Matanza tampoco es una derrota menor, porque es la posibilidad de que un gobierno con sensibilidad social, aunque con muchas limitaciones, pueda iniciar algún otro proceso, aunque sean pequeños nichos que digan alguna otra cosa. Pero realmente nos parece muy importante tu optimismo de la voluntad, los estudiantes, algún estudiante, va a tener esa experiencia de dos o tres años realmente interesantes y van a ser médicos de otra manera. Otros no, pero algunos de ellos sí, y los procesos históricos son complejos. Como se dice comúnmente: se ha puesto algo acá, andá a ver qué ocurre. En ese sentido se puede hacer una evaluación diagnóstica de una derrota objetiva en términos políticos y también se puede hacer una revalorización de la propia práctica como algo no terminado.

GU: Una de mis compañeras, médica psiquiátrica que trabajó mucho en el proyecto de La Matanza, ahora es la coordinadora de una nueva carrera de medicina, que ya aprobó la CONEAU, en la Universidad de José C. Paz. La armaron con los mismos lineamientos de la carrera que teníamos en La Matanza. La



diferencia que hay con el proyecto de La Matanza es que el nivel socioeconómico es mucho menor, los y las estudiantes provienen de familias más pobres. Esto implica que, probablemente, más estudiantes tengan que trabajar y estudiar y que más estudiantes tengan un menor nivel de comprensión por la escuela secundaria que han hecho mientras trabajaban. Esto puede llegar a hacer que la experiencia sea más trabajosa y que puedan llegar a ser necesarios otros soportes, pero todavía yo no lo sé.

7E: Es un gran problema. Yo hoy estuve hablando con un profesor de la Universidad Florencio Varela y él me decía que no hay que dejar de formularse esa pregunta porque, efectivamente, muchas comunidades quedaron profundamente deterioradas. No quiere decir que sean tabulas rasas, hay mucha vitalidad en esos mundos. Y no es solamente que las personas están en un lugar subordinado, sino que se cortaron expectativas y esperanzas. Los colegios secundarios funcionan muy mal porque los docentes se cansan, los pibes están deteriorados, a veces los hacen pasar así nomás y entonces, de pronto, te llegan muchachos que no saben escribir ni una frase después de quinto año. Él decía “es una pregunta que hay que formularse” lo que no quiere decir que no tenga solución, porque si uno se pone las pilas como parte de una política agresiva esto puede afrontarse, pero es un problema.

GU: Yo esto lo planteo como una diferencia con la otra universidad porque, si bien había chicos y chicas que trabajaban, muchos y muchas enfermeras y otros que trabajaban en cualquier cosa para poder mantenerse, había un grupo grande que no tenía que trabajar además de estudiar. Había un tema que a mí me preocupaba en aquellas épocas: cuando llegamos a la universidad, la asistencia a clases era obligatoria, entonces había que tomar asistencia todos los días. Para mí tomar asistencia era agresivo, una agresión permanente que yo sentía en el cuerpo, porque yo que era egresada de una universidad donde las clases no eran obligatorias y donde íbamos a las que queríamos ir. Lo sentía como un ataque a mi integridad, a mi historia.

En esta universidad nueva, la de José C. Paz, la currícula es una currícula innovada, exactamente como la de La Matanza. El currículum innovado, con todo el componente social, se está repitiendo también, por ejemplo, en la Facultad de Medicina de Rosario, en la carrera de medicina de Tucumán o en la de Bahía Blanca. A los cursos de formación que teníamos los sábados en la universidad para deconstruir y construir, para cambiar la cabeza, venían dos profesores de Bahía Blanca. En este momento se están repitiendo los modelos, con todas las características particulares de cada lugar. Es posible pensar que en algún momento las facultades de medicina tendrán un modelo respetuoso, basado en el derecho a la salud y en donde se plantee la lucha contra el mercantilismo y la lucha contra la industria farmacéutica, que es otro problema terrorífico que tenemos en este momento, mucho más ahora, con el tema del COVID y las vacunas. Por ejemplo, en Rosario hay un departamento que se ocupa de intoxicaciones por plaguicidas. Todavía hay gente del sector de las carreras de Medicina que dicen que el glifosato no hace nada. Hoy, que está absolutamente demostrado que produce cáncer, malformaciones congénitas y que mata y que estamos en la lucha contra las fumigaciones. La calidad educativa implica que hay que plantear científicamente estas cuestiones.



7E: Graciela, no te vamos a molestar mucho más; quisiera que nos cuentes algo de tu experiencia en el terremoto de Haití. Resultan particularmente interesantes las situaciones de catástrofe en una época como esta, donde todo se transformó en algo comercial, inclusive esas formas de solidaridad. Por supuesto, hay gente profundamente implicada con su mirada profesional y sensible, pero también hay una situación compleja que aparece en una situación dramática como la de Haití y nos gustaría que vos relates algo de eso.

GU: Yo fui pasando años en distintos países: 4 o 5 años en Bolivia, 4 o 5 años en Cuba, 4 o 5 años en Belice. Cuando me tocó trabajar como representante de la Organización Panamericana de la Salud, en Belice, llegué como Materno Infantil. En los cinco años que estuve allí tuve cuatro huracanes mayores. Como yo venía de América del Sur no había tenido experiencia con huracanes y terremotos, ahí conocí lo que eran y aprendí lo que era la preparación para este y otro tipo de desastres. De esto resultó que terminé como experta en desastres y, por eso, cuando yo ya me había jubilado, trabajé allí con consultorías cortas. Cuando fue el terremoto de 2010 yo ya me había jubilado. Con ese terremoto se cayó todo lo que se había construido sin un código antisísmico. Había casas de ricos que estaban de lo más paraditas, pero la Casa Presidencial de Haití, que era de 1.700, se cayó. Hoy es un baldío. No había hoteles y vivíamos en carpas y nos bañábamos como podíamos. Después vinieron los escandinavos e hicieron hoteles de carpas, donde cada uno tenía una habitación propia que se abría con cierre de relámpago. Estas carpas tenían dormitorios, había otros lugares que eran de comedor, otros que eran baños. Esta fue toda una experiencia porque ahí estaba toda la cooperación internacional. Había muchas personas que llegaban de Irak, por ejemplo. Gente que se había ido a Irak, durante o después de la guerra, para hacerse ricos, y que ya no les quedaba mucho en Irak, entonces se vinieron para Haití. Eran expertos en desastres en Irak y así llegaron a Haití, donde no tenían peligro de vida, a diferencia de Irak donde había balaceras. Creo que de la cantidad de recursos que se habían prometido para reconstruir Haití llegó solamente un 10% o 15%, más de eso no. Las casas no se reconstruyeron hasta tres o cuatro años después. Las plazas públicas estuvieron llenas de campamentos durante años y los escombros ocupaban las calles, era muy difícil circular en auto. La Casa Presidencial no la reconstruyeron, pero lograron finalmente demolerla completamente.

Toda esta situación planteó problemas graves de salud. Ahí llegaron los cubanos y Médicos Sin Fronteras, hicieron sus carpas hospitales y los problemas cambiaron de alguna manera. Había una gran cantidad de violaciones. Los problemas de salud de género eran terribles; aumentaron las violaciones no solo de los locales, de los nacionales, sino también de los cooperantes internacionales. Eran impresionantes los problemas con los que nos enfrentamos. Inmediatamente después del terremoto hubo una gran epidemia de cólera en Haití, y cuando se investigó epidemiológicamente dónde estaba el foco del cólera se detectó que un batallón, que creo que era de Indonesia, estaba acampando en un lugar y los primeros casos de cólera salían de ahí. Sus campamentos estaban en bajada del río, los Cascos Azules hacían sus necesidades,



que iban a parar al río y que venían con bacilo colérico, y los haitianos tomaban el agua de ese río y se contagiaron. Después de los muertos por el terremoto, que fueron 300.000, vinieron los muertos del cólera que fueron muchísimos también. La reconstrucción siguió llevando años, porque después vinieron huracanes y otros terremotos.

En el momento en que sucede este terremoto en Haití sucede otro en California. En Haití hubo 300.000 muertos y en California hubo uno, y por infarto. La preparación para los desastres es muchísimo más importante que los desastres. Decimos: no hay desastres naturales. Los desastres que se producen por las inundaciones, los terremotos o los huracanes se producen porque no hay preparación para ellos, y porque tienen que ver con el calentamiento global y con los cambios climáticos que son producidos por esta humanidad mercantilista de la que somos parte y víctimas al mismo tiempo.

7E: Mencionabas cómo modelos no tradicionales permitían cierta simetría entre pacientes y doctores, nos interesa preguntarte por la relación entre médicos o médicas y enfermeros o enfermeras ¿También se puede romper esa asimetría que se da en modelos hegemónicos?

GU: En el hospital y en las comunidades de salud se da la ley del gallinero, el que está arriba es el que manda a todos los que están abajo. Y el que está arriba es el doctor, y si es *la* doctora es el doctor también. Abajo están las enfermeras, abajo las auxiliares de enfermería y abajo están los que limpian el hospital, y abajo de todo están los pacientes. Ese es el modelo hegemónico. Hay un orden vertical, piramidal.

Las enfermeras tienen un rol en la atención de la salud que es muy despreciado porque está en el medio. Es lo que está pasando en la Ciudad de Buenos Aires: las y los enfermeros no son considerados profesionales y han hecho una carrera universitaria. Todavía están luchando para que se les reconozca como profesionales y no se les pague un salario de administrativo. Esta es la visión que existe de los profesionales de la salud que más trabajo hacen, en términos de horas, al lado de los pacientes.

Por supuesto, también respetan fuertemente el modelo médico hegemónico, si es que es hegemónico en el lugar donde están trabajando, porque si ahí no hay un médico o médica más arriba el más importante son los o las enfermeras. La estructura piramidal se reproduce. La enfermera es la que está más arriba, si no hay alguien más arriba. Esto es lo horroroso del modelo médico hegemónico; el equipo de salud debería ser igualitario y, también, interdisciplinario, deberían conformarlo, además, otros profesionales, como los psicólogos, antropólogos o sociólogos.

Lo que sucede en general es que las enfermeras y los enfermeros son auxiliares de los médicos y no actúan con criterio propio. Como dicta que actúen el modelo existente. Actúan, pero no deberían actuar según el modelo. Esto hace que les quiten autoridad y la categoría de profesionales, y, por tanto, hace que cobren menos. Mirá cómo son de despreciados que tienen un menor salario porque no se los considera profesionales, acá, en la Municipalidad de Buenos Aires.

7E: Muchas gracias por esta entrevista. Es muy interesante toda la reflexión sobre tu experiencia de vida, sobre todo en estos momentos, porque, independientemente de que existan las experiencias de Rosario,



que celebramos que existan, van contra el viento. Celebramos que existan esas experiencias, y por eso mismo para nosotros es importante ver desde dónde surgen esas sensibilidades particulares, cómo se construyeron estas miradas que no responden a lo que es la cultura predominante. Así que es una experiencia extraordinaria para nosotros, te agradecemos profundamente.



3:

reinventar

69

las

tradiciones

¿POR QUÉ LEER A MAURICIO SCHVARTZMAN HOY?

Alma Monges



¿POR QUÉ LEER A MAURICIO SCHVARTZMAN HOY?

Alma Monges¹

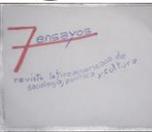
Muchas veces, cuando se piensa en marxismo latinoamericano, lo primero que viene a la mente es la obra de José Carlos Mariátegui, para muchos el mejor ejemplo de interpretación de una realidad nacional a la luz de la teoría marxista. Sin duda todo el prestigio que carga su obra hace justicia a sus muchos escritos y especialmente a su *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1979). Sin embargo, tal como lo cuestionaron Omar Acha y Débora D'Antonio en su artículo "Cartografías y Perspectivas del Marxismo Latino-americano" (2010), el hecho de considerarlo ejemplar puede ser problemático, en la medida que su lectura está principalmente vinculada a la experiencia peruana, comunicable tal vez con países como Ecuador y Bolivia, pero no necesariamente para toda América Latina, como lo afirmaba José Aricó ([1981] 2017, p. 330) el primer problema que encontramos cuando pensamos en la adaptación del marxismo en la región es la dificultad de definir con nitidez la "condición latinoamericana" de los pueblos que forman parte de esta unidad imaginaria.

Así, Acha y Antonio proponen pensar la recepción de las ideas marxistas teniendo en cuenta que los diferentes marxismo(s) en América Latina y el Caribe corresponden a distintas zonas socioeconómicas y culturales de la región, por eso autores como el brasileño Caio Prado Junior o el caribeño Cyril Lionel Robert James, serían tan significativos como Mariátegui en la diversidad del pensamiento en Nuestra América (Acha y D'antonio, 2010, p.211). Pensando en esos términos, señalan por lo menos seis regiones: 1, el Brasil; 2, el eje rioplatense y chileno; 3, el espacio andino; 4, el de la ex Gran Colombia; 5, el centroamericano y mexicano; 6, el caribeño (Acha y D'antonio, 2010, p.233).

En ese sentido sugieren que en la medida que esta cartografía fuese ampliada incorporando casos menos estudiados por medio de sus particularidades ayudarían a ampliar este conjunto. Y es justamente ese esfuerzo que propongo en este escrito, adentrarse en un país que integraría aquello que se denomina el eje rioplatense, sin embargo con una posición relativamente periférica en comparación especialmente a la Argentina desde el punto de vista económico y geopolítico pero también en el plano intelectual de la región, como es el caso de Paraguay. Sin embargo, por medio del pensamiento de Mauricio Schwartzman, un autor que realizó una interpretación de una formación histórico social al mismo tiempo que buscó renovar aportando referencias hasta ese entonces nuevas en Paraguay, como la mirada gramsciana.

De esa forma, leer a Schwartzman es una manera tanto de conocer mejor a Paraguay y sus particularidades sociales y políticas, pero también de insertarle mejor en el diverso panorama regional. Como se verá al seguir su misma trayectoria personal y formación intelectual lo ubican más allá de las fronteras nacional, inscribiéndole en un circuito cultural de los exilios rio platenses, sin el cual sus aportes al conocimiento del país jamás serían posibles.

¹ Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP).



Trayectoria y formación

Mauricio Schwartzman nació en el seno de una familia judía de origen ruso el 10 de abril de 1939 en la ciudad de Asunción. A los 19 años, con apoyo familiar abandonó el país en los primeros años de la dictadura del general Alfredo Stroessner (1954-1989) y se trasladó a la ciudad de Montevideo para iniciar su formación académica. Comenzó a estudiar Arquitectura en la Universidad de la República de Uruguay (UDELAR), pero por inquietudes personales e intelectuales se trasladó a Argentina en 1961 (Quevedo, 2011, p. 97). A principio para continuar estudiando Arquitectura, pero en 1965 decidió abandonarla y comenzar la licenciatura en Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Viviendo los años sesenta en Buenos Aires, Schwartzman se graduó en medio de un escenario político en que Argentina sufrió un golpe militar en 1966 y el peronismo como fuerza de oposición ganó terreno entre los intelectuales y los jóvenes, en plena Guerra Fría. En la universidad, formó parte de una de las primeras generaciones que asistieron al desarrollo de la institucionalización de la sociología, impulsada desde la UBA por Gino Germani, y al mismo tiempo vio nacer una nueva generación de estudiantes y activistas que se cuestionaban su papel en la sociedad y la necesidad de comprender los nuevos procesos sociales y políticos (Terán, 1991).

Marcada por una revalorización académica del marxismo, así como de la literatura nacional, sumado a hechos como la Revolución Cubana, las dictaduras militares latinoamericanas, los nacientes movimientos de liberación nacional en el tercer mundo y la influencia del peronismo montonero, el perfil de los estudiantes de la carrera se radicaliza y se pasa a buscar en la sociología elementos para realizar algún tipo de política con perspectiva revolucionaria, de cambio de estructuras, de cambio social (Terán, 1991, p. 61).

En medio de este clima intelectual, Schwartzman se acercó a un autor marxista que por aquel entonces empezaba a cobrar una importancia creciente en Nuestra América, el italiano Antonio Gramsci. Probablemente teniendo el primer contacto a través de la revista *Pasado y Presente* (Quevedo, 2014, p. 98), dirigida por el intelectual cordobés José Aricó y en aquel entonces reciente profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Juan Carlos Portantiero (Rubinich, 2017, p. 49).

Fue a partir de estas inquietudes que el estudiante paraguayo inició un proceso de inmersión en el pensamiento del marxista italiano durante los años que vivió en la capital argentina. En 1971, como consta en una declaración a la policía nacional, el recién formado sociólogo, regresó a Paraguay, primero por invitación del director de la Facultad de Ingeniería para dictar un seminario sobre metodología para la investigación social y meses después definitivamente con el propósito de crear un Instituto para la enseñanza de la sociología. De este modo, el licenciado regresó y creó el Instituto de Documentación y



Práctica Sociológica (IDOPRAS)², además de comenzar a dar clases, tanto en la Universidad Nacional de Asunción como en la Universidad Católica.

A su regreso a Asunción, Mauricio Schwartzman mantuvo una relación más estrecha con el Partido Comunista Paraguayo (PCP), organización con la cual tenía un acercamiento de origen familiar por la militancia anterior de su padre. Este no es un dato menor, una vez que milita en el PCP en pleno régimen stronista era personalmente bastante riesgoso, lo que se corroboraría en 1975, en una de las principales oleadas de represión del PCP, que supuso su disolución como organización política efectiva. Schwartzman junto con otros militantes comunistas fue víctima de detenciones y torturas por parte de la policía de investigación.

Imagen 1 Ficha policial de Mauricio Schwartzman. Asunción, 2 de diciembre de 1975.

DPTO. DE INVESTIGACIONES
 Direc. de Política y Afines
 Sección Técnica

DATOS PERSONALES
 FICHA 2845
 Fecha 2 diciembre 1975 7
 03016F 1576

De MAURICIO SCHVARTZMAN Apodo:
 Hijo de SIMON SCHVARTZMAN y de GESIA LISNOVEZKY
 Seudónimo c. GUEVAS Lugar y fecha de nac. Asunción 10 Abril 1939
 Edad 36 Est. Civil divorciado Profesión sociologo Domicilio EE.UU. 762 2do.piso 8
 Ideología Política _____
 Nacionalidad Paraguaya Entró al país _____

DATOS DE IDENTIFICACION

Céd. de Identidad _____ Prio. _____
 Raza blanca Talla 1.85 Cuerpo mediano Curls trigueño Cabello castaño
 Barba USA Bigote USA Frente vertical Cejas arquedas Ojos color grises
 Párpados normal Nariz Dor. recto Base levantada Boca mediana Labios normal Mentón recto
 Orejas mediana Lóbulos separado SEÑAS PARTICULARES: _____

NOMBRE DE PARIENTES

Foto	MERCEDES AUST	esposa
	JAVIER	Hijo
	ALEJANDRO	Hijo
	MARTIN	Hijo

Mano Derecha Mano Izquierda

PULGAR	INDICE	MEDIO	ANULAR	MEÑIQUE	PULGAR	INDICE	MEDIO	ANULAR	MEÑIQUE

Fuente: Archivo del Terror, R016F1576.

Pero la causa inmediata que llevó a su detención fue su relación con el proyecto Marandú. Este proyecto coordinado por el antropólogo Miguel Chase-Sardi y organizado por el Centro de Estudios Antropológicos

² Véase, Interrogatorio de Mauricio Schwartzman Lisnovetzky el 18 de noviembre de 1976 (ARCHIVO DEL TER-ROR, R016F1576, R005F0584, R207F0530, R038F0161). Por mucho que haya que dudar de las declaraciones de la policía bajo el régimen dictatorial por las condiciones en que fueron sustraídas, estos hechos biográficos están corroborados por otras fuentes, de modo que los considero ciertos o altamente probables.



(CEADUC) de la Universidad Católica de Asunción contó con Schwartzman entre los miembros de su equipo. En este caso, el sociólogo estuvo a cargo de una encuesta de opinión a nivel nacional sobre los prejuicios raciales en la sociedad paraguaya, ya que detectar y combatir el racismo era uno de los principales objetivos del proyecto (Schwartzman, 1983). Contando entre sus miembros con al menos cuatro militantes del PCP, el proyecto Marandú fue acusado de promover la subversión comunista entre los indígenas, lo que llevó a las autoridades policiales a detener a parte del equipo de investigación, incluyendo al propio Chase-Sardi y al mencionado Schwartzman, que permaneció en prisión desde el 2 de diciembre de 1975 hasta el 28 de abril de 1977 (CVJ, 2008, p. 312-313).

En los años siguientes, el sociólogo tuvo que enfrentar condiciones muy duras de vida, una vez que, como ex-presos político, le fue negado cualquier puesto regular como docente o investigador, viviendo de clases particulares y otros trabajos irregulares. Su situación solo empezaría a cambiar al final de la dictadura cuando encuentra condiciones políticas y profesionales para publicar la mayoría de sus trabajos más conocidos, además de iniciar una colaboración con la prensa como columnista político. Ese período de reconocimiento como académico e intelectual público ocupa la última década de su vida, falleciendo en 1997 víctima de un cáncer.

Obras y pensamiento

El pensamiento de Schwartzman recae en tres grandes ejes temáticos: la formación histórica del Paraguay, la estructura de clases y los grupos subalternos durante los años del régimen de Stroessner y el período de transición democrática que vivió el país a partir de 1989. En torno a estos ejes he articulado los diversos trabajos del autor, tomando *Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya* (1989a) y *Mito y duelo* (1989b) como sus aportes centrales, pero abordando también una serie de otros trabajos³ que, de diferentes maneras y en distinto grado, dialogan con las preocupaciones trabajadas en estos libros: los artículos sobre la cuestión indígena (1983, 1988) y el último ensayo sobre la transición paraguaya (1997). El ritmo desigual de las publicaciones, así como su carácter relativamente tardío son explicables por la accidentada trayectoria personal, descrita en el apartado anterior. De cualquier manera, vale señalar, que, aunque su obra haya aparecido en un periodo de madurez, los problemas de reflexión y las perspectivas teóricas que la constituyen se fueron acumulando en las décadas anteriores, tanto en su período formativo en Argentina, como en los años como profesor investigador en la católica antes de su prisión.

El pensamiento de Schwartzman está guiado por una tesis principal, a partir de la cual cuestiona el pasado, el presente y el futuro del Paraguay: la de la ausencia de una dirección civil, dada la débil constitución de las clases sociales, que trasladaría a la sociedad política la hegemonía de la formación social en su

³ Schwartzman abarca una amplia gama de temas y géneros a lo largo de su obra su libro sobre educación: *El joven dividido: la educación y los límites de la conciencia cívica*, además de su obra sobre urbanismo, *Lo abstracto, lo complejo, lo concreto*, en el libro organizado por Boh y Morínigo, *Estado y vivienda*. El sociólogo también colaboró con diferentes vínculos de prensa escribiendo más de 200 artículos periodísticos de análisis político, y finalmente dejó un libro de poesía, con el título en guaraní: *Ñe'ery*.



conjunto, reforzando la desarticulación de la embrionaria sociedad civil y obstaculizando el camino de la democratización del Estado y la sociedad.

Esta no sólo es la hipótesis que orienta el conjunto de su obra, pero también como trabajaré en las páginas siguientes es el núcleo de su contribución original para pensar a Paraguay. Esta originalidad se apoya principalmente en tres elementos: la ya citada centralidad del Estado en la producción de la hegemonía; una lectura marxista propia de la cuestión indígena y su escepticismo con relación al proceso de democratización. Este último elemento, incluso, lo destaca no sólo en el debate paraguayo, pero también en la producción regional sobre las transiciones a la democracia en la década de 1980 en el cual imperaba el optimismo. Así, como también espero demostrar, por medio de su lectura particular de la sociedad paraguaya, Schwartzman dejó una contribución relevante para el pensamiento crítico latinoamericano de su tiempo, lo que justifica su lectura más allá de sus fronteras nacionales.

Retomando su tesis, para el autor la dinámica arriba mencionada se remonta a la época colonial, señalando que desde que tras la expropiación de las propiedades de los jesuitas y de las encomiendas por la Ley de 1803, el Estado se convirtió en el principal terrateniente del país (Schvartzman, 1989a, p. 59), ya que hasta ese momento lo que se habría creado era una clase fundamental compuesta por (españoles, hispanoamericanos y mestizos asimilados) y una clase subordinada con (mestizos asimilados, mitayos y yanaconas), pero ambas no se desarrollaron. Para el marxista paraguayo, el período colonial creó un bloqueo en el desarrollo mercantilista, ya que no se consolidó la propiedad privada como principal medio de producción, ni se estableció una diferenciación de los productores en clases sociales (Schvartzman, 1989a, p. 61). Pero paradójicamente, siendo una de las colonias más subdesarrolladas de la región, Paraguay se convirtió en una de las primeras colonias en alcanzar la independencia, lo cual, según Schwartzman, sólo fue posible porque la independencia se resolvió en el marco del poder estatal (Schvartzman, 1989a, p. 62).

Otro hecho histórico que fue esencial, según el autor, para el predominio del Estado en el desarrollo de la entonces incipiente nación paraguaya, fue el papel que desempeñó el doctor Gaspar Rodríguez de Francia como dictador perpetuo del país (1814-1840). Para el sociólogo paraguayo, la dictadura del Dr. Francia, lejos de haber permitido la democratización de la tierra y facilitado el acceso de las masas organizadas a los niveles de decisión del poder, "impidió que los campesinos paraguayos tuvieran acceso a la tierra y decidió, mediante una guardia militar en el último Congreso, gobernar hasta su muerte, prescindiendo totalmente de la deliberación popular y bloqueando el desarrollo capitalista" (Schvartzman, 1989a, p. 8). El hecho de haber nacionalizado la tierra e impedido la propiedad campesina, según Schwartzman creó el monopolio estatal que acabó eliminando la incipiente burguesía comercial, al igual que el autoconsumo no generó el excedente productivo que permitiera la acumulación (Schvartzman, 1989a, p. 72).

Para él, la contribución de la dictadura de Francia podría resumirse así: "fue la consolidación de un sistema autoritario, fuertemente arraigado en el ethos de la sociedad paraguaya" (Schvartzman, 1989a,



p. 88). El gobierno de Carlos Antonio López, en cambio, iniciado en 1844, cuatro años después de la muerte de Francia, para Schvartzman sería un hito en la historia de la formación social capitalista en Paraguay:

Bajo su gobierno, se ha llevado a cabo un proceso de redistribución de la tierra, en combinación con estos aspectos fundamentales: por un lado la colocación de la producción rural (agrícola, forestal, ganadera) ante la perspectiva de la promoción del comercio exterior, la creación de una fracción dominante de terratenientes –calificada por esta misma condición para el disfrute de los derechos políticos– la formación complementaria de una fracción social de no terratenientes, disponible por la misma razón como fuerza de trabajo, incluyendo el reconocimiento de los indios como “ciudadanos” a cambio de sus tierras; y por el otro, la consolidación de la propiedad inmobiliaria estatal, que permitiera sufragar los gastos que demandaba la moderna organización del Estado y las necesidades militares de las que emergían de su participación activa en la política regional (Schvartzman, 1989a, p. 74).

El autor sostiene que este proceso de redistribución acabó descentralizando el monopolio del Estado, aunque éste siguió siendo el mayor propietario de tierras. Cuando Carlos A. López comenzó a transferir propiedades a determinadas familias, terminó por reducir el número de propietarios efectivos y establecer una mayor diferenciación entre los productores, lo que para el autor se convirtió en un principio constitutivo de las futuras clases sociales (Schvartzman, 1989a, p. 75).

Pero para él sería el decreto de 1848⁴, emitido durante el gobierno de Carlos Antonio López declarando propiedad del Estado “los bienes, derechos y acciones de los veintidós pueblos de origen indígena, el punto fundamental para establecer dos categorías sociales como principios que constituirían las futuras diferencias de clase: los ciudadanos, destinados a formar el sistema de clases subalternas, y los no ciudadanos, que se convirtieron en la reserva de la fuerza de trabajo (Schvartzman, 1989a, p. 78). Sin embargo, hace la advertencia de que el coste de la ampliación del marco económico de la sociedad paraguaya fue pagado por los nativos (Schvartzman, 1989a, p. 77).

Pero este proceso fue interrumpido por la Guerra de la Triple Alianza en 1865, que tuvo un impacto estructural que a largo plazo significó la destrucción del auge económico paraguayo que se había dado durante la expansión del capitalismo en la época de los López: “y la recuperación fue lenta, dolorosa e ineficiente, lo que explica en parte que el Paraguay siguiera siendo, hasta bien entrado el siglo XX, uno de los países más subdesarrollados del continente americano” (Schvartzman, 1989a, p. 89).

Es decir, para el autor, entre 1865 y 1870 se produjo un “largo paréntesis” que no interrumpió el proceso económico, al contrario, “las pérdidas materiales y humanas constituyeron una catástrofe nacional, pero no alteraron la disposición iniciada en 1842” (Schvartzman, 1989a, p. 87). Sin embargo,

⁴ Para saber más sobre el decreto del 7 de octubre de 1848, y especialmente su papel para la población nativa del país, véase El Decreto de 7 de octubre de 1848, del presidente Carlos Antonio López de Bartomeu Meliá, www.cultura.gov.py/2011/05/el-decreto-del-presidente-carlos-antonio-lopez/



como consecuencia, no se pudo constituir una clase dirigente sólida, ni clases subalternas, ya que el nuevo aparato estatal tenía poder, pero no “autoridad” (Schvartzman, 1989a, p. 96).

En este punto cabe cuestionar la evidente exageración del sociólogo en su énfasis en la continuidad histórica, dejando en segundo plano la ruptura que supone la Guerra de la Triple Alianza en este proceso. Como bien dice Emigdio Colmán:

Lo que se puede cuestionar en la tesis de Schvartzman es que, preocupado por establecer continuidades, pierde de vista la ruptura entre el régimen de Lopizta y el que surge después de la guerra. (...) no se puede escapar de la gran diferencia que supone la condición de soberanía que caracterizó al Paraguay antibélico, a pesar de todo su atraso, así como la pérdida total de autonomía en el arreglo posterior a 1870 (Colmán, 2002, p. 45).

Para Schvartzman, esta hipertrofia del Estado en relación con la sociedad civil sería precisamente la clave de la permanente fragilidad institucional de la sociedad política y de las instituciones, por lo que el poder liberal fue muy inestable y fracasó. Así, para él, el ejército se consolidó a lo largo de los años como la única institución independiente y sus dirigentes acabarían asumiendo un papel protagonista en la dirección de la sociedad paraguaya del siglo XX. Este papel preponderante del Ejército para Schvartzman se aceleró con la Guerra del Chaco contra Bolivia (1932), al tomar las Fuerzas Armadas el control del Estado y la dirección civil sobre la base de una guerra “histórica y victoriosa”.

Otro tema, clásico en el marxismo latinoamericano, y que ocupa un lugar de relieve en la obra de Schvartzman es la cuestión agraria: es decir, el problema del acceso a la tierra por parte de los campesinos frente a la concentración de tierras por una pequeña capa de grandes propietarios, como eje central en el estudio de las formaciones sociales surgidas del colonialismo. A partir del libro del sociólogo paraguayo Domingo Rivarola *Estado, campesinos y modernización* (1982), Schvartzman busca caracterizar el origen histórico y la especificidad de la cuestión agraria paraguaya centrada en el tripartito entre la gran, mediana y pequeña propiedad y en la existencia de una frontera agrícola abierta que permitió la existencia de una gran capa de campesinos cuya economía de autoconsumo estaría en la base de la reproducción de la fuerza de trabajo en el campo.

Pero en las últimas décadas, el país viviría un proceso de modernización capitalista del campo, en palabras del autor: “Entre 1972 y 1982, el sector agropecuario redujo su participación en la fuerza laboral del 46,5 al 41,2%. Las actividades no agrícolas, por el contrario, aumentaron del 51,4 al 57,1 por ciento. En consecuencia, el 5,7% de la mano de obra agrícola se transfirió a trabajos no rurales” (Schvartzmann, 1989a, p. 118). La principal consecuencia de esta tendencia sería la reducción significativa de la mano de obra empleada en el campo, configurando un verdadero proceso de reducción de la población campesina.

Esta transformación capitalista del campo, según Schvartzman, habría tenido como actor principal al Estado paraguayo desde el inicio de la dictadura de Stroessner, por lo que el principal mecanismo de intervención estatal habría sido la colonización de la frontera oriental del país y una supuesta reforma agraria mediante la cual la dictadura promovió una concentración aún mayor de la tierra, desplazando



cada vez más a la población campesina. Así, el resultado de esta política habría sido la formación de una “neooligarquía”, organizada en torno a la burocracia estatal (Schvartzman, 1989a, p. 201).

La otra dimensión de la colonización habría sido la gran movilización y posterior expropiación de los campesinos paraguayos que iban por delante, desbrozando las tierras vírgenes para dar paso a la instalación de grandes empresas agrícolas. Esto fue impulsado especialmente por la “marcha hacia el oeste” de la frontera agrícola brasileña.

A lo largo de ese proceso de expansión de la agroindustria y de despojo masivo de tierras, no sólo la población campesina se vio afectada, sino que también todos los pueblos indígenas de la región oriental del país. Acá vale recuperar los artículos sobre la cuestión indígena, arriba mencionados, escritos a raíz de su participación del citado proyecto Marandú, años después de su brutal interrupción.

El primero de ellos, “El ‘indio’ y la Sociedad: Prejuicios étnicos en el Paraguay”, publicado en 1983 por el *Suplemento Antropológico*, presenta los resultados de las encuestas realizadas durante la vigencia del proyecto, además de hacer sus primeras aproximaciones a la cuestión indígena, y el segundo, “Ser indio. Notas Filosóficas sobre o Homem”, publicado en 1988, también en el *Suplemento Antropológico*, en el que discute las principales tesis del proyecto Marandú y hace una crítica marxista de los postulados antropológicos discutidos en el grupo.

En el artículo de 1983, “El ‘indio’ y la Sociedad: Prejuicios étnicos en el Paraguay”, el sociólogo expone los resultados obtenidos en la encuesta de 1975. Basándose en los resultados, concluye que el 60 % de la población paraguaya tiene los prejuicios ocultos y en este porcentaje descansa la idea de que no hay prejuicios raciales en Paraguay, lo que apoya el mito de la supuesta “raza guaraní” (Schvartzman, 1983, p. 242).

Así Schvartzman señala que: “La fuerza de un prejuicio radica en su irreversibilidad”, porque la creencia que admite su propia rectificación no es un prejuicio y acrecienta, “el prejuicio no admite contradicción cognitiva hacia su objeto, ninguna inviolabilidad de su sistema de creencias, en tanto perduren las bases materiales, el modo de las relaciones económicas sociales que le dieron origen” (Schvartzman, 1983, p. 187):

En consecuencia, pretender cambiar los prejuicios étnicos solamente mediante la información, campañas de concientización o “lavado de cerebro”, es como pretender que empiece a llover por el solo hecho de informar, de hacer tomar conciencia de los fenómenos físico-atmosféricos que producen la lluvia (...) solo puede aparecer, cambiar o desaparecer los prejuicios en la medida que surjan y se desarrollen determinados conflictos propios de determinados modos de relación entre los hombres (Schvartzman, 1983, p. 186).

Este fragmento puede entenderse como una advertencia a los fundamentos conceptuales del Proyecto Marandú, que se basaba en la idea de que un mayor conocimiento mejoraría el acceso de los nativos a las autoridades, permitiendo a los pueblos indígenas tomar su propio futuro en sus manos (Horst, 2011, p. 156). Lo interesante es que cuando los indígenas comenzaron a organizarse y a realizar reuniones de manera orgánica fueron reprimidos por el Estado.



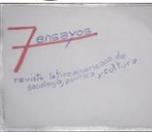
En este mismo artículo el autor vincula la cuestión indígena al problema de la tierra. Para el sociólogo, desde la colonización española los “indios” fueron utilizados como fuerza de trabajo, siendo estos fundamentales en ciertas actividades clave de la producción económica nacional, por ejemplo, la ganadería (Schvartzman, 1983, p. 189). Así, aclara, que la cuestión étnica no está determinada por la explotación del indio como fuerza de trabajo, pero sí por el despojo de la tierra al cual está sometido, agregando una declaración realizada por los mismos “indígenas” en el Parlamento Indio Americano del Cono Sur, donde estos sostienen que el problema fundamental del indio americano es el problema la tierra. De esta manera, Schvartzman, sostiene, “la cuestión étnica, es en consecuencia una cuestión social” (Schvartzman, 1983, p. 183).

Es importante destacar que la forma en que Mauricio Schvartzman aborda la cuestión indígena se inserta en el conjunto de relaciones de clase y con una estrecha vinculación con la cuestión agraria. Cabe recordar que esta lectura ya tenía una larga tradición dentro del marxismo latinoamericano, que data al menos de finales de la década de 1920, con la tesis del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) en el debate de los comunistas latinoamericanos sobre la llamada cuestión racial, en el cual Mariátegui argumenta de manera similar, al sostener que el problema del indio se articulaba con el problema de la tierra, es decir, la reivindicación del campesino indígena de las tierras que le habían sido arrebatadas por el latifundio desde la época colonial (Mariátegui, 1969).

Ya en el segundo artículo publicado cinco años después, Schvartzman retoma el debate con la antropología cultural para avanzar como alternativa con una interpretación marxista de la cuestión indígena. En este sentido, el sociólogo paraguayo considera que el hecho de que la antropología pase a buscar “la complejidad de la fricción interétnica, en las culturas contrapuestas, en las razas contrapuestas y elimine “los estrechos moldes de la lucha de clases” (Schvartzman, 1988, p. 64) se debe en parte en que no percibe que la propia sociedad de clases lo eliminó desde el momento en que “el capitalismo universalizó la producción, el mercado, el dinero y los contenidos de clase de los procesos dominantes, al otorgar a otros contenidos la prioridad de generar procesos de dominación”, por eso defiende que, al contraponer totalidades de la sociedad como un todo –contra una sociedad como un todo–, los contenidos discriminatorios y dominantes se llenan de categorías místicas, como la nación y raza (Schvartzman, 1987, p. 65).

Con esto, Schvartzman enfatiza en la necesidad del “indio” de ser parte obligatoria de un proceso, que quiérase o no, debe ser de liberación de la sociedad nacional y que por eso mismo el paternalismo más peligroso no es solo el asistencialismo económico, sino aquel que evita que el “indio” sea un hombre socialmente comprometido, y agrega: “El único esquema antagónico válido en nuestra época histórica es la clase contra clase. El fin supremo de la cultura es la eliminación de las clases con ellas la lucha de clases” (Schvartzman, 1987, p. 69).

Así, el sociólogo defiende que la liberación del indio debe ir unida a un proceso más amplio de liberación social y humana, y cree que esto sólo sería posible a través de una revolución comunista, tanto para acabar



con las clases sociales como con el fin de la jerarquía cultural que sitúa al “indio” en la esfera más baja de la sociedad.

Como se puede ver en su abordaje del problema ético-racial, Schwartzman, como buen sociólogo marxista, hacía hincapié en el rol privilegiado de la estructura de clases en la explicación de los conflictos sociales. En este sentido, cabe retornar a *Contribuciones* para comprender cómo el autor pensaba la formación y los rasgos particulares, tanto de las clases dominantes como de las subalternas en la formación social paraguaya.

En cuanto a las clases sociales, Schwartzman recoge una serie de datos sobre la estructura ocupacional del país a principios de los años ochenta. En las zonas rurales, el sociólogo señala que el 59% de los trabajadores agrícolas son autónomos y el 26,7% trabajan como familiares no remunerados. En consecuencia, los asalariados agrícolas que trabajan en el sector capitalista de la agricultura sólo representan el 14% de la mano de obra (Schvartzman, 1989a, p. 120).

En el conjunto de la población económicamente activa, el sociólogo subraya que mientras el 40% de la mano de obra se clasifica como autónomo, sólo el 22% son “trabajadores manuales y jornaleros”, mientras que el 11% son trabajadores familiares no remunerados. En los sectores comercial y agrícola, el 60%, excluyendo a los trabajadores agrícolas, el país contaba con 550.377 asalariados, que representaban el 42% de la mano de obra (Schvartzman, 1987, p. 122), resumiendo estas estadísticas, Schwartzman concluye que:

El conjunto de esta información revela la debilidad de la fuerza de trabajo del país, que impide la formación de una clase obrera cuya participación productiva fuera lo suficientemente significativa como para constituirse en una fuerza no-direccional, en relación al mantenimiento del sistema de explotación. Es necesario indicar que el crecimiento económico no cambió sustancialmente la estructura ocupacional del país (Schvartzman, 1987, p. 119).

De esta manera, la clase obrera, principal fuerza social que resiste al sistema de explotación capitalista, estaría débil y escasamente constituida en la formación social paraguaya, pero la propia burguesía, la otra clase fundamental del capitalismo, también sería frágil en el país. En cuanto al sector industrial, Paraguay sólo contaba con un 3% de empresas productoras de capital, mientras que la soja y el algodón representaban el 50% de exportaciones, lo que llevó a la conclusión de que el sector agrícola y ganadero subvencionaba al sector industrial (Schvartzman, 1987, p. 141). Aunque la construcción de Itaipú, a partir de mediados de los años 70, generó un aumento de la demanda de producción de ciertos componentes, el sociólogo afirma que fue un crecimiento artificial y temporal. Entre los sectores industriales existentes, Schwartzman destaca también que la mayoría de las unidades de producción se dedicaban al montaje –*asamblaje*– de piezas y componentes importados. En resumen, la mayoría de los trabajadores del país eran en la práctica artesanos, empleados en la fabricación a pequeña escala. Esta inorganicidad de la clase obrera en particular, y de los grupos subalternos en general, estaría en la base del fenómeno político más llamativo del Paraguay de la segunda mitad del siglo XX: la larga duración del autoritarismo stronista. De hecho, mientras a mediados de la década de 1980 sus vecinos,



Brasil y Argentina, iniciaban o avanzaban en sus procesos de democratización, la dictadura paraguaya se mantenía en el poder. A diferencia del sociólogo argentino Francisco Delich⁵, que atribuyó esta persistencia a una singularidad paraguaya, “el cementerio de las teorías”, Schwartzman prefiere la explicación de su colega Ramón Fogel, que atribuyó la larga duración de la dictadura a la escasez de movimientos sociales basados en grupos sociales subalternos: “El Paraguay se caracteriza por el limitado alcance de los movimientos de las clases y grupos subalternos. (...) Es una consecuencia de la debilidad de sus clases sociales, que a su vez explica la larga permanencia del sistema político, de las condiciones externas” (Schwartzman, 1987, p. 241).

De este modo, la larga duración del autoritarismo se explicaría por la relativa ausencia de actores políticos apoyados por grupos sociales subalternos, cuya constitución, como se ha visto, es en gran medida amorfa. El tema de la larga duración del autoritarismo es clave para comprender el modo por el cual Schwartzman pensó la transición democrática en Paraguay, cuando, a partir del 3 de febrero de 1989, el golpe de Estado derrocaría al General Stroessner, abriendo paso a la liberalización del régimen. Como se verá enseguida, la lectura de Schwartzman sobre esos acontecimientos y su proyección futura se singulariza, tanto en el debate nacional, como en el regional, por su relativo escepticismo en contraste con el optimismo predominante entre los analistas de las transiciones latinoamericanas.

Mito y duelo: El discurso de la pre-transición a la Democracia en Paraguay (1989), representa una continuación de su tesis sobre la sociedad paraguaya para pensar sobre las condiciones y características del proceso político que se inició con el golpe de Estado que derrocó al dictador el 3 de febrero de 1989. El propósito del ensayo, tal como lo sugiere el mismo subtítulo, fue promover un análisis del discurso político, que Schwartzman denominó “pre-transición”, involucrando tanto el discurso de los actores políticos oficiales, como el Partido Colorado (ANR), las Fuerzas Armadas y aquellos actores de la oposición, los liberales –(líderes del PLRA) y la izquierda.

Para dar un sentido de conjunto a estos discursos e insertarlos como parte de un mismo proceso político, el sociólogo paraguayo utilizó no solo las ideas del marxista italiano Antonio Gramsci, sino que las complementó con un recurso heterodoxo, el psicoanálisis, basado especialmente en obras de Sigmund Freud (1856-1939) y el francés Edgar Morin (1921). De ahí la movilización de los conceptos de mito y duelo, asociados respectivamente a la creencia de que el régimen sólo tenía fin con la muerte del dictador y el proceso de duelo colectivo resultante de su súbdita remoción del poder por sus antiguos aliados⁶.

En este ensayo el autor sostiene que el golpe de febrero no simbolizó una ruptura, sino que la rendición de Stroessner representó un cambio de orden, no de organización, resultando en una crisis que no

⁵ El artículo “Estructura agraria y hegemonía en el despotismo republicano” fue el único aporte sobre Paraguay en el seminario “Hegemonía y Alternativas Políticas en América Latina”, realizado en Morelia (México) en 1980 (Arico, 1985). Sin embargo, Schwartzman no parece haber leído el libro, ya que no lo cita directamente. La referencia a Delich se hace de forma genérica, sin referencia directa a la obra.

⁶ En los límites de este ensayo no puede detenerme a explicar los usos que Schwartzman hace de los conceptos de mito y duelo, que trabajó de manera más profundizada en otro texto (Monges, 2019)



afectó la disposición del sistema hegemónico dentro de la sociedad política⁷. Así, la transición democrática solo reordenó el sistema hegemónico internamente y buscó calibrar de alguna manera el retroceso que provocó la falta de dirección civil.

En resumen, para Schwartzman, el golpe de 1989 no fue una transición a la democracia en sentido amplio, sino a un estado de derecho liberal, una organización capitalista dependiente, con un severo predominio de la producción primaria (Schvartzman, 1989b, p. 12). Sin embargo, el sociólogo reconoce que se produjeron cambios en la estructura social del país y que estos fueron la principal causa de la renuncia de Stroessner, ya que en los últimos años la burguesía nacional ha adquirido cierto grado de poder económico y organización política, así como alguna independencia del Estado, lo que lo llevó a entrar en colisión con la sociedad política y disputarla por la dirección “intelectual y moral” de la sociedad.

Interesante retomar el último artículo de Schwartzman, años después, ya que seguiría reflexionando en torno a la reciente democracia paraguaya, sin embargo, presentando una mirada más cercana al desempeño de los actores político-sociales, en particular el empresariado, al mismo tiempo que elabora de forma más sistemática su interpretación sobre el régimen militar de Stroessner.

En “Actores sociales y políticos en los procesos de transformación en América Latina”, de 1997, Schwartzman, sostiene que la dictadura de Stroessner fue más allá de un régimen militar “clásico” resultante de un golpe de Estado, constituyendo un auténtico sistema de dominación total abarcando diferentes componentes del Estado y la Sociedad, lo que ayudaría a explicar su duración excepcionalmente larga:

Stroessner superó la condición clásica de un régimen militar surgido de un golpe de Estado. Esta fue la clave de su larga permanencia. Le entregó al partido al que había derrocado una cuota de poder, le devolvió a los militares su antaño capacidad para deliberar sobre política y formó un empresario, al que no podríamos llamar colorado, precisamente, sino stronista (Schvartzman, 1997, p. 272)

La clave de la larga duración del stronismo no fue sólo el ejercicio autocrático del poder por la fuerza, sino también el profundo enredo entre el aparato estatal y el partido oficial, que dio al régimen la capacidad de remodelar la sociedad y crear una burguesía cuya acumulación estaba necesariamente ligada a sus vínculos con el coloradismo. Fue precisamente la construcción de este sistema legalizado de dominación total lo que habría permitido a la dictadura no sólo hacer frente a los “débiles” y “aislados” intentos de insurrección, sino también a las crecientes presiones internacionales por las violaciones de los derechos humanos (Schvartzman, 1997, p. 267).

En este sentido, la fuerza del régimen radicó en la articulación de los cuatro componentes mencionados, especialmente a través de la consolidación de una red de lealtades partidarias que tenían

⁷ Aquí vale aclarar que Schwartzman utiliza el concepto “Sistema hegemónico” para referirse al concepto de Antonio Gramsci de “Hegemonía”, pero es importante aclarar que la categoría “sistema hegemónico” no aparece en la obra del marxista italiano, por tanto, marca una apropiación y creación del sociólogo paraguayo.



en el dictador su punto de convergencia y articulación. Así, el partido no sólo controlaba el acceso del grupo dominante a la acumulación de capital, sino que también fundaba su capilaridad en la sociedad paraguaya a través de la distribución de prebendas y puestos en la maquinaria pública. Como explicó Schwartzman en una entrevista en 1985, antes de *Mito y duelo*: “La mano de obra se recluta a través de los mecanismos políticos y burocráticos del Estado. Ah, e incluye una fantástica masa de funcionarios que son los peones de la represión” (Schvartzman, 1985, p. 161).

Fue precisamente este sistema en su conjunto el que entró en crisis a partir de 1983, cuando, tras el boom económico de finales de la década anterior propiciado por la construcción de Itaipú y las cosechas de algodón y soja, el país entró en un periodo de recesión (Schvartzman, 1997, p. 273). Sin embargo, la crisis económica fue más un factor agravante que una causa de la pérdida de fuerza del régimen, cuyas raíces eran más propiamente políticas, a saber, el creciente descontento de la clase empresarial más moderna con el lastre que representaba la maquinaria burocrática y, al mismo tiempo, la pérdida de capacidad del coloradismo para controlar el Estado y mantener su sistema clientelar. El contexto favoreció el descontento de las nuevas oleadas de afiliados a la ANR, que vieron frustradas sus expectativas de ascenso social y económico mediante el acceso a puestos en la maquinaria pública que antes estaban garantizados simplemente por el carné de afiliación al partido, que parecía perder su valor (Schvartzman, 1997, p. 274-275).

Este fue, según el autor, el trasfondo del conflicto que surgió a finales de la década entre los llamados “tradicionalistas” –la vieja oligarquía del partido formada por los viejos apellidos– y los llamados “militantes” –los recién llegados al partido, que se sentían desatendidos en el reparto de los recursos económicos y del poder político– (Schvartzman, 1997, p.285).

De este modo, los “militantes” se aferraron al dictador en un intento de desplazar tanto a la vieja élite del partido como a los nuevos empresarios para hacerse con la maquinaria estatal y sus beneficios económicos. Por otro lado, los tradicionalistas aliados con los nuevos empresarios y sectores militares percibieron el creciente coste, interno y externo, que representaba la dictadura y quisieron sustituir a Stroessner para adaptarse a los nuevos tiempos.

Este cuadro generalizado de crisis se vio agravado por el envejecimiento y el deterioro físico del propio Stroessner, que comprometió el centro de poder que hasta entonces había cohesionado los demás pilares de apoyo al régimen. En estas circunstancias, según Schwartzman, sólo el ejército mantendría cierta jerarquía y capacidad de decisión, convirtiéndose en el líder y la clave para superar el conflicto. Como sabemos, la crisis terminó el 3 de febrero de 1989, cuando el general Andrés Rodríguez encabezó el mencionado golpe de palacio que envió a Stroessner al exilio. Siguiendo el argumento de Schwartzman, se podría decir que el stronismo se vio superado por las nuevas condiciones, clases sociales e intereses que había ayudado a crear en el país en las décadas anteriores, pero que ya no encajaban en los estrechos límites de su sistema de dominación.

Por lo tanto, la solución a la crisis se habría producido a través de una alianza entre la clase empresarial surgida del crecimiento económico de los años 70, los sectores tradicionales de la oligarquía colorada



y una parte de los oficiales de las fuerzas armadas, que a menudo eran socios de los grandes intereses económicos (Schvartzman, 1997, p. 276).

Ya sobre los actores vinculados a la oposición, Schvartzman identifica un papel más pasivo de los movimientos de oposición en la coyuntura de los años 80. No obstante, reconoce que la causa de esta relativa debilidad no debe buscarse en la ausencia de cuadros políticos y organizaciones partidarias capaces o dispuestas a representar la oposición a la dictadura, sino que debe buscarse en causas estructurales más profundas. En esta clave, sería la precariedad y la relativa inorganicidad de las clases medias y trabajadoras la que proporcionaría la explicación de la relativa ausencia de bases sociales que sustenten a las fuerzas políticas enfrentadas. Sin embargo, vería de manera esperanzadora al movimiento campesino. Sin una expresión partidaria propia, reclutando entre las bases más empobrecidas del coloradismo con apoyo organizativo de la iglesia y de los cuadros de izquierda, los movimientos de lucha por la tierra entre los años 1970-1980 habrían representado un importante desafío a la estabilidad del régimen, conteniendo un profundo potencial emancipatorio para el futuro. Así se puede ver que para el autor la apuesta por la democracia está ligada a la acción organizada de los sectores subalternos contra las estructuras de dominación vigentes y a favor no sólo de la conquista de derechos políticos, sino de una democratización de la sociedad en su conjunto.

Conclusión

A lo largo de este ensayo busqué presentar las principales obras de Mauricio Schvartzman, articulándolas alrededor de las ideas-clave e hipótesis que articulan el pensamiento del autor en su conjunto. Como se pudo percibir, los escritos del sociólogo son algo dispersos, relativamente tardíos en su trayectoria personal, y bastante heterogéneos en su forma y objetos de análisis. No obstante, también se percibe como, en medio de esa diversidad de intereses intelectuales, Schvartzman persiguió algunas hipótesis fundamentales y propuso ciertas tesis recurrentes acerca de la formación social paraguaya: principalmente, la idea de la incompletud de la formación de las clases sociales como resultado de la larga hegemonía del aparato coercitivo estatal en la historia del país. De ahí que no se habría formado una dirección civil, capaz de ejercer la hegemonía desde la sociedad civil.

Esas dos tesis fundamentales, inspiradas tanto por su lectura de Gramsci, como también por otros aportes como de la sociología funcionalista, ambas corrientes teóricas que incorporó a partir de su estancia argentina, encuentran su desarrollo principal en su trabajo más largo y sistemático, “Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya” (1989a), pero repercuten también en sus reflexiones acerca del difícil e incierto camino del Paraguay hacia la democracia, en “Mito y Duelo” (1989b) y en “Atores...” (1997). Aún en sus artículos sobre la “cuestión indígena” –Schvartzman (1983, 1988)– retoma de algún modo estas hipótesis al dar relieve al rol del Estado en el proceso de acaparamiento de tierras y despojo de los pueblos originarios.

Claro que existen también discontinuidades importantes entre sus obras y en el interior de su pensamiento, por ejemplo, en el uso de un marxismo algo más ortodoxo, en su confrontación con la



antropología acerca del encuadramiento de la cuestión indígena, en contraste con el recurso, bastante heterodoxo, al psicoanálisis en su análisis del discurso de la transición, en *Mito y Duelo*. También se podría aludir a la práctica desaparición de la problemática indígena en su tentativa de sistematizar un abordaje de conjunto de la formación social paraguaya en “Contribuciones...”, obra en la cual la cuestión campesina y la incompletud de la formación de la clase obrera ganan mayor relieve.

Sean cuales sean las discontinuidades o contradicciones en el pensamiento del autor, de resto hallables en muchas expresiones del pensamiento social en general, el sociólogo fue capaz de, dentro de las difíciles condiciones que le tocó vivir, producir una interpretación consistente, en sus propios términos, y original de la historia, sociedad y política paraguayas. Lo hizo partiendo de una apropiación creativa del marxismo, en especial de Gramsci, pero siempre en dialogo con otras referencias teóricas, convirtiéndole en un caso interesante para los estudios de la “traducción- traductibilidad” de la teoría marxista en América Latina, que he desarrollado en mi disertación de maestría (Monges, 2021).

Aquí es interesante retomar la reflexión sobre el carácter relativamente periférico de Paraguay en la cartografía de los marxismos latinoamericanos, una vez que la obra de Schwartzman es al mismo tiempo un capítulo de la renovación intelectual del pensamiento paraguayo y de la recepción latinoamericana del marxismo. En esa dirección, se pueden ver al menos tres aportes clave del sociólogo paraguayo al pensamiento marxista en América Latina y el Caribe: un estudio de caso particular de la centralidad del Estado en sociedades civiles relativamente desarticuladas, los límites estructurales a la democratización de los Estados latinoamericanos y, por fin, la diversidad de actores y dinámicas de los conflictos de clase en formaciones sociales en las cuales la clase obrera ocupa un rol marginal.

Estas son problemáticas hasta cierto punto bien conocidas para el marxismo latinoamericano pero para los cuales el estudio de la especificidad histórica del caso paraguayo, abordada por Schwartzman, puede aportar matices importantes. En ese sentido conocer sus ideas es una manera de conocer más profundamente el país, como de ubicarlo mejor en la historia cultural del continente.

Bibliografía

Acha, O., y D’antonio, D. (2010). Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano. *A contracorriente*, 7 (2), 210-256.

Aricó, J., et al. (1985). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina: Seminario de Morelia*. Siglo XXI.

Aricó, J., et al. (2017). *Dilemas del marxismo en América latina: antología esencial*. Clacso.

Centro de Documentación y Archivo para la Defensa de los Derechos Humanos. *Interrogatório de Mauricio Schwartzman Lisnovetzky del 18 de novembro de 1976*. (ARCHIVO DEL TER-ROR, R016F1576, R005F0584, R207F0530, R038F0161).

Colmán, E. (2002). *Nacionalismo e movimento operário na origem do Estado Nacional Revolucionário Paraguayo: 1936-1947*. (Tesis de Doctorado no publicada). FCL-Unesp. Assis.



Comisión Verdad y Justicia. (2008). *Informe final de la CVJ. Tomo IV – Documentos Suplementarios: Listado de Víctimas*.

Horst, R. (2011). *El régimen de Stroessner y la resistencia indígena*. Centro de Estudios Antropológicos de la Univ. Católica.

Mariátegui, J. C. (1969). *Ideología y Política*. Amauta.

Mariátegui, J. C. (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho.

Monges, A. (2019) ¿Hemos Superado El Duelo? Democracia y Hegemonía En La Obra de Mauricio Schvartzman. En M Lachi, et al. *La teoría de la Hegemonía y las transformaciones políticas recientes en América Latina - Actas Del Simposio Internacional Asunción. Centro de Estudios Germinal* (pp 109-128). Editorial Arandurã Editorial.

Monges, A. (2021). *Marx em terras guaranis: a nacionalização do marxismo no pensamento de Mauricio Schvartzman*. (Tesis de maestría no publicada). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas Campinas, Campinas. <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1642169>.

Quevedo, C. (2011). El Paraguay en la mirada de “los de abajo”. El pensamiento de Mauricio Schvartzman. En A. Valinotti. *Paraguay: ideas, representaciones e imaginarios* (pp. 75-92). Asunción: Secretaría Nacional de Cultura.

Quevedo, C. (2014). Mauricio Schvartzman y la tradición marxista en paraguaya. En G. Ortega, *Pensamiento. Crítico en el Paraguay* (pp. 93- 117). Base-Is.

Rubinich, L. (2017). Los sociólogos intelectuales: cuatro notas sobre la sociología en los años 1960. *El@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 15 (60), 48.

Schvartzman, M. (1983). El “indio” y la sociedad; los Prejuicios Étnicos en el Paraguay. *Suplemento Antropológico*, 18 (1), 179-243.

Schvartzman, M. (1985). Entrevista. En P. Kostianovsky. *Entrevistas para este tiempo*. Ed.2. (pp. 159-174). Universidad Católica.

Schvartzman, M. (1988). Ser Indio. Notas para una filosofía del hombre. *Suplemento Antropológico*, Asunción, 23 (1), 55-80.

Schvartzman, M. (1989a). *Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya*. CIDSEP.

Schvartzman, M. (1989b). *Mito y duelo: el discurso de la "pretransición" a la democracia en el Paraguay*. Base-IS.

Schvartzman, M. (1997). Actores políticos y transición en el Paraguay. En M. Mora y Araujo. *Actores sociales y políticos en los procesos de transformación en América Latina* (pp. 263-326). CIEDLA Konrad-Adenauer-Stiftung.

Terán, O. (1991). *Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1956-1966*. Punto Sur.



4:

dis
cu
sión

**LA DESESPERACIÓN DE LOS OTROS.
REPARAR EL TEJIDO SOCIAL NO
SOLUCIONARÁ LA CRISIS DE
SUICIDIOS**
Erik Baker



LA DESESPERACIÓN DE LOS OTROS. REPARAR EL TEJIDO SOCIAL NO SOLUCIONARÁ LA CRISIS DE SUICIDIOS¹

Erik Baker²

El pasado mes de marzo, en las primeras semanas de la pandemia del Covid-19, Donald Trump dio una advertencia (Cathey, 2020): en lo que pronto se convertiría en un estribillo incesante entre los opositores a los confinamientos y a las medidas obligatorias de distanciamiento social, afirmó que a menos que el país reabriera rápidamente la actividad económica habría “suicidios por miles”.

La curiosa profecía de Trump era claramente ridícula, y se hizo más ridícula con cada mes que pasaba. Pero de ninguna manera era irrazonable preocuparse por los efectos de la pandemia en la ya frágil salud mental de los estadounidenses. Cuando comenzaron órdenes de confinamiento, las tasas de suicidio en los Estados Unidos ya habían aumentado en un 30 % desde 2000. Un importante estudio de 2019 descubrió que la tasa de suicidio entre las personas de 10 a 24 años había aumentado en un 57% de 2007 a 2017 (Abbott, 2019). Por asombrosas que sean estas cifras, es casi seguro que son subestimaciones, debido a problemas generalizados con los protocolos de Estados Unidos para monitorear y reportar suicidios.

No obstante, los periodistas *liberals* deseosos de contrarrestar el histrionismo del presidente tendieron a restarle importancia a la posibilidad de que la pandemia pudiera exacerbar esta preocupante tendencia. Dos de las voces más destacadas que instaron a la calma fueron los economistas de Princeton Anne Case y Angus Deaton. Case y Deaton son eminencias dentro de la academia: Case es miembro de la Academia Estadounidense de Artes y Ciencias, la Sociedad Filosófica Estadounidense y la Academia Nacional de Medicina, y Deaton recibió el Premio Nobel de Economía en 2015. Ese mismo año, él y Case publicaron un artículo acuñando la frase “muertes por desesperación”, que abarca tanto al suicidio como a las muertes relacionadas con el alcohol y las drogas. Si bien no toda muerte por consumo de drogas y alcohol puede entenderse como una “muerte por desesperación”, los economistas demostraron que estas muertes relacionadas con sustancias están fuertemente vinculadas con el aumento de los suicidios. Tomadas en conjunto, las “muertes por desesperación” explican casi por sí solas una disminución sin precedentes en la esperanza de vida general de los Estados Unidos en los últimos años. Como Atul Gawande comentó en una reseña brillante publicada en *The New Yorker*, el artículo de Case y Deaton recibió “el tipo de atención pública que rara vez recibe la investigación económica” (Gawande, 2020).

En la primavera de 2020, Case y Deaton se embarcaron en una gira virtual de promoción de su nuevo libro, *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*³. Cuando se les pidió que pronosticaran cómo

¹ El artículo se publicó originalmente en inglés en el número 4 de *The Drift* (mayo de 2021). La traducción es de Luisina Gentile.

² Universidad de Harvard.

³ Para la versión en castellano, véase Anne Case y Angus Deaton. (2020). *Muertes por desesperación y el futuro del capitalismo*. Planeta.



afectaría la pandemia a las tendencias que habían analizado, su respuesta fue inequívoca: no lo haría. Dado que “las fluctuaciones a corto plazo, incluso las fluctuaciones a corto plazo bastante pronunciadas, no son lo que causa la muerte de las personas”, dijo Deaton a *Vox* en abril de 2020, la pandemia “no iba a causar muertes por desesperación masivas” (en Karma, 2020). Repitió la predicción en una entrevista para *The Boston Review* al mes siguiente: “El problema de las muertes por desesperación es un proceso de cincuenta años, no algo que sucede en cincuenta días”. En cambio, su libro postula que el aumento reciente se debe a la lenta descomposición del “tejido social” en las comunidades de clase trabajadora blanca, donde afirman que la epidemia se concentra casi por completo. En su relato, las personas se están suicidando porque han perdido el sentido de significado y pertenencia que alguna vez proporcionaron las nobles instituciones del “trabajo, la familia y la iglesia”. Si, como argumentan, las muertes por desesperación son principalmente una consecuencia de la erosión gradual de las instituciones tradicionales de creación de significados, es cierto que incluso un año entero de penurias y complicaciones graves parece poco probable que pueda cambiar las cosas drásticamente.

A principios del verano pasado, los datos preliminares de Connecticut y Massachusetts, dos estados con un seguimiento de suicidios por encima de la media, corroboraron la optimista predicción de Case y Deaton, mostrando tasas decrecientes o sin variaciones en los primeros meses de la pandemia. Pero el panorama pronto se oscureció (Faust et. al, 2021). El Centro para el Control y Prevención de Enfermedades anunció en agosto que una cuarta parte de los adultos jóvenes encuestados habían experimentado ideas suicidas en los treinta días anteriores, y en un conjunto con otros informes locales se vislumbraba la imagen que los datos nacionales no revelaban (Hlavinka, 2020). A fines del verano, los suicidios en el condado de Columbia en Oregón, en las afueras de Portland, ya habían superado la cifra total de 2019 (Wan, 2020). En noviembre, un condado suburbano de Chicago proyectó un aumento del 23 por ciento en los suicidios para todo el año. Datos hospitalarios nacionales informados por los CDC en el invierno mostraron que la proporción de visitas a la sala de emergencias por intentos de suicidio de adolescentes había aumentado en la segunda mitad de 2020.

A fines de marzo, los investigadores publicaron datos provisionales sobre causas de muerte en 2020 del Sistema Nacional de Estadísticas Vitales (NVSS, por sus siglas en inglés) del Centro Nacional de Estadísticas de Salud, aunque falta al menos un año para una contabilidad final. Las estadísticas del NVSS proyectan que la tasa de suicidios se mantuvo relativamente constante en 2020, incluso registrando una ligera disminución (Ahmad y Anderson, 2021). Pero si bien estos nuevos datos demuestran claramente que las predicciones más apocalípticas estaban equivocadas, en realidad también subrayan la insuficiencia de la predicción optimista de Case y Deaton. En primer lugar, los datos del NVSS muestran un sorprendente aumento del 11,1% en las muertes por “lesiones no intencionales”. La gran mayoría de las muertes en esta categoría son sobredosis de drogas, algunas de las cuales incluyen suicidios mal clasificados. Cada año, otros tipos de muertes accidentales que entran en esta categoría también incluyen suicidios no reconocidos y, debido a la tensión que la pandemia ha ejercido sobre los forenses de todo el país, la probabilidad de clasificación errónea en los datos provisionales parece especialmente alta. Las muertes



por desesperación en su conjunto, en otras palabras, aumentaron inequívocamente. En segundo lugar, si los informes iniciales a nivel estatal tenían razón en cuanto a que el suicidio disminuyó levemente en los primeros meses de la pandemia, una tasa estable para todo el año implica una tasa peor de lo normal para el resto, en consonancia con las advertencias de médicos que han expresado durante mucho tiempo su preocupación de que el número de suicidios en la pandemia probablemente empeore con el tiempo (Gladieux, 2021).

En los últimos meses, también aparecieron datos más desagregados a nivel de condados que muestran que los totales agregados fallan a la hora de dar cuenta de la diferencia alarmante entre las tasas de suicidio de personas blancas y las de color durante la pandemia, mostrando la discrepancia racista bien documentada en el impacto de la pandemia y sus consecuencias económicas. Una encuesta sobre los datos de nueve de los condados más poblados de Estados Unidos reveló que la tasa de suicidios en estos lugares aumentó en 2020 un 17 % entre los negros, un 14% entre los latinos y un 9 % entre los asiáticos, mientras que disminuyó entre los blancos en un 15% (Arthur, 2021). Contrariamente a las predicciones de los activistas anti-cuarentena, la oleada de suicidios se concentró en comunidades donde era desproporcionadamente más probable que las personas no tuvieran más remedio que seguir trabajando en persona.

Case y Deaton y los críticos republicanos hacia la cuarentena comparten la suposición de que las muertes por desesperación son, en última instancia, un síntoma de lazos sociales débiles. La gente se quita la vida, todos creen, cuando los lazos que los unen a otras personas en sus comunidades se deshacen. El único desacuerdo es sobre qué tan rápido pueden deshilacharse los lazos sociales: si se necesitan décadas de declive o si una sola orden de confinamiento puede ser suficiente. Pero, ¿y si esta suposición subyacente es incorrecta para empezar?

En *Deaths of Despair*, Case y Deaton se esfuerzan por dejar en claro exactamente qué es lo que afirman y lo que no. “Creemos que es imposible explicar la desesperación mediante la pérdida de ventajas materiales”, escriben en una sección de resumen cerca del final del libro. “Para la desesperación es mucho más importante la decadencia de la familia, la comunidad y la religión”. En caso de que el mensaje no quede muy claro, continúan: “es la destrucción de una forma de vida, no la reducción del bienestar material”. La confianza con la que llevan adelante su argumento hace que sea aún más desconcertante que nunca lo defiendan directamente.

Aunque afirman que las muertes por desesperación se concentran casi exclusivamente entre personas blancas de mediana edad sin títulos universitarios, en realidad nunca prueban ese punto y, de hecho, proporcionan datos que lo contradicen. Es cierto que, en el siglo XXI, la epidemia ha sido mucho más grave entre los blancos sin títulos universitarios. Pero varios de sus propios gráficos muestran un aumento inequívoco en la mortalidad por suicidio y drogas y alcohol entre personas blancas con títulos universitarios desde los años 2000, y entre las personas negras sin títulos universitarios desde principios de la década de 2010. Sorprendentemente, la explosión de suicidios entre los jóvenes en todo el país



recibe solo una vaga mención. Case y Deaton insisten en que las muertes por desesperación están aumentando en las comunidades de “clase trabajadora blanca” porque “hay algo en estas personas que las hace susceptibles”. Semejante afirmación requiere una evidencia estadística mucho más rigurosa que la que proveen.

Trayendo a colación un grupo de estadísticas que conjuran una imagen típica de las comunidades de “clase trabajadora blanca”, Case y Deaton confían en las intuiciones de sus lectores para hacer el resto del trabajo. Tanto en el texto como en sus entrevistas promocionales, los autores invocan el discurso existente sobre el declive de la clase trabajadora blanca para atraer a los lectores a su retrato de un mundo donde “las instituciones que ofrecían apoyo (...) ya no lo hacen, la identidad y el estatus están cuestionados y se ha perdido el significado de la vida”. En la prisa por explicar la victoria electoral de Donald Trump en 2016, muchos *liberals* de clase media alta adoptaron la premisa de este argumento como sabiduría convencional. Impulsaron *Hillbilly Elegy* de J. D. Vance⁴ al estatus de *best-seller*, atraídos por su retrato de la “podredumbre social”, supuestamente en el centro de la pobreza de los Apalaches. Incluso Charles Murray, autor de *Bell Curve*, obtuvo una nueva audiencia de los expertos *liberals* gracias a su libro de 2012 *Coming Apart*, una advertencia sobre la degradación de las normas morales en las comunidades de clase trabajadora blanca y las consiguientes patologías sociales.

Al principio del libro, con estadísticas y un mapa, Case y Deaton explican que las *muertes por desesperación* de la “clase trabajadora blanca” están aumentando en casi todos los estados, y luego abren el siguiente capítulo con una caricatura sobre la desesperación en Kentucky, el escenario de *Hillbilly Elegy*. Aquí hay un truco de magia engañoso. Cuando Case y Deaton presentan estadísticas que muestran que las muertes por desesperación afectan desproporcionadamente a los blancos de mediana edad sin títulos universitarios, y luego más estadísticas que muestran que la asistencia a la iglesia ha disminuido a medida que las tasas de divorcio han aumentado entre este mismo grupo demográfico, pueden confiar que sus propios lectores *liberals* educados van a terminar de completar sus ideas.

A lo largo del libro, Case y Deaton hacen todo lo posible para eludir incluso las causas materiales más obvias de la desesperación. El dolor crónico es un factor bien conocido de suicidio que ha ido en aumento en los Estados Unidos durante años, pero Case y Deaton argumentan que es principalmente psicosomático, que incluso “el aumento del dolor entre los estadounidenses con menos estudios puede remontarse a la lenta desintegración de su vida social y económica”. La pérdida de una forma de vida también explica la epidemia de opiáceos. Case y Deaton no libran a las empresas farmacéuticas o los médicos de toda responsabilidad, pero argumentan que estos simplemente explotaron un hambre preexistente de drogas duras que, a su vez, solo puede explicarse por la decadencia de las comunidades tradicionales. “Mientras la religión vacilaba”, bromean, “los opioides se convirtieron en el opio de las masas”. Tras un dudoso proceso de eliminación, concluyen que dado que las tasas de pobreza, los coeficientes de desigualdad de ingresos y los ingresos de los hogares no se correlacionan bien con las

⁴ Para la versión en castellano, véase J. D. Vance. (2017). *Hillbilly, una elegía rural. Memorias de una familia y una cultura en crisis*. Planeta.



tendencias de las muertes por desesperación, actúan como si hubieran demostrado definitivamente que la disolución de un “modo de vida” es realmente el culpable. Pero hay muchas razones para pensar que Case y Deaton eligieron los indicadores equivocados de “bienestar material” para eliminarlos. Ignoran por completo otros factores con una relación mucho más consolidada con el suicidio y la mortalidad por drogas y alcohol, todos los cuales se han visto exacerbados por la crisis de Covid.

Uno de ellos es la deuda. La ciencia social contemporánea ha confirmado la sabiduría popular de la gran película sobre las deudas y el endeudamiento de la generación de la posguerra, *It's a Wonderful Life (Qué bello es vivir)*: la situación de endeudamiento tiene un costo psicológico único en comparación con otras formas de inseguridad financiera, y la deuda total de los hogares estadounidenses se ha *duplicado* en el siglo XXI. Según un estudio de 2013, las personas que mueren por suicidio tienen ocho veces más probabilidades de tener balance neto negativo. Otros estudios han encontrado una relación similarmente fuerte entre la deuda y el abuso de drogas y alcohol. Dado el papel de la epidemia de opiáceos en el aumento de la mortalidad relacionada con las drogas en los últimos años, también es significativo que la deuda se asocie con diversas formas de dolor crónico. El 27% de los encuestados que informaron tener un alto estrés por deudas tenían úlceras u otras formas de dolor digestivo, y casi la mitad tenía migrañas o dolores de cabeza crónicos. En el transcurso de la pandemia del Covid-19, cincuenta millones de estadounidenses han visto empeorar sus deudas de tarjetas de crédito, seguido del aumento del desempleo y la mayor carga financiera para aquellos que se hacían cargo de los cuidados (Cox, 2020). Mientras tanto, la palabra “deuda” no aparece en el índice de *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*.

Case y Deaton no pasan por alto la dimensión del trabajo de manera tan atroz, pero aun así destrozan su relación con las muertes por desesperación. En los viejos tiempos de la posguerra, argumentan, incluso “los limpiadores, los conserjes, los conductores y los representantes del servicio de atención al cliente sentían ‘pertenencia’ cuando una gran empresa los contrataba directamente”. Ahora, debido a la desindustrialización y la subcontratación, los trabajadores de bajos salarios carecen de ese sentido de pertenencia y de un propósito compartido. Ya “no están invitados a la fiesta de Navidad.”. A su vez, los trabajadores varones que carecen de autoestima y de la posibilidad de aspirar al progreso que conlleva el empleo industrial en las grandes empresas “no son buenos cónyuges”. Las mujeres no quieren casarse con hombres que trabajan para un subcontratista en lugar de la “Generous Motors” (en serio) de antaño, lo que provocó la decadencia de la familia tradicional. Incluso si esto fuera cierto, sugeriría una moraleja sencilla: reparar las fisuras abiertas por la subcontratación y traer de vuelta a los trabajadores a la familia de la empresa, y así, las comunidades de clase trabajadora recuperarán el propósito que las anima. Pero desafortunadamente para Case y Deaton, el cuento de hadas es solo eso.

Según un informe de los CDC de 2018, aquellos que manifiestan tener tensión laboral o largas horas de trabajo tienen cuatro veces más probabilidades que el promedio de experimentar ideas suicidas de moderadas a graves (Mitchell, 2018). Estos factores, no la disolución del tejido social, explican el empeoramiento del costo mental del trabajo estadounidense. Al mismo tiempo que las horas de trabajo



han aumentado drásticamente en Estados Unidos, el ritmo y la intensidad del trabajo también han empeorado. Casi la mitad de los trabajadores sin títulos universitarios informan que no hay “suficientes horas en el día para terminar el trabajo” (para aquellos con títulos universitarios, la cifra es del 33,3%). Mientras tanto, las protecciones de seguridad social en los lugares de trabajo se disolvieron bajo las administraciones de Obama y Trump, y la tasa de lesiones por violencia en el lugar de trabajo se duplicó en la década de 2010. Casi una cuarta parte de los hombres que trabajan sin títulos universitarios, el 14,6% de los hombres con títulos universitarios y alrededor del 18% de las mujeres, independientemente de su nivel educativo, ahora informan haber sufrido abuso verbal o físico en el trabajo. Durante la pandemia, los trabajos de servicios que alguna vez parecían seguros se han transformado en actos de alto nivel de exigencia y carga psicológica y emocional. Los trabajadores no están desesperados porque no están invitados a la fiesta navideña. Están desesperados porque son intimidados, acosados, agredidos, trabajados hasta el agotamiento y cargados de deudas a medida que sus salarios se estancan.

Al restarle importancia a los hechos materiales de las deudas y la explotación a favor de una historia fácil sobre el declive de la comunidad laboral, la familia tradicional y la religión, Case y Deaton se sitúan explícitamente en una tradición intelectual que es muy anterior a las elegías de la clase trabajadora blanca de esta década –una que ayudó a marcar el comienzo de nuestra pesadilla actual.

A lo largo de *Deaths of Despair*, así como en sus entrevistas promocionales, Case y Deaton se apoyan mucho en la autoridad del sociólogo francés de fin de siglo, Émile Durkheim, para llenar los vacíos en su propio argumento. “No existe una teoría simple del suicidio”, conceden en un momento, pero sostienen “la visión de Durkheim”, un “hito de la sociología”, como el relato definitivo de las “causas sociales” que complementan las idiosincrasias individuales que conducen al suicidio. Es una elección tan reveladora como adecuada. Durante más de cien años, Durkheim y sus posteriores epígonos en los Estados Unidos, desde los primeros teóricos del *management* Elton Mayo hasta el sociólogo Robert Putnam, han hecho sonar la alarma sobre la decadencia del tejido social y sus perturbadoras consecuencias psíquicas.

Con la publicación de su monografía *Suicidio* en 1897, Durkheim esperaba proporcionar evidencia empírica para su teoría de que tanto la intensidad de la lucha de clases del siglo XIX como el aumento de las tasas de suicidio estaban siendo causadas por la decadencia de las instituciones y los sistemas de creencias que alguna vez permitieron a las personas contentarse con sus posiciones en una sociedad desigual: todo el aparato ideológico de la Europa feudal. Los individuos tenían todo tipo de razones subjetivas para cometer suicidio, admitió Durkheim, pero visto estadísticamente, el suicidio era más común en poblaciones donde las sólidas normas sociales que alguna vez habían promovido la estabilidad psíquica se deterioraron. Más entre los protestantes que entre católicos; más entre hombres que entre mujeres; más entre personas solteras que entre casadas; más entre personas sin hijos que entre padres: eran los trágicamente individualizados, los divorciados de las reconfortantes restricciones de la tradición y la familia, los que estaban en mayor riesgo. Durkheim incluso afirmó que el suicidio era más común en



tiempos de paz que durante la guerra, ya que la guerra proporcionaba a las sociedades un sentido unificador de propósito colectivo.

Uno de los primeros grandes seguidores de Durkheim en los Estados Unidos fue el profesor de la Escuela de Negocios de Harvard, Elton Mayo. Mayo, un psiquiatra fracasado convertido en teórico del *management*, cautivó a la élite empresarial estadounidense en las décadas de 1920 y 1930 con su relato de los problemas psicológicos que alimentan el malestar de los trabajadores. Mayo insistió en la analogía entre el suicidio y la lucha de clases incluso con más fuerza que Durkheim. Mayo argumentó que las huelgas, la sindicalización, el ausentismo, la ansiedad y el abuso del alcohol eran solo diferentes caras de la misma patología: la destrucción inconsciente de las formas de vida tradicionales de los trabajadores por parte del capitalismo industrial. (Sus famosos almuerzos a base de tres martinis en restaurantes de Harvard Square, al parecer, no contaban como abuso de alcohol).

Mayo sintió que era imperativo que los líderes empresariales intentaran reconstruir un “tejido social” dentro de sus empresas. Lo que él y sus colegas llamaron gestión de “relaciones humanas” (que no debe confundirse con lo que hoy llamamos recursos humanos) enfatizaba las habilidades interpersonales de los líderes gerenciales y la creación de nuevas formas de comunidad en el lugar de trabajo. No se puede permitir que los trabajadores vean sus trabajos como simples formas de ganarse la vida. Tenían que poder identificarse con su trabajo en un nivel profundo, sentir que estaban contribuyendo con algo especial e insustituible para la sociedad en su conjunto.

Basándose en el trabajo de Mayo, el teórico del *management* Peter Drucker alentó a los ejecutivos de varias de las principales corporaciones estadounidenses, incluida la "Generous Motors", a crear el entorno laboral de posguerra que Case y Deaton recuerdan con tanta nostalgia. Siguiendo el consejo de Drucker, las grandes corporaciones “descentralizaron” la estructura de sus divisiones, aparentemente para ayudar a los trabajadores a tener un mayor sentido de pertenencia, y crearon planes de pensión y planes de seguro de salud privados para que se sintieran atendidos. Permitieron que los trabajadores organizaran campañas de donación de sangre y picnics para empleados e incluso, en ocasiones, los invitaron a fiestas navideñas.

No te enterarías leyendo a Case y Deaton, pero nada de esto funcionó. A fines de la década de 1950 y con más intensidad a lo largo de las décadas de 1960 y 1970, muchos trabajadores estadounidenses adoptaron una postura cada vez más militante contra los empleadores, incluso aquellos que adoptaron estrategias en el floreciente campo de las “relaciones humanas”. Gran parte de la energía de este movimiento de base provenía de los trabajadores negros que habían sido expulsados de la comunidad imaginaria del lugar de trabajo de la posguerra, pero los trabajadores blancos también estaban enojados porque sus empleadores contaban cuentos de armonía entre la mano de obra y la administración mientras violaban sin parar las leyes laborales, rechazando mejoras de salarios y de jornadas laborales en la mesa de negociación y acelerando las líneas de montaje para la producción. El resultado fue una serie de acciones como la huelga de grandes dimensiones públicas de 1972 en la planta de GM en Lordstown, Ohio, que duró 22 días y le costó a la empresa USD150 millones.



Los intelectuales del *management* llegaron a la conclusión de que el tejido social que tan cuidadosa y generosamente habían tratado de tejer en la década de 1950 se estaba desmoronando una vez más, como tendía a suceder en la era industrial moderna. Drucker respondió llevando su escrito anterior sobre la descentralización a su conclusión lógica, defendiendo la práctica que llegó a conocerse como subcontratación. “Haz lo que mejor sabes hacer y subcontrata el resto”, rezaba su eslogan. Si dividir las grandes corporaciones en unidades más pequeñas y más especializadas ayudó a los trabajadores a sentir que su trabajo importaba, ¿por qué no convertir las unidades en negocios separados? En lugar de trabajo simplificado posterior a la subcontratación, sería más fácil para los trabajadores individuales comprender sus contribuciones dentro de la misión más amplia de la empresa. “Como empleados de una universidad, los gerentes de los comedores estudiantiles nunca serán más que empleados subordinados”, Drucker argumentó. Pero “en una empresa de catering independiente”, los mismos empleados sentirían un mayor sentido de “responsabilidad”, ya que ya no solo recibirían pedidos, sino que buscarían activamente ejercer la iniciativa en el trabajo.

Drucker también argumentó que, para sentirse verdaderos ciudadanos de la empresa, a los trabajadores se les debería exigir, como mínimo, que paguen planes de pensión y atención médica, en lugar de recibir beneficios como corolario del empleo; no pregunte qué puede hacer su empresa por usted, sino qué puede hacer usted por su empresa. De hecho, debido a que el trabajo era tan central para la identidad individual, Drucker recomendó abolir por completo la institución de la jubilación. “Una segunda carrera”, escribió, “es mucho más satisfactorio —y divertido— que entregarse a la bebida, a una aventura tórrida con una muchachita, el diván del psicoanalista o cualquiera de los otros intentos habituales de enmascarar la propia frustración”. Si bien Drucker alguna vez pensó que las políticas de bienestar corporativo promoverían la “comunidad de planta”, ahora le preocupaba que estuvieran fomentando una actitud de “derecho” que era un obstáculo para el compromiso real con el trabajo. Las reformas que se pusieron de moda en las décadas de 1980 y 1990 (tercerización y destrucción del estado de bienestar corporativo interno) son exactamente los desarrollos que Case y Deaton ahora critican como síntomas de crueldad corporativa y decadencia social. Pero sus primeros defensores los enmarcaron como dispositivos para alentar a los trabajadores a sentir que tenían un hogar en el trabajo. Había otros motivos más de fondo en juego en la reestructuración del trabajo de finales del siglo XX, por supuesto, pero sus defensores hicieron propaganda en su favor al infundir miedo sobre la erosión del tejido social.

Los diseñadores de políticas neoliberales también buscaron revitalizar las instituciones supuestamente moribundas del trabajo, la familia y la religión. Compartían la sospecha de Drucker de los “derechos” como algo antisocial. Cuando las partes se unieron para desmantelar el bienestar en la década de 1990, fue sobre la base de que estaban disuadiendo a las personas de la experiencia moralmente enriquecedora del trabajo e incentivando el desastre social de la monoparentalidad. (Case y Deaton aplauden las reformas del bienestar de Clinton en *Deaths of Despair*). Al mismo tiempo, la Casa Blanca de Clinton tuvo la idea de lubricar los mercados crediticios para usar la deuda de los hogares para ampliar el acceso a la vivienda, la educación superior y la atención médica sin crear nuevos “derechos” financiados por el gobierno. No fue



sólo una fobia al gasto público lo que alimentó el auge de la formulación de políticas basadas en la deuda. También fue la convicción de que lo que el secretario de educación de Reagan, William Bennett, llamó el “papel tradicional de los padres” debía restaurarse por cualquier medio necesario, incluida la expansión de la deuda inter-generacional. (La familia que se endeuda unida permanece unida.) Bajo Reagan y Clinton y particularmente bajo George W. Bush, las organizaciones religiosas también se beneficiaron del desmantelamiento del estado de bienestar, recibiendo miles de millones de dólares en subvenciones federales que alguna vez podrían haber sido para programas gubernamentales. El concepto de “iniciativas basadas en la fe” permitió a los políticos reformular la privatización de los servicios sociales como un mecanismo para restaurar el lugar crucial de la religión en la vida diaria estadounidense.

El “hombre de la bolsa” de la época quedó plasmado en el título del influyente ensayo de 1995 del politólogo de Harvard Robert Putnam, *Bowling Alone*⁵, que más tarde se convirtió en un *best-seller*. Una vez, en la década de 1950, una generación de estadounidenses más cívicos se unió a las ligas de bowling, según cuenta la historia; ahora, en la decadente década de 1990, una generación de personas sin rumbo y solas comenzó a ir a las pistas para jugar al bowling. Las brillantes palabras de Putnam ahora adornan la contraportada de *Deaths of Despair*, un lamento sobre el mundo construido cuando el comunitarismo de Putnam estaba en el apogeo de su influencia.

Case y Deaton ciertamente dieron con todas las teclas correctas de la partitura durkheimiana. Están particularmente ansiosos por resucitar la idea de que el suicidio y el conflicto de clases son expresiones de la misma patología subyacente. Ven a Donald Trump y Bernie Sanders como dos avatares de una insatisfacción patológica con el *status quo* que se encona en las comunidades de clase trabajadora blanca. Es un estribillo que Elton Mayo habría reconocido. Para Case y Deaton, al igual que para Mayo, los síntomas del deterioro del tejido social incluyen no solo el suicidio y el abuso de sustancias, sino también “ver al capitalismo como [el] enemigo”.

Pero mientras los políticos e intelectuales del pasado se ocuparon de reparar el tejido social con total seriedad y una visión programática, sin importar las consecuencias, Case y Deaton parecen casi temerosos de hacer recomendaciones así de ambiciosas. No apoyan un ingreso básico universal, porque piensan que las comunidades de clase trabajadora necesitan *más* del poder salvador del trabajo, no menos. No apoyan los impuestos a los ricos, porque sus estadísticas supuestamente prueban que la desigualdad en sí misma no es un problema. En un momento simplemente pronuncian que el “renacimiento” de los sindicatos “es poco probable”. ¡Lo lamento! Están a favor de “una subida modesta del salario mínimo”, pero en su mayoría están a favor de tópicos vagos como algún buen ejemplo “de cómo se fortalece el capitalismo ampliando los mercados, en lugar de destruirlos”.

Este grado de timidez política parece endémico entre los alarmistas del tejido social actual, en particular entre aquellos conservadores que quieren posicionarse contra el amoralismo del Partido Republicano al

⁵ Para la versión en castellano, véase Robert D. Putnam. (2002). *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*. Galaxia Gutenberg.



mismo tiempo que resisten el radicalismo de la izquierda resurgente. Uno de los representantes más destacados de esta tendencia en el panorama mediático actual, el columnista del *New York Times* David Brooks, ha renunciado más o menos a las políticas públicas. Su nueva organización sin fines de lucro, Weave: The Social Fabric Project, en cambio, aspira a reparar los lazos desgastados de la sociedad alentando a la gente común a construir una comunidad por sí mismos. En su sitio web, se pueden obtener sugerencias útiles para convertirse en un Tejedor (*Weaver*), como "Dar una mano" y "Organizar una barbacoa a distancia". Digan lo que quieran sobre acabar con el bienestar tal como lo conocíamos, al menos era un *ethos*.

No sorprende que Brooks y otros hayan llegado a este punto muerto. Su estrategia de larga data ha sido validar la sensación de que la sociedad contemporánea está profundamente rota, pero insistiendo en que es un regreso al trabajo, la familia y la religión lo que los radicales realmente anhelan. Eso los deja en una situación difícil hoy, cuando los políticos de élite han seguido durante décadas un programa singularmente destructivo de transformación político-económica en nombre precisamente de esos valores sacrosantos del trabajo, la familia y la religión.

Este trabajo de Sísifo con la destrucción del tejido social subraya la inadecuación de la concepción subyacente de clase en esta obra. Como bromeó una vez el filósofo francés Louis Althusser, muchas veces parece que los intelectuales conservadores imaginan las clases como equipos de fútbol compitiendo entre sí. Existen independientemente unos de otros, entran en contacto de vez en cuando en el campo y comparten un interés principal en garantizar que las reglas del juego sean justas y que todos se comporten como jugadores que practican un deporte. Al igual que otros escritores famosos dedicados al estudio de la "clase trabajadora blanca", Case y Deaton habitan a fondo la comprensión de las clases como equipos de fútbol. Para ellos, la "clase trabajadora" es una especie de grupo de afinidad o condición cultural, el equipo que da la casualidad que valora el trabajo manual, la tradición y NASCAR por encima de la educación, el arte de vanguardia y la NPR. El problema, desde su punto de vista, es que los desarrollos en la economía, como una fuerza de alguna manera externa a la clase, hicieron que sea difícil para los miembros de la clase trabajadora vivir sus vidas de la manera en la que habían estado acostumbrados durante generaciones.

Siguiendo a Marx, la izquierda históricamente entiende la noción de clase de manera muy diferente: la clase trabajadora es una posición estructural en la economía capitalista, el segmento de la población cuyos miembros no tienen más remedio que trabajar por un salario o depender de alguien que lo haga. Los trabajadores y los patrones no son tipos preexistentes de personas que se encuentran cada cierto tiempo. No hay reglas que puedan hacer que el juego de los mercados laborales sea justo. No hay espíritu deportivo por más noble que sea que pueda obviar el imperativo de que los empleadores obtengan la mayor cantidad de trabajo posible de sus empleados por la menor cantidad posible de dinero. Y el trabajo que se extrae no es un significativo cultural abstracto, sino trabajo real arrebatado a los trabajadores, a menudo brutalmente. Las intervenciones durkheimianas podrían ayudar a las personas a hacer las paces



con las relaciones de clase a corto plazo. Es la fuerza de esta violencia cotidiana la que convierte la esperanza en desesperación.

Como sugiere su subtítulo, lo que más quieren Case y Deaton es un futuro: un futuro para el capitalismo, un futuro para el trabajo, la familia y la religión, un futuro para un orden social cuya capacidad para reproducirse ahora parece estar en peligro. Y es verdad que la desesperación es un nombre para la ausencia de tal futuro, para la imposibilidad de seguir *así*. Pero no deberíamos *querer* seguir así. Case y Deaton, como Durkheim, tienen razón al percibir una relación entre la radicalidad política y la desesperación. Pero si quieren que disolvamos la amenaza de la radicalidad anestesiando la desesperación con el trabajo, la familia y la iglesia, deberíamos buscar una desesperación aún más radical: una desesperación politizada, una desesperación que no busca la destrucción de nosotros mismos sino la destrucción de todo en nuestro mundo que ha hecho la vida tan intolerable para tantos.

Podemos estar agradecidos de que, a diferencia de los activistas contra el SIDA de las décadas de 1980 y 1990, no tenemos que luchar para engatusar al establecimiento biomédico para que busque tratamientos efectivos para la pandemia actual con suficiente vigor y enfoque. Pero el Covid no solo mata contagiando cuerpos. También ha matado cargando a la gente con montones de deudas cada vez peores; reforzando el poder de jefes despóticos en los lugares de trabajo a través de la intensificación de la precariedad; atrapando a los empleados que tienen la suerte de trabajar en casa en sus apartamentos, donde es muy fácil que el trabajo se expanda hasta consumir cada hora del día. A pesar de todas las formas en que la pandemia ha alterado la vida tal como la conocíamos, hay un sentido más profundo en el que no representa un alejamiento de la normalidad sino la intensificación de la normalidad en toda su crueldad. Pero canalizar la desesperación hacia la acción colectiva en realidad puede ayudar a cumplir el anhelo real de comunidad y pertenencia que, después de más de un año de encierro, distanciamiento y pérdidas insondables, muchas personas sienten con más intensidad que nunca. Para aquellos de nosotros para quienes la desesperación no es simplemente una cuestión sociológica, construir un nuevo mundo sobre las cenizas del viejo podría ser nuestra única esperanza.

Bibliografía

- Abbott, B. (17 de octubre de 2019). Youth Suicide Rate Increased 56% in Decade, CDC Says. *The Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/youth-suicide-rate-rises-56-in-decade-cdc-says-11571284861>
- Ahmad, F.B.; y Anderson, R. N. (2021). The Leading Causes of Death in the US for 2020. *JAMA*, 325 (18), pp. 1829–1830. doi:10.1001/jama.2021.5469
- Arthur, R. (25 de marzo de 2021). Deaths of Despair Have Surged Among People of Color New data shows another disaster unfolding alongside the pandemic. *New York (magazine)*. <https://nymag.com/intelligencer/2021/03/deaths-of-despair-have-surged-among-people-of-color.html>



- Cathey, L. (25 de marzo de 2020). Fact checking Trump's claim about suicides if the economic shutdown continues. *Abc news*. <https://abcnews.go.com/Politics/fact-checking-trumps-claim-suicide-thousands-economic-shutdown/story?id=69790273>
- Cox, J. (5 de mayo de 2020). Consumer debt hits new record of \$14.3 trillion. *CNBC*. <https://www.cnbc.com/2020/05/05/consumer-debt-hits-new-record-of-14point3-trillion.html>
- Faust, J.S. ; et.al. (2021). Suicide Deaths During the COVID-19 Stay-at-Home Advisory in Massachusetts. *JAMA Netw Open*; 4 (1). doi:10.1001/jamanetworkopen.2020.34273
- Gawande, A. (16 de marzo de 2020). Why Americans Are Dying from Despair. *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/magazine/2020/03/23/why-americans-are-dying-from-despair>
- Gladieux, C. (30 de marzo de 2021). Suicide rates expected to increase after 2020. *Kent Wired*. <https://kentwired.com/2434/latest-updates/suicide-rates-expected-to-increase-after-2020/>
- Hlavinka, E. (14 de Agosto de 2020). DC Details COVID-19's Massive Mental Health Impact. *Medpage Today*. <https://www.medpagetoday.com/psychiatry/generalpsychiatry/88074>
- Karma, R. (15 de abril de 2020). "Deaths of despair": The deadly epidemic that predated coronavirus. *Vox*. <https://www.vox.com/2020/4/15/21214734/deaths-of-despair-coronavirus-covid-19-angus-deaton-anne-case-americans-deaths>
- Mitchell, S. (13 de septiembre de 2018). Job Strain, Long Work Hours, and Suicidal Thoughts. *Center for Disease Control and Prevention*. <https://blogs.cdc.gov/niosh-science-blog/2018/09/13/suicide-prevention/>
- Wan, W. (23 de noviembre de 2020). For months, he helped his son keep suicidal thoughts at bay. Then came the pandemic. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/health/2020/11/23/covid-pandemic-rise-suicides/>



**CULTURA Y POLÍTICA EN LA “OTRA
TRANSICIÓN”. UNA LECTURA SOBRE
LA UNIVERSIDAD NACIONAL Y
POPULAR DE BUENOS AIRES (1973-
1975) DE SERGIO FRIEDEMANN**

Facundo Altamirano



CULTURA Y POLÍTICA EN LA “OTRA TRANSICIÓN”. UNA LECTURA SOBRE LA UNIVERSIDAD NACIONAL Y POPULAR DE BUENOS AIRES (1973-1975) DE SERGIO FRIEDEMANN

Facundo Altamirano¹

La bibliografía académica, ensayística y comercial sobre los años sesenta y setenta en Argentina, reconstruidos en clave de radicalización política, es amplia y parece estar en un constante proceso de actualización. Sea por la avidez de un sector del público lector interesado en biografías e historias de la época que luego la industria editorial convierte en *best sellers*, sea por la constante preocupación en torno a las problemáticas relacionadas con uno de los períodos más estimulantes para investigadores de distintas generaciones, el lector que desea conocer ese bloque temporal tiene a disposición una amplia bibliografía sobre la cuestión. En sede académica, una mirada panorámica sobre el campo de estudios parece indicar una sobrevaloración del significante “violencia” como término descriptivo de la época. Reducción reforzada y estereotipada por la industria editorial que reivindica como producto comercial la historia de las organizaciones político-militares y las biografías de sus dirigentes más significativos, existió una fuerte impronta generacional en las perspectivas que, en torno al sintagma “violencia política”, generaron una clave de interpretación sobre el período favorable a reproducir una “violentología”² (Acha, 2012) arraigada a los dilemas que ordenaron las discusiones intelectuales en los años de la *transición a la democracia* (Lesgart, 2003).

Solapada entre una madeja de textos sobre los sesenta y setenta hubo en Argentina “otra” transición a la democracia. El llamado de atención sobre ese solapamiento, claro está, no se dirige contra el campo de estudios sobre *la* transición, sino que está dirigido a revalorizar aquella *otra* transición que tuvo lugar en 1973. Si los estudios sobre la transición tienen asiento en la inestimable significación política y cultural que tuvo para gran parte de la sociedad la transición alfonsinista, en circunstancias en las que era necesario recomponer el tejido social y democrático destruido por la dictadura más atroz de la historia nacional, con su tendal de secuestros, muertes y desapariciones, tampoco puede eludirse la importancia que tuvo para gran parte de la población el fin de la proscripción del peronismo y el regreso de Juan Perón a la Argentina. Esta transición fue vivida por gran parte de la población como el fin de una etapa profundamente traumática, signada por dieciocho años de persecución no solo contra el peronismo, en tanto expresión política mayoritaria de la clase obrera, sino también contra la izquierda marxista. En ese breve y efervescente período que se inicia tras el triunfo electoral de la fórmula Cámpora-Solano Lima en marzo de 1973 y que, retorno de Perón de por medio, se cierra en agosto de 1974 con la consolidación definitiva de la derecha peronista en el gobierno de Isabel Martínez, la izquierda peronista tuvo un lugar destacado.

¹ Universidad de Buenos Aires.

² Omar Acha define a la “violentología” como “una discursividad que encuentra en la violencia política la razón fundamental de una época de otro modo desquiciada” (Acha, 2012, p. 168).



No obstante, la historia de la izquierda peronista en los setenta quedó asociada a esa “violentología” que identificó Omar Acha, por lo que los proyectos institucionales que esta impulsó no fueron estudiados con detenimiento. Quizás porque la práctica y la discursividad de los actores implicados en aquel proyecto de transformación radical de la sociedad tendieron a conferir mayor centralidad a la lucha armada y a la acción directa que a la política institucional acusada por entonces como “política burguesa”; quizás porque, como enfatizó Benedetto Croce “toda historia es una historia contemporánea”; o quizás porque, como enseñó Raymond Williams, el interés por enfatizar en ciertas tradiciones tiene como propósito privilegiar algunos aspectos del pasado cultural sobre otros; lo cierto es que la expansión de la izquierda peronista del período en los espacios institucionales tuvo poca atención. Que los propios protagonistas hayan minimizado la política institucional frente a otros puntos de concentración política como los frentes de masas no quiere decir que la misma no haya tenido lugar, mucho menos justifica que el historiador eluda la pregunta sobre el alcance y la importancia de algunas intervenciones que casi cinco décadas después parecen adquirir relevancia ante la mirada de nuevos abordajes históricos.

La Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires. La reforma universitaria de la izquierda peronista, 1973-1974 (Prometeo, 2021) de Sergio Friedemann viene a poblar esa zona de estudios aún poco habitada: el de las investigaciones orientadas a reconstruir y analizar los proyectos de inserción institucional del “peronismo revolucionario” en la década del setenta en Argentina. ¿Acaso la universidad no constituye uno de los frentes de masas privilegiados históricamente por las distintas tradiciones de izquierda? La obra de Friedemann nos presenta entonces un documentado análisis, organizado en doce capítulos, sobre el proceso inconcluso de reforma universitaria que impulsó la izquierda peronista en la Universidad “Nacional y Popular” de Buenos Aires, en el marco de esa “otra” transición a la democracia en Argentina y del retorno del peronismo al gobierno en mayo de 1973.

El argumento principal de Friedemann es que las políticas universitarias llevadas a cabo por la izquierda peronista constituyeron un proyecto de reforma universitaria, finalmente interrumpido por un movimiento de “restauración” y “contrarreforma” impuesto por la derecha peronista. Este sujeto “reformador”, que se propuso construir una “nueva universidad”, es presentado por Friedemann a partir de la reconstrucción de una red de relaciones y trayectorias políticas de vínculos más o menos cercanos y de pertenencias diversas al interior de una constelación que el autor cifra bajo el sintagma “izquierda peronista”, entendida a esta como “una zona político-intelectual de múltiples manifestaciones, conformada por organizaciones políticas, político-militares y sindicales, referentes intelectuales, círculos culturales, publicaciones y prácticas militantes” que se caracterizó por articular en su seno “distintas versiones de la tradición marxista y la identidad peronista” (Friedemann, 2021, pp. 45-46).

Situado entre campos diversos como los estudios sobre la universidad pública, la historia de la educación y de la pedagogía y la historia del peronismo, el libro de Friedemann, si bien observa el caso puntual de la Universidad de Buenos Aires entre 1973 y 1974, abarca un período más amplio con el objetivo de reconstruir las condiciones de emergencia del proyecto político de la izquierda peronista en la universidad. Con este propósito analiza lo que el autor considera como “experiencias configuradoras” de la “universidad



nacional y popular”, entre las que se destacan las cátedras nacionales de Filosofía y Letras (1967-1971) promovidas, entre otros, por Justino O’Farrell y Gustavo Cárdenas, y la creación de la Asociación Gremial de Abogados en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (1971), espacio promovido por un grupo de abogados, entre ellos Rodolfo Ortega Peña y Eduardo Luis Duhalde.

Más allá de las diferencias entre estas experiencias que Friedemann agrupa de acuerdo a la tradicional distinción entre carreras científicas, profesionales y humanísticas, vistas en retrospectiva todas ellas compartieron el interés por construir una universidad “al servicio del pueblo” y por la “liberación nacional”, asociadas a valores que desde la óptica de la izquierda peronista el reformismo había minimizado o directamente desechado, como el ingreso irrestricto y la gratuidad, la participación estudiantil en la toma y ejecución de decisiones, la orientación de los proyectos de investigación científica hacia los intereses de la “realidad nacional y latinoamericana” y la incorporación de bibliografía marxista y de autores y líderes del por entonces denominado “Tercer Mundo”, entre otras cuestiones.

Para dar cuenta de este proceso el autor se remonta a la segunda mitad de la década del cincuenta, segmento que en las periodizaciones canónicas de la época suele ser incorporada en los “largos sesenta”. Para ello, amplía la investigación inicial que nutrió a su tesis doctoral con un análisis de la correspondencia, en parte inédita, que Perón intercambió desde el exilio con una amplia gama de dirigentes preocupados por la débil penetración del peronismo en las clases medias y en los grupos estudiantiles. Respecto a esta cuestión, Friedemann propone un punto de vista intermedio entre las explicaciones ofrecidas por aquellos que se inclinaron por la “tesis de la peronización” y aquellos que lo hicieron en favor de las interpretaciones “disruptivistas”. A través de un análisis preliminar de la correspondencia de Perón, Friedemann interpreta que el denominado proceso de “peronización” de esas capas de la sociedad argentina no fue accidental ni exterior, sino que se enmarcó en una política proyectada por el propio Perón para ensanchar la base social del movimiento. De acuerdo al análisis de la correspondencia, que analiza especialmente en los primeros tres capítulos del libro, el proceso de peronización se originó parcialmente luego del golpe de Estado de 1955, cuando en el exilio Perón inició una revisión crítica respecto a la política universitaria implementada en sus dos primeros gobiernos.

Friedemann se remonta entonces más atrás en el tiempo, hasta 1955, ya que —escribe— “el vertiginoso transcurrir de acontecimientos que se inicia en mayo de 1973 resulta inaprensible sin considerar ciertos procesos que se disparan con el derrocamiento del peronismo en 1955 y se aceleran en los años sesenta” (Friedemann, 2021, p. 322). Desde este punto de vista, la investigación nos presenta un análisis que, entendemos, puede ser pensado como dos momentos fuertes en el itinerario de la izquierda peronista y sus proyectos político-culturales. El primero, en los años sesenta, es un momento de configuración o emergencia, “una época de ruptura y diálogo intergeneracional”, es el momento de formaciones culturales, trayectorias intelectuales, emprendimientos editoriales, grupos de estudio, espacios formativos formales y no formales, redes disciplinares y programas políticos que pugnaron por una “nueva universidad” y por la hegemonía en el espacio intelectual y cultural de la izquierda y el peronismo. El segundo es un momento



de “institucionalidad en disputa”; sintetiza la efervescencia y el ocaso de un proyecto de “reforma universitaria” que quería enmarcarse en una transformación general de la sociedad.

De la investigación de Friedemann se sigue que uno de los factores determinantes en el derrotero final de la reforma universitaria residió en los límites que enfrentó la izquierda peronista a su proyecto de transformación general de la sociedad. El bloqueo autoritario puesto desde “afuera” sobre la inserción de la izquierda peronista en la universidad expone que, lejos de tratarse de una “isla”, la institución estaba interrelacionada de forma compleja con el conjunto de la sociedad. “Es el punto en el que se encuentran y tensionan las lógicas estatales y universitarias con las del movimiento peronista, atravesado por una disputa interna” (Friedemann, 2021, p. 132) anota el autor, pero es también, agregamos nosotros, el momento en el que resulta complejo establecer la relación de los efectos de la intervención de la izquierda peronista en la universidad con los elementos residuales, emergentes y dominantes del proceso social general (Williams, [1997] 2009, p. 200).

En adelante, nos concentraremos en reponer algunos de los aportes que consideramos más significativos para aquellos interesados en la historia intelectual de la izquierda cultural durante las décadas del sesenta y del setenta. Esta lectura se justifica, entendemos, por la abundante y documentada información que el autor provee y que permite reconstruir, parcial pero minuciosamente, una zona del campo cultural del período y de sus redes intelectuales en torno a la izquierda peronista, tanto en espacios nacionales como transnacionales.

En primer lugar, sobresale, como ya hemos visto, que el proyecto de reforma universitaria de la izquierda peronista encontró parte de su fuerza motriz en una serie de iniciativas previas que el autor denomina “experiencias configuradoras”. Una lectura desde la historia intelectual seguramente elegirá enfatizar en la actividad de aquellas formaciones culturales y agrupamientos intelectuales que, no sin resistencias, pugnarón por ganar espacios de institucionalización política y cultural. En ese sentido, el trabajo de Friedemann permite observar que en la lucha por la institucionalización no solo se dirimen cuestiones relacionadas al reconocimiento intelectual y a la adquisición de capital simbólico, sino que también se presentan oportunidades propicias para actualizar tradiciones político-culturales y para generar espacios de identificación política. Asimismo, nos proporcionan elementos para comprender las condiciones en que se produce la inserción y el crecimiento profesional de personas y colectivos hermanados a través de vínculos que nos informan sobre relaciones generacionales, políticas, culturales y también pero no menos importante, afectivas (Dosse, 2006, p. 55). En ese sentido, una lectura interesada en estos aspectos en los que se entrecruzan los aportes de la historia intelectual y la sociología de la cultura, nos revela que la reforma universitaria de la izquierda peronista fue también una oportunidad para institucionalizar prácticas colectivas, emergentes, desarrolladas en los márgenes o fuera de las instituciones, llevadas a cabo por grupos y formaciones culturales en las que convivieron y se entrecruzaron trayectorias arraigadas en tradiciones político-culturales diversas, que a su vez estaban siendo sometidas a un poderoso proceso de transformación y reactualización como lo demuestra, por ejemplo, el ascenso hegemónico de la izquierda peronista la universidad.



El libro de Friedemann permite seguir entonces una parte del proceso que involucró a una franja del movimiento juvenil y del espacio cultural que, vinculado más o menos orgánicamente a la universidad, estableció vasos comunicantes entre la institución y las transformaciones político-sociales, modificaciones que favorecieron al interior del movimiento estudiantil y docente la recepción y el crecimiento de una mirada crítica respecto a la herencia “liberal” y “positivista” que la izquierda peronista vinculaba a la “edad de oro” de la “universidad reformista” (1955-1966). Entre las transformaciones político-culturales más significativas que tuvieron eco en la vida universitaria se puede destacar la influencia que ejerció el diálogo mutuo entre marxismo, catolicismo y peronismo sobre las identidades reformista, integralista y humanista. Rastros de estos cruces y préstamos están presentes en el libro de Friedemann. De ahí que la obra proporcione una aproximación a las transformaciones que tuvieron lugar al interior de la universidad, modificaciones que no pueden ser comprendidas cabalmente por fuera del proceso social general. Si en 1955 el movimiento estudiantil universitario estaba hegemonizado por reformistas, humanistas e integralistas, hacia 1973 la hegemonía peronista era casi total. Sin embargo, como demuestra Friedemann a partir del seguimiento parcial de algunas trayectorias vinculadas a la UBA, como la del científico y docente Rolando García, no puede interpretarse el proceso de peronización de las capas universitarias en clave de “irrupción” sorpresiva. Por el contrario, la referencia construida por el peronismo al interior de la institución obedeció en parte a las modificaciones que atravesaron a la universidad como integrante de una sociedad en transformación. De otro modo, una lectura atenta del libro permite seguir cómo el peronismo universitario se nutrió de las rupturas, de los desplazamientos y de los nuevos espacios creados en el marco del proceso de revisión crítica que un sector del movimiento estudiantil y de las nuevas generaciones intelectuales realizaron respecto a la cuestión peronista, influidas también por un contexto de agudización de los conflictos políticos y sociales en la Argentina de los años sesenta y setenta. En definitiva, hacia 1973 “los reformistas ya no eran tan antiperonistas, ni los peronistas tan antirreformistas” (Friedemann, 2021, p. 52). La partidización de la política universitaria era, asimismo, un proceso irreversible desde 1966. Por ello Friedemann llama la atención sobre la trayectoria de Rolando García, quien no solo fue un exponente de la “universidad reformista” (1955-1966) como se suele recordar, “también fue protagonista de las reconfiguraciones del peronismo en los años sesenta y setenta, que incluyeron un renovado vínculo con los sectores medios, en especial estudiantes, profesionales e intelectuales” (p. 26)

Es interesante también observar la alternancia que el libro propone entre actores colectivos y trayectorias intelectuales. Esto pone de relieve la importancia que tiene el análisis y la reconstrucción de las trayectorias intelectuales como herramienta metodológica para identificar y seguir, a partir de ciertos itinerarios, aquellas experiencias culturales que se revelan como ampliamente significativas para el análisis social y la reconstrucción histórica. Parafraseando a Gramsci, reconstruir una trayectoria intelectual significa escribir la historia general de un campo cultural desde un punto de vista monográfico. En ese sentido resulta productivo para comprender el proyecto de reforma universitaria de la izquierda peronista posar la mirada, como lo hace Friedemann, en la trayectoria de Rodolfo Puiggrós, primer rector de la UNPBA y “formador de una generación” de militantes universitarios. La investigación de Friedemann aporta elementos para



reconstruir la trayectoria de Rodolfo Puiggrós desde una perspectiva transnacional, que conecta a la izquierda peronista con redes, actores y procesos del “Tercer Mundo”. Como señala el autor, la trayectoria de Puiggrós dice mucho acerca de las condiciones que hicieron posible el proyecto universitario de la izquierda peronista (p. 113), y la combinación particular que produjo en Argentina el cruce entre radicalización política y el auge internacionalista en torno al latinoamericanismo y el tercermundismo no puede ser subestimado. En ese sentido, nuestra lectura sugiere que el libro aporta elementos para reconstruir la trayectoria de Puiggrós desde una perspectiva transnacional que, a su vez, nos invita a examinar con mayor detenimiento las redes internacionales que tejó la izquierda peronista, especialmente con Estados, instituciones y formaciones culturales del “Tercer Mundo”³. Por ejemplo, permite situar el proyecto de reforma universitaria de la izquierda peronista en una escala más amplia y observar a través de los viajes, los convenios firmados y la correspondencia de Puiggrós las características de esas relaciones privilegiadas con el “Tercer Mundo”. En el caso de Puiggrós, su posición como rector de la UNPBA parece haberle otorgado credenciales institucionales para ampliar una praxis internacionalista ejercida anteriormente en los márgenes orgánicos de los espacios en los que se encontraba. Si en la década del cuarenta su temprano viaje a Brasil para reunirse con Luis Carlos Prestes le costó la expulsión del PCA, en 1970 las disputas al interior del peronismo sobre cómo tratar a la dictadura de Levingston le provocaron un desaire en Chile, cuando viajó a la asunción de Salvador Allende y tuvo que cancelar una conferencia de prensa en la que se iba pronunciar como delegado de Perón en el evento. Dificultades de este tipo, siempre presentes en un espacio amplio y heterogéneo como el peronismo, en el que conviven franjas incluso antagónicas, pudieron ser sorteadas con mejor suerte para Puiggrós con ocasión de la IV Cumbre del Movimiento de Países No Alineados (MPNA) realizada en septiembre de 1973 en Argel. Ese mismo año Argentina se había incorporado como miembro al MPNA y la nueva cumbre coincidía con la breve presidencia de Lastiri. Por entonces, el ministro de relaciones exteriores era Alberto Vignes, un diplomático cercano a López Rega. Vignes encabezó la delegación oficial del gobierno argentino. Por su parte y haciendo uso de la tantas veces cuestionada autonomía universitaria, un sector de la izquierda peronista viajó a Argel con el propósito de sumar apoyo internacional entre los representantes del “Tercer Mundo” e impugnar informalmente a la delegación argentina enviada por López Rega. Puiggrós participó en la cumbre acompañado por una delegación de la universidad “nacional y popular” que dirigía, integrada por José Machicote, Justino O’Farrell y Jorge Giannoni, todos ellos representantes del recientemente creado Instituto del Tercer Mundo. En el marco de la misión internacional, Puiggrós se reunió con autoridades de la Universidad de Argel y firmó un convenio con la República Árabe de Libia para la selección, traducción y publicación de escritos de Muammar Gaddafi en Argentina y de Juan Perón en Libia. El convenio, explicaron desde la universidad, se inspiraba en las “Disposiciones y Recomendaciones de la IV Conferencia de Países No Alineados” (Friedemann, 2021, p. 266). En resumen, las conexiones internacionales de Puiggrós ponen de relieve las redes internacionales de la “izquierda peronista” y, asimismo, nos proporcionan información

³ Omar Acha (2006) escribió una documentada biografía de Puiggrós que abre una multiplicidad de vetas para acercarse a su trayectoria. Algunas de ellas son retomadas por Friedemann en el libro.



para calibrar en qué medida las disputas político-culturales pueden ser también una ocasión propicia para institucionalizar en el ámbito universitario ciertas trayectorias intelectuales que, por diversas circunstancias, habían transitado en los márgenes de las instituciones.

La importancia que Friedemann otorga a un conjunto de redes profesionales e intelectuales de la izquierda peronista del período merece, a nuestro juicio, ser destacada. En lo que sigue nos interesa enfatizar en algunas experiencias en torno a esas redes, vinculadas a los estudios en comunicación en Argentina que el autor menciona pero sobre las que no se detiene. Las consideramos relevantes porque, establecidas al calor del proceso político-cultural de los sesenta y setenta, algunas de estas redes pudieron ser reactivadas posteriormente en dos momentos diferentes pero relacionados. Nos referimos al tránsito de un segmento muy pequeño pero altamente significativo del espacio intelectual de la izquierda peronista vinculada a los estudios sobre comunicación y cultura en América Latina. Algunos momentos fuertes en torno a estas redes conectaron experiencias culturales asociadas a la vida política argentina entre los años sesenta y la transición a la democracia iniciada en 1983. Se trató, haciendo uso de algunos de los conceptos que nos propone Friedemann en su investigación, de diversas “experiencias configuradoras” que contribuyeron a la formación de un nuevo campo de estudios en el país. La investigación de Friedemann permite reconstruir el trayecto del “bloque peronista de prensa”, un grupo de profesionales de la comunicación que a principios de la década del setenta organizó un armado sindical para disputar la conducción de la Asociación de Periodistas de Buenos Aires y del que formaron parte, entre otros, Jorge Bernetti, Miguel Bonasso, Nicolás Casullo, Sergio Caletti y Héctor Schmucler, algunos de ellos muy comprometidos posteriormente con la creación de una carrera de comunicación en la UBA en la década del ochenta. Entre las actividades del bloque peronista de prensa y la creación de la carrera, podemos situar dos experiencias importantes, relacionadas con la Facultad de Filosofía y Letras. En primer lugar, Friedemann retoma la experiencia del seminario sobre “Literatura y Medios de Comunicación” que Héctor Schmucler organizó, junto a Nicolás Casullo, en la carrera de Letras que por entonces, en 1973, dirigía Francisco “Paco” Urondo. Se trató del primer seminario de esta índole en la universidad porteña y su realización, tanto por sus características como por sus integrantes, constituye un antecedente importante para la posterior creación de la carrera de comunicación (Zarowsky, 2017). En simultáneo, en la misma universidad “nacional y popular”, algunos exintegrantes de las cátedras nacionales, como Alcira Argumedo, animaron la formación y el desarrollo del Instituto del Tercer Mundo “Manuel Ugarte”. El Instituto se propuso “crear canales de comunicación e información recíproca con los ‘movimientos nacionales de liberación’, promover el intercambio de estudiosos en la materia y el vínculo con instituciones afines de otros países” (Friedemann, 2021, p. 264). Más allá de que la rápida contrarreforma de la derecha peronista interrumpió tempranamente la implementación de actividades orientadas a cumplir con los objetivos señalados, la creación del Instituto expone una vocación orientada a la promoción de redes transnacionales con el “Tercer Mundo”. Esta vocación, presente en la trayectoria de Alcira Argumedo, pudo ser retomada posteriormente bajo las nuevas circunstancias del exilio. Argumedo se incorporó en 1977 al equipo de investigación sobre comunicación del Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET), un espacio de trabajo y



sociabilidad intelectual con sede en México, en el que participaron también Héctor Schmucler y Nicolás Casullo. Polo de atracción para un segmento de la intelectualidad sudamericana exiliada en el país Azteca, México y el ILET conformaron un escenario que funcionó como plataforma para la proyección internacional de aquellos intelectuales con vocación favorable hacia las causas del “Tercer Mundo”.⁴

Para concluir, Friedemann nos presenta una historia particular, la historia de la Universidad “Nacional y Popular” de Buenos Aires entre 1973 y 1974 y con ella un análisis sobre un período más amplio, situándose en la zona de estudios sobre el proceso de radicalización política de los sesenta y setenta en Argentina. Como ya señalamos, en esta área el autor realiza un aporte a la reconstrucción y al análisis de las experiencias institucionales de la izquierda peronista en los setenta. También, problematiza algunas memorias estereotipadas que recuerdan a la UNPBA como una “universidad montonera”. En contraposición a esta lectura, argumenta que se trató de un proyecto de universidad tan heterogéneo como resultaba ser por entonces la izquierda peronista en aquellos años. La trayectoria de Rolando García y el grupo que lo rodeó en el Consejo Tecnológico, así como la misma trayectoria de Puiggrós, contribuyen a construir una imagen de la UNPBA en ese sentido.

Por último, nos interesa señalar que la lectura sobre las décadas del sesenta y del setenta en Argentina que nos propone Friedemann amplía las claves de interpretación sobre la relación entre cultura, intelectuales y política en el período. Como señalamos al principio, una porción muy significativa de las investigaciones académicas y ciertas memorias intelectuales estuvieron marcadas por un sesgo generacional (Acha, 2012), vinculado a la “estrategia democrática” (Oberti y Pittaluga, 2006) que involucró a una franja del campo intelectual que, protagonista del proceso político-cultural de los sesenta y setenta, sometió a revisión y autocrítica ese conjunto heterogéneo de experiencias políticas y culturales. Por eso, como señala el autor, “el desenlace de estos sucesos no debería determinar el examen del historiador. Para los actores en pugna el conflicto estaba abierto y su resultado era incierto” (Friedemann, 2021, p. 327). ¿Fue casualidad la contemporaneidad entre la emergencia de esas líneas interpretativas en clave de “trauma”, “derrota” y “fracaso” con la decisión del gobierno de Alfonsín de retrotraer la normativa universitaria a los estatutos previos a 1966 y no a la ley universitaria de 1974? Friedemann se pregunta si no había nada por rescatar del pasado reciente en los años de la transición a la democracia. Si es cierto que la construcción político-intelectual de la transición a la democracia desechó toda experiencia anterior relacionada con “los setenta”, algunas experiencias que estaban teniendo lugar en la UBA de la transición demuestran que los agrupamientos intelectuales construyeron vasos comunicantes con iniciativas anteriores, incluso cuando su rememoración suscitaba los ecos de una época que, tal como se consideraba, era necesario superar. No obstante, conjeturamos que la consolidación de los estudios en comunicación en Argentina representó un modo de establecer nexos entre períodos concebidos tradicionalmente como antagónicos, comunicados subterráneamente por el “viejo topo” de la tradición y la experiencia común. De lo contrario ¿cómo pensar

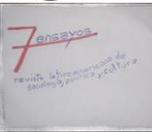
⁴ El ILET se relacionó a través de sus grupos intelectuales con un amplio abanico de redes transnacionales en las que se discutía, a finales de los setenta y principios de los ochenta, cuestiones vinculadas al desarrollo y la dependencia de los países del “Tercer Mundo”. Para un análisis más amplio, me permito citar un trabajo de mi autoría (Altamirano, 2020).



esa acumulación de sedimentos que significó el “bloque peronista de prensa”, el seminario universitario de Héctor Schmucler, el tercermundismo de Alcira Argumedo en el Instituto Manuel Ugarte y la confluencia, ya en el exilio, con Nicolás Casullo en un grupo de investigación sobre comunicación y cultura en el exilio mexicano, con la posterior creación de la carrera de comunicación en 1985? Si para comprender las condiciones en las que emergió la Carrera de Comunicación es inevitable aludir a la atmósfera intelectual de la transición alfonsinista, creemos que también es ineludible aludir a ese cúmulo de experiencias previas que, por breves que hayan sido, conectaron a la Universidad “Nacional y Popular” de Buenos Aires con las creaciones político-culturales de los ochenta.

Bibliografía

- Acha, O. (2006). *La nación futura*. Eudeba.
- Acha, O. (2012). Dilemas de una violentología argentina. En *Un revisionismo histórico de izquierda y otros ensayos de política intelectual* (pp. 167-190). Herramienta.
- Altamirano, F. (2020). Intelectuales, exilio y comunicación en el Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET) (1975-1984). *Revista De La Red Intercatedras De Historia De América Latina Contemporánea*, 13, 250–278. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/RIHALC/article/view/31757>
- Dosse, F. (2006). *La marcha de las ideas*. PUV.
- Friedemann, S. (2021), *La Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires. La reforma universitaria de la izquierda peronista, 1973-1974*. Prometeo.
- Lesgart, C. (2003). *Usos de la transición a la democracia*. Homo Sapiens Ediciones.
- Oberti, A. y Pittaluga, R. (2006). *Memorias en montaje*. El cielo por asalto.
- Williams, R. ([1977] 2009). *Marxismo y literatura*. Las Cuarenta.
- Zarowsky, M. (2017). *Los estudios en comunicación en la Argentina*. Eudeba.



SALUD, SECTORES POPULARES Y SOCIOLOGÍA DESDE ABAJO

Sol Logroño

111



SALUD, SECTORES POPULARES Y SOCIOLOGÍA DESDE ABAJO. SOBRE JUAN JOSÉ LLOVET, 1984, *SERVICIOS DE SALUD Y SECTORES POPULARES. LOS AÑOS DEL PROCESO, ESTUDIOS CEDES, BUENOS AIRES.*

Sol Logroño¹

La salud pública ha sido una parte fundamental de la política social en la historia argentina. Con la consolidación de los estados modernos, la educación, la previsión social, la salud y la vivienda fueron las cuestiones consideradas prioritarias para lograr la integración social y así evitar que el progreso económico condujera a una disociación social. La transición democrática fue un período de especial imaginación de una comunidad integrada y de una democracia capaz de “educar, curar y alimentar”. Una de las vías de esa imaginación concebía que los propios actores y sus tramas significativas debían ser parte del debate a través de la investigación social y que algo de la comprensión de esa alteridad interna podía ser una vía para el fortalecimiento del Estado y del diseño de políticas más eficaces. Entendemos que *Servicios de salud y sectores populares. Los años del Proceso* de Juan José Llovet² se enmarca en una preocupación por el mundo de vida de los usuarios de Servicios de Salud en un momento en el que las políticas sanitarias parecían cada vez más distantes de la vida cotidiana de los sectores populares. En esta reseña, nos proponemos describir la propuesta analítica del autor y sus aportes, situándolos en el marco de un conjunto de tramas, desafíos e interrogantes de su época para pensar un debate que no debería cesar hoy sobre el modo en el que las políticas públicas conciben, se relacionan, convocan, se acercan y se desencuentran con los sectores populares contemporáneos:

La primera sensación de un observador que entra a un hospital en horario de actividad médica es algo parecido al caos. Un caos rumoroso de hombres y mujeres vestidos de celeste y blanco; de puertas que se cierran y se abren; de ascensores que, si los hay, en general no andan; de trepidantes camillas arrastradas por enfermeras; de colas que, en línea recta o curva, dibujan humanas cordilleras de mujeres con chicos en los brazos; de altoparlantes que solicitan la presencia de alguien en algún lugar; de ventanillas y mostradores con amarillentos cartelitos; de gente que deambula trajeada en sus pijamas de internación; de individuos amontonados en oscuros bancos de madera, a lo largo de pasillos azulejados (Llovet, 1981, p. 118).

En este fragmento sobre la vida cotidiana de un hospital del Conurbano Bonaerense, Llovet empieza a desentrañar la trama en principio opaca y enmarañada de un hospital público en los años de reformas

¹ Universidad Nacional de La Plata, Universidad Nacional de San Martín.

² Juan José Llovet (1954-1998) egresó de la Licenciatura en Sociología de la Universidad del Salvador con una tesis de investigación sobre los lustrabotas de la Ciudad de Buenos Aires. Para esta pesquisa realizó trabajo de campo en terreno, conversando con los trabajadores y observando su vida cotidiana y su vínculo con las instituciones. Su pregunta por la vida cotidiana de los sectores populares encontró cauce, más tarde, en el grupo de investigación del CEDES junto a Elizabeth Jelin, Silvina Ramos y María Carmen Feijóo, centro al que volvió tras realizar su doctorado en la Universidad Complutense de Madrid sobre “La Medicina en España: profesión, responsabilidad y controles”. De vuelta en Argentina, se incorporó al Programa Regional de Investigación Social, Capacitación y Asistencia Técnica en Salud Reproductiva y Sexualidad y realizó tareas de docencia y consultoría.



neoliberales de la dictadura militar de 1976. En un ejercicio descriptivo minucioso, el autor presenta un escenario a primera vista caótico que puede cobrar sentido y racionalidad con la mirada situada y el ejercicio de la descripción atenta a lo cotidiano. Este “aquellarre encubre una organicidad, que sólo superado el cimbronazo inicial se puede ir desentrañando” (Llovet, 1981, p. 118).

Su indagación está a tono con dos movimientos de la sociología del momento (o al menos una zona disciplinar vinculada con los centros de investigación privados que durante la dictadura pudieron mantener cierta autonomía relativa, fomentar un proceso de profesionalización y vínculos internacionales). Por un lado, la incorporación de la perspectiva de los actores, las experiencias y los puntos de vista de la vida cotidiana de los procesos sociales; por otro, analizar las mutaciones de la estructura estatal y socio-económica en un nivel general. El libro de Llovet, nos animamos a decir, es una síntesis de un clima de época que articulaba las grandes preguntas sobre las transformaciones del Estado y la formación social con cierta sensibilidad cultural que retomaba la dimensión de lo cotidiano en la Sociología argentina. A través de la perspectiva de los actores –pacientes, familiares, enfermeras/as, médicos/as y personal administrativo–, el mundo del hospital se convierte en un espacio para indagar los procesos de salud-enfermedad-atención y el modo en el que el Estado se vincula con los sectores populares en un tiempo histórico particular.

La salud de los sectores populares

Llovet parte de comprender “la enfermedad como fenómeno y afectación constante en la historia” que está desigualmente distribuida en relación con la clase social y la disposición de recursos: “los sectores de menores recursos son los que tienen mayores probabilidades de contraer dolencias y menores de defenderse” (Llovet, 1981, p. 9)³. El libro tiene “como referente más general ese modo de la enfermedad y los sectores populares carenciados” pero “la intención que las anima no es la de aportar datos confirmatorios de la asociación entre ambos términos”, sino la de “adentrarse en el corazón de la cuestión e indagar en las vivencias y los condicionamientos de este tiempo y del aquí frente a lo mórbido” (Llovet, 1981, p. 9).

El objetivo del libro es “explorar y describir los patrones, las alternativas y las estrategias de utilización y recepción de los Servicios de Salud en los sectores populares del Área Metropolitana” (Llovet, 1981, p. 9), siendo los Servicios de Salud aquellos que se ocupan del ejercicio legítimo de la medicina. Llovet se pregunta: ¿qué pasa con los que no concurren a ese servicio y teóricamente deberían concurrir? ¿Qué pasa con los que sí concurren? ¿Solo van a ese o por el contrario, también van a otros que la investigación no contempla? Para el alcance de estos objetivos, el autor entrevista a médicos/as, enfermeros/as, trabajadores/as sociales y trabajadores/as administrativos/as de hospitales, pacientes y familiares y diferentes integrantes de grupos domésticos. A su vez, realiza observaciones y recoge las irregulares estadísticas producidas en el período. Como unidad mínima no toma al individuo y su relación con los

³ Esta aproximación al problema de la salud se puede ubicar en los debates vinculados a los “determinantes sociales en salud” que se desarrollaron en el campo de la salud desde mediados del siglo XX.



Servicios de Salud sino a la familia, en sintonía con un modo de privilegiar las relaciones sociales y las tramas de reciprocidad de los sectores populares presentes también en trabajos de Silvina Ramos⁴ (1981). La investigación está presentada en cuatro grandes capítulos guiados por cuatro preguntas: cuándo, quiénes, cómo y dónde. En el primer capítulo, el autor se pregunta por los momentos y las circunstancias en las que los miembros de los sectores populares deciden recurrir al sistema de salud. Con este fin, indaga sobre algunas dimensiones que hacen “al modo, las condiciones y los atributos de vida de estos sectores” (Llovet, 1981, p. 21). En el segundo, por su parte, se identifica la distribución de los roles y atributos vinculados a los integrantes de la familia y se advierte una característica presente en una variedad de estudios sobre la relación entre el género y la salud: son las mujeres las encargadas, mayoritariamente, de las tareas de cuidado, entre ellas las de la salud de los miembros de la familia, los trámites médicos, los traslados al hospital y la asistencia durante las internaciones.

Entre los atributos de vida de los sectores populares, se analizan: a) la percepción del dolor vinculada a un uso exigente y recurrente del cuerpo en tareas manuales y domésticas; b) la recurrencia tardía a los servicios de salud; c) el “poco capital taxonómico”, es decir, las desigualdades simbólicas en la identificación de las dolencias; d) la jerarquía de las necesidades de subsistencia (ir al trabajo, otras inversiones) por sobre el cuidado de la salud); faltar a un día de trabajo (o más en algunos de los requerimientos del sistema médico) no está dentro de las mejores alternativas; y e) la falta de dinero para ir al hospital, para remedios y otros costos vinculados al tratamiento. Todos estos elementos derivan en una recurrencia post-fáctica de los sectores populares a los servicios de salud: una utilización tardía muy lejana de los estándares internacionales de la medicina preventiva.

Nos interesa detenernos sobre el tercer punto dado que ilustra, como adelantamos, la dimensión simbólica del vínculo entre políticas públicas y sectores populares. La distancia simbólica es analizada por Llovet desde el prisma de las relaciones de clase entre médico y paciente. El autor sostiene que la arista más importante de la distancia social es la distancia lingüística:

Entre el lenguaje del profesional y el de los sectores populares se interponen abismos lexicológicos y sintácticos. La comunicabilidad del discurso médico encuentra su frontera en un receptor escasamente escolarizado, cuyo plafond discursivo carece de la materia prima que en forma acumulativa brinda la instrucción (Llovet, 1981, p. 33).

El trabajo de traducción de las palabras del médico o médica al propio marco de interpretación supone un proceso de resignificación, de asociación y de pérdidas que son resultado, en este análisis, de las diferencias en el acceso al lenguaje escolarizado (más abstracto contra la tendencia al empirismo de los sectores populares). La vida cotidiana y la red de interlocución más próxima de las personas (parientes, vecinos/as y amigos/as) se presentan en este análisis como un obstáculo en la dificultad de percepción de la enfermedad. El autor señala que “estas relaciones representan una verdadera fuente de recursos

⁴ Investigadora junto a la que Llovet integró el Programa de Sectores Populares del CEDES dirigido por Elizabeth Jelin. Silvina Ramos es una reconocida investigadora sobre temas de salud, género y derechos sexuales y reproductivos. Se ha desempeñado como consultora en organismos nacionales e internacionales de gestión sanitaria.



alternativos que pueden suplantar parcialmente al Estado, al mercado y a la producción doméstica” (Llovet, 1981, p. 37). Los miembros de la red de parentesco y amistad “ejercen un influjo” sobre la visibilidad de la enfermedad y sobre el proceso en que se decide la atención y se producen una “diagnóstico profana” realizada por personas que participan de “una profunda carencia cognoscitiva”, y tienen “un vocabulario de la sensación más limitado y también más arcaico” (Llovet, 1981, p. 39).

Finalmente, en los dos últimos capítulos, la pregunta por el dónde y el cómo reconstruye parte de la trama de la que está hecho el sistema de salud pública, los espacios, los recursos, los/as agentes, los circuitos burocráticos y la modalidad del abordaje y de las consultas. Se registran transformaciones en el acceso a instituciones públicas y privadas y a los diferentes niveles de atención en un proceso de desfinanciamiento y mercantilización del sistema y de crecimiento del desempleo. Se trata de sectores populares que están dejando de integrarse a través del trabajo estable y la afiliación sindical, lo cual repercute directamente en el acceso a los beneficios de salud de las obras sociales. Se identifica que los lugares a los que más asisten las familias de sectores populares son el hospital público, la salita y consultorios de médicos particulares del barrio. El arancelamiento de los hospitales constituye un punto de inflexión en la tradición de la salud pública de las décadas previas e interviene en la percepción y en el vínculo de los sectores populares con el sistema de salud.

El último capítulo se centra en la modalidad de atención en el hospital: el comportamiento de los médicos, enfermeras, empleados y en las micro estrategias de los sectores populares “para sortear los escollos presentados por las reglamentaciones por las estructuras y por los encargados de manejar a las unas y a las otras” (Llovet, 1981, p. 118). El arancelamiento de las consultas supone nuevos y más trámites para los/as pacientes y obstáculos que se suman a los ya existentes. Para ser sujeto de derecho, como señala Llovet, hay que probar o justificar miseria y el derecho es herido en su más profundo carácter. Nuevamente entran en juego los desfases entre “el código institucional” y los “códigos culturales” de la vida cotidiana. En el caso de los sectores populares, “al no armonizar con sus categorías y hábitos ideacionales, las exigencias pueden sonar impenetrables” (Llovet, 1981, p. 124). La crítica del análisis se sitúa en el carácter sesgado del diseño de los planes y reformas que no tienen en cuenta las características socioculturales de sus destinatarios y a que la racionalidad administrativa se edifica generalmente no a partir de los intereses y las capacidades arquetípicas de la población, sino desde la lógica de los organizadores. De este modo, “se transfieren a la organización los parámetros mentales de sus clases de pertenencia” (Llovet, 1981, p. 124).

El uso post-fáctico que se presentó en los dos primeros capítulos como una característica de la modalidad de uso de sectores populares de los servicios de salud se comprende como parte de todo el circuito, de una relación. Así como los miembros de sectores populares deciden acudir al sistema médico, generalmente, una vez que la dolencia es intolerable, los agentes de salud (con sus déficits de infraestructura, de salarios y tiempos acotados) consideran que solo pueden dar respuesta a consultas de emergencia. De este modo, se alimenta un vínculo hecho de límites, presiones y expectativas mutuas y observamos más que un universo fragmentado, una trama de relaciones.



Salud, vida cotidiana y transformación estructural a finales de la década de 1970

Servicios de Salud y sectores populares imagina una sociedad integrada entre el pesimismo de una realidad dictatorial y económicamente regresiva y el optimismo de la primavera democrática. A través de la salud y sus instituciones, el autor recorre la trastienda del Estado y la modernización en un tiempo de cambios decisivos que se empezaron a materializar con más fuerza en los años noventa. Desde una noción de cultura sensible a la antropología social, la investigación se pregunta por las lógicas familiares, las percepciones y las prácticas que llevan adelante las personas en su vínculo con el sistema de salud. En este movimiento, la trama simbólica y material de los sectores populares se vuelve relevante en la comprensión de lo social⁵. De este modo, el autor explora transformaciones en la sociabilidad de las personas y su vínculo con el Estado y sus instituciones.

En el libro, la eficacia de lo estatal y su democratización requieren de una sensibilidad a la complejidad y pluralidad de lo social y de políticas públicas que tengan a la traducción entre mundos vividos distintos como parte de sus dimensiones de diseño y gestión. Este gesto teórico-metodológico, en un tiempo en que “el acceso a aquellos bienes o servicios que vividos como derechos conquistados por las clases populares que eran un símbolo de integración ciudadana” tienden a devenir en “meras mercancías” y “no sobrevive quien no tiene algo que vender” (Rubinich, 2021, 10), tiene una fuerza y resonancia particular. Sin embargo, pese a la búsqueda de la perspectiva de los actores por parte del autor, por momentos la indagación pierde de vista la positividad ontológica de esos “otros” y su experiencia en una ilusión de homogeneidad e igualitarismo, al analizar sus prácticas desde el prisma de la cultura letrada y legítima. Si bien lo popular no es un mundo completamente independiente y autónomo, tampoco supone una reproducción de la experiencia secular dominante. El mundo popular supone lógicas diferenciales con respecto al mundo letrado con elementos singulares a estudiarse en sus propios términos.

El libro de Llovet sigue hablando en la actual coyuntura. A la vez que pone en valor “lo particular”, indaga las estructuras sociales y tiene al Estado –complejo, dinámico e históricamente construido– como horizonte de sus preocupaciones. En el ámbito de la salud, la distancia entre el diseño de políticas y la vida cotidiana de los sectores populares se expone en la concepción dominante del modelo médico-hegemónico y ciertas narrativas escolares sobre la existencia de un individuo autocentrado, racional y autónomo, basado en la escisión cuerpo-mente. Muchas de las estrategias de promoción de la salud y participación ciudadana que se vienen desarrollando en nuestra región en las últimas décadas se centran con más fuerza en la transmisión de información como generadora de cambios en las actitudes y prácticas individuales, desatendiendo la pluralidad de experiencias, subjetividades y moralidades de las personas, particularmente del mundo popular, que las reciben.

⁵ Esta interrogación sobre la vida cotidiana y la agencia de los sujetos está en sintonía con el desarrollo de estudios sobre recepción, medios masivos y cultura popular y la traducción y circulación de trabajos de los estudios culturales británicos, así como un naciente interés por articular una sociología de los macro-procesos con antropología social.



Recuperar este libro de Juan José Llovet en nuestros debates contemporáneos resulta relevante para pensar las políticas estatales y su vínculo con los sectores populares de una manera situada y atendiendo a la experiencia vivida de los sujetos. Sigue siendo un desafío reconocer los modos complejos en los que las personas de sectores populares participan, se apropian, se distancian, negocian, se implican en las políticas públicas en relación con sus dinámicas culturales, simbólicas e históricas concretas.

Bibliografía

Llovet, J. J. (1980). *Los lustrabotas de Buenos Aires*. Estudios Cedes.

Ramos, S. (1981). *Las relaciones de parentesco y ayuda mutua en los sectores populares urbanos: un estudio de caso*. Estudios Cedes.

Rubinich, L. (2021). Ni pueblo ni ciudadanos: perdedores. *7 ensayos. Revista Latinoamericana de Sociología, Política y Cultura*, 3, 3-11.



UNA ANTROPOLOGÍA IMPOSIBLE: CLAUDE LÉVI-STRAUSS EN ARGENTINA

Nicolás Viotti



UNA ANTROPOLOGÍA IMPOSIBLE: CLAUDE LÉVI-STRAUSS EN ARGENTINA¹

Nicolás Viotti²

Los estudios sobre el llamado estructuralismo como fenómeno histórico-cultural están a la orden del día. En la última década una serie de trabajos han venido a llenar con la meticulosidad de investigaciones académicas lo que circulaba como rumor intelectual desde hace mucho. Esta conversación informal mostraba que, en Argentina, o por lo menos en una zona legítima de su cultura intelectual, ciertos autores, ideas y recursos del pensamiento francés de posguerra fuertemente identificado con los procesos simbólicos y con la idea de “estructura” fueron significativos en las Humanidades y las Ciencias Sociales de las décadas de 1960 y 1970. Sin embargo, esa presencia no resultó igual de influyente en las diferentes Ciencias Sociales y Humanas. Si la naciente Semiótica, un campo relativamente autónomo consolidado en la época, el Psicoanálisis y los Estudios Literarios fueron arrasados por la ola estructural, disciplinas donde las derivas teóricas dominantes recorrían otros caminos como la Sociología académica y la Antropología se mantuvieron relativamente al margen o, por lo menos, a una justa distancia. La obra de Claude Lévi-Strauss permanecía como una referencia en ausencia, como una referencia de autoridad declarada pero poco influyente en el trabajo de reflexión para analizar problemas concretos de la Argentina.

La Sociología del momento, heredera del impulso modernizador de Gino Germani, se mantuvo relativamente aislada de la Antropología estructural. Por un lado, porque la vocación indigenista de la última (y la reflexión sobre el estatuto del pensamiento mítico) estaba lejos de un proyecto de modernización que asumió la homogeneización étnica y la secularización como procesos que estaban naturalizados en la sociedad argentina. Por otro lado, porque la hegemonía teórica tuvo inicialmente diferentes versiones de las ciencias sociales de inspiración norteamericana y una concepción de la “cultura” que suponía una dialéctica entre rasgos manifiestos en relación con agentes individuales que serían “portadores” de los mismos en una instancia “subjetiva”. La obra de Claude Lévi-Strauss proponía, por el contrario, un análisis de la cultura como una operación lógica no necesariamente consciente y una disolución de la tensión cultura/individuo para dar lugar a una concepción comunicacional y relacional de los procesos simbólicos. Al mismo tiempo, el proceso de politización de la Sociología pos-germaniana asumió un molde de análisis de la sociedad en base al conflicto de inspiración marxista, donde los procesos políticos y económicos asumían un lugar preponderante y en donde la cultura tenía o bien un lugar restringido (en sus mejores versiones) o nulo (en las más rudimentarias).

A pesar de todo ello, el desarrollo de una tradición sociológica (es decir un análisis de la sociedad argentina como sociedad de masas) inspirada en la revolución teórica de Lévi-Strauss tuvo una presencia relativa,

¹ Sobre Lévi-Strauss en Argentina. *Itinerarios de la recepción de una obra clave en la historia cultural global* de Andrea Novello (2021). Eduvim

² Universidad Nacional de San Martín.



sobre todo de la mano de la obra pionera y creativa de Eliseo Verón, un joven filósofo y miembro del recién fundado departamento de Sociología dirigido por Gino Germani en la Universidad de Buenos Aires. Verón comenzó su carrera interesado en la Epistemología de las Ciencias Sociales (la Psicología Social para ser más exactos) con una tesis sobre Maurice Merleau-Ponty en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Luego obtuvo una beca de formación de posgrado del CONICET (institución recién creada que cumplió un papel fundamental en los procesos de internacionalización de las ciencias del momento) como visitante en el *Laboratoire de Anthropologie* dirigido por Lévi-Strauss, donde realizó una breve indagación sobre la corporalidad en sociedades indígenas australianas. A su regreso a Argentina, desarrolló una serie de publicaciones sobre Epistemología de las Ciencias Sociales inspiradas en el antropólogo francés, publicó una célebre entrevista y redactó la introducción a la edición argentina de *Antropología estructural*, publicado en la editorial EUDEBA con traducción del mismo Verón y revisión técnica del antropólogo Eduardo Menéndez. Durante la década de 1960, desarrollaría una serie de trabajos de investigación inspirados parcialmente en el antropólogo francés sobre cuestiones de salud pública (trabajo publicado junto al psiquiatra Carlos Sluzki por el Instituto Di Tella bajo el título *Comunicación y neurosis*)³ y sobre el problema de la ideología en los novedosos géneros masivos en la sociedad argentina como el periodismo, la historieta o la publicidad. Allí la obra del antropólogo francés ya estaba en un diálogo fructífero con otros recursos en el análisis de la significación, como por ejemplo las tradiciones pragmático-interaccionistas norteamericanas, el trabajo de Gregory Bateson, Algirdas Greimas y la teoría de la ideología de Louis Althusser. Esta mirada innovadora, sin embargo, a partir de comienzos de la década de 1970 construyó un espacio de indagación institucional (con sus propias asociaciones, redes internacionales y revistas) relativamente específico. De este modo, a pesar de que Verón fuese un referente de la Sociología del momento, su derrotero quedó cada vez más circunspecto a la naciente Semiótica, un campo de trabajo que se constituyó de modo independiente a la Sociología *mainstream*. ¿Pero qué ocurrió en el campo de la Antropología argentina del momento? ¿Por qué, a diferencia de la Sociología, la Antropología tuvo una relación aún más tensa con la obra del antropólogo francés? Si bien Lévi-Strauss es un autor que desde la reconstrucción de la Antropología Social en la década de 1980 ha sido enseñado e incluso reverenciado, resulta difícil rastrear su influencia en debates, programas de investigación o tradiciones intelectuales de las Antropologías argentinas. Salvo escasas excepciones, en Argentina es difícil encontrar antropólogos que hayan hecho del estilo de trabajo inspirado por una perspectiva estructuralista algo más que una mera referencia teórica o una cita de autoridad. Lévi-Strauss circula como un marcador disciplinar en ausencia, demasiado alejado del empirismo etnográfico promovido por la antropología social desarrollada inicialmente en algunas experiencias aisladas de la década de 1970 y de su continuación actual en un procesualismo sociológico dominante en las versiones más actuales de la etnografía. A su vez, su obra recorre una zona que, para el sentido común académico de las Antropologías argentinas, está demasiado cerca del fantasma del “teoricismo” o del “esencialismo”.

³ Entre los asistentes del proyecto se encontraban estudiantes o recién egresados que luego ocuparían espacios relevantes en la Sociología de la Universidad de Buenos Aires o el CONICET como Ana Lía Kornblit, Ricardo Malfé y Francis Korn.



Las razones para ello pueden ser muchas. Sin duda hay factores vinculados con la tardía institucionalización de la disciplina, rasgos del propio campo de las Antropologías locales, sus historias y sus disputas internas, factores sociopolíticos vinculados con las crisis institucionales y las interrupciones democráticas propias de los devenires políticos argentinos. Resulta significativo, de todos modos, que tanto, la Antropología vitalista y fenomenológica desarrollada hacia finales de la década de 1960 por Marcelo Bórmida (identificada con posiciones políticas conservadoras pero innovadora dentro de los paradigmas histórico-culturales del momento), como la basada en una economía política de la cultura, paradigmática en los escritos de Eduardo Menéndez (identificada claramente con un proyecto emancipador), se inspiraron en una forma de entender a la totalidad de raigambre europea-continental que asumía la dimensión particularista, histórica y experiencial de la cultura. En ambos sentidos esas concepciones de la totalidad cultural se encontraron muy distantes del proyecto de una Antropología estructural.

La relación tensa con la escuela histórico-cultural desarrollada en la Argentina durante las décadas de 1950 y 1960 llevaría a algunos jóvenes egresados de la nueva carrera de Antropología a buscar alternativas dentro de ese paradigma. Esa tensión con la tradición heredada, sin embargo, no los llevaba a incorporar el estructuralismo de Lévi-Strauss. Por ejemplo, el propio Menéndez y otros de sus contemporáneos que tomaron menos distancia de la obra de Bórmida (como por ejemplo Miguel Bartolomé o Alicia Barabas) reivindicaron en sus proyectos intelectuales la figura del antropólogo italiano Ernesto De Martino, lo que les permitía mantener una perspectiva histórica, particularista y cultural de la totalidad junto con la dimensión política que se desdibujaba en el énfasis de una antropología estructural centrada en una mirada lógica de la cultura o incluso en la fenomenológica de corte existencial que ponía el énfasis casi exclusivamente en temas cosmovisionales⁴. El caso del antropólogo Blas Alberti, perteneciente a la misma generación, es un ejemplo singular, ya que, en la misma tradición de un modelo europeo inspirado en una concepción totalizante e histórica de la cultura, siguió un proceso de politización que no abandonaba a Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss y el mundo del libro y la edición

Andrea Novello despliega un aporte sustancial para entender estos procesos. En *Lévi-Strauss en Argentina. Itinerarios de la recepción de una obra clave en la historia cultural global* reconstruye con detalle los modos de traducción y publicación de la obra de Lévi-Strauss en Argentina en el marco más general del llamado “estructuralismo”. Uno de los aspectos más significativos del trabajo es un enfoque que se preocupa por una mirada regional, que analiza el caso argentino a la luz de otros procesos como el mexicano o el brasilero donde la obra del antropólogo francés tuvo otras derivas. Asimismo, analiza con una gran erudición el sistema de publicaciones y traducciones en Argentina desde finales de la década de

⁴ Ernesto De Martino, especializado en el problema del mito y la religión popular del sur italiano, representaba una deriva posible del enfoque histórico cultural que inspiraba a Bórmida pero con el elemento político y un diálogo con la obra de Antonio Gramsci. Esa articulación entre historia, cultura y política permitía un camino de innovación conceptual, de incorporación de la política, pero dentro de un modelo donde la Antropología (e incluso la etnografía) tenía como eje de indagación la totalidad sociocultural.



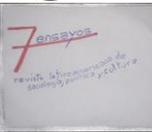
1950 hasta la década de 1970. Muestra los catálogos editoriales y los procesos de traducción en EUDEBA, Paidós, Galerna, Nueva Visión, entre otras. En menor medida, profundiza en las referencias al antropólogo francés en las carreras de Antropología de la Universidad de Buenos Aires, La Plata y Córdoba. Un aspecto clave del trabajo es que se centra en algunas experiencias no “centrales” (en general identificadas con la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de La Plata), reconstruyendo un circuito poco conocido localizado en la Universidad Nacional de Córdoba.

El libro es un estudio que pone el énfasis en una Sociología de la producción y la circulación editorial. La utilización de un enfoque teórico inspirado en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu le permite identificar posicionamientos y negociaciones en el sistema de publicaciones y traducciones, y así profundizar en la hipótesis de un proceso de “modernización del campo intelectual” argentino atendiendo a mediadores (sobre todo editoriales, libros e intelectuales relevantes) que delinea formas particulares de relación entre “centro” (la producción intelectual francesa de la década de 1960) y “periferia” (el campo intelectual argentino o por lo menos el de una zona innovadora del espacio universitario durante las décadas de 1960 y 1970).

Lévi-Strauss en Argentina presenta un análisis pionero y un gran trabajo de relevamiento de fuentes. La obra abre una gran cantidad de preguntas que seguramente otros trabajos puedan profundizar desde otros enfoques teóricos y posiciones epistemológicas que puedan complementar el profundo análisis del mundo editorial como proceso de mediación específico. Se me ocurren algunas líneas de trabajo que complementen y profundicen otras formas de mediación situada: un análisis sobre las ideas en juego que recalibre las relaciones centro-periferia de un modo que promueva más creatividad en quienes ocupan el lugar de la “recepción”, la difusión más cotidiana de esas ideas incorporando otras formas de circulación más allá del mundo editorial y, finalmente, una reflexión que asuma la circulación de las ideas en ensamblajes más amplios que los del campo intelectual y permita dar mayor relevancia a otras formaciones como las que tienen que ver con las narraciones nacionales dominantes de producir diferencia.

Lévi-Strauss, bueno para pensar

Un análisis sobre los modos en que los diferentes intelectuales utilizaron a Lévi-Strauss en sus proyectos de investigación y el impacto en la construcción de problemas específicos resultaría un camino que diría mucho más sobre la creatividad de esos mismos intelectuales y, a su vez, sobre los problemas a los que intentaron dar respuesta. Si bien muchas veces las ideas en sí mismas han producido lecturas idealistas sin anclaje en la vida social (los debates entre Sociología de los intelectuales e Historia de las ideas son demasiado extensos para reconstruir aquí), el análisis sociológico también corre el riesgo de abandonar la potencia del pensamiento mismo. Allí Levi-Strauss podría no ser solo objeto de reflexión, sino modelo intelectual que aún tiene mucho para decirnos sobre las relaciones entre ideas y sociedad. Levi-Strauss es, todavía, “bueno para pensar”, pero para ello no debería ser solo un capítulo pasado de la historia de la Antropología sino un artefacto analítico que habilite otras formas de tomarse en serio el pensamiento



del otro, incluso cuando ese pensamiento no es exclusivamente el de las pequeñas sociedades de las tierras bajas de América sino el pensamiento de los intelectuales de un país latinoamericano. Por ejemplo, además de indagar en el sistema editorial en torno a Verón, sería muy interesante reflexionar sobre cómo Verón discutió con la Sociología germaniana en base a la obra del antropólogo francés y qué ideas estaban en juego: cómo las ideas sobre lo social se transformaron en el período como se transforman los mitos. Asimismo, sería interesante indagar cómo impactaron las ideas de la Antropología estructural en un análisis sobre la neurosis y el problema de la Psiquiatría Social o en el análisis los medios de masas en la Argentina de la década de 1960. Allí hay ideas en movimiento que no se reducen a operaciones de edición y traducción, sino a lógicas que ponen en acción sutiles giros y complejas operaciones intelectuales que si bien no deberían ser leídas solo como un movimiento de ideas tampoco pueden ser relegadas a un simple efecto de procesos sociales. Lo mismo podría decirse sobre las diferentes derivas teóricas de los lectores argentinos de Lévi-Strauss y sus relaciones con la nueva izquierda: ¿Cómo se leía y cómo se elaboraron las ideas levistraussianas en las reacciones sobre el tema de la historia y la política en los textos de Oscar del Barco, José Sazbón o de Emilio de Ípola? En esa línea, queda aún un capítulo abierto: los trabajos de Amelia Podetti en la revista *Antropología del Tercer Mundo* y su crítica a la Antropología estructural desde el nacionalismo anticolonial.

Algo paralelo podría decirse del lugar que ocupan en este proceso algunas figuras que no son relevantes en el mundo editorial, pero sí en la vida universitaria o en la conformación de redes y tradiciones intelectuales. Los ejemplos paradigmáticos son los de Francis Korn, quien realizó una tesis doctoral bajo la dirección de Rodney Needham en Oxford, o el antropólogo platense Héctor Lahitte, quien pasó una temporada como visitante en el *Laboratoire de Anthropologie*. Como su lugar en el mundo de la edición y las publicaciones no es relevante, su discusión intelectual podría quedar más relegada. Korn desplegó todo un análisis sobre el tema de las clasificaciones de clase en un diálogo crítico con los enfoques “ideológicos” y en una propuesta nominalista-pragmática que se construyó en su tesis contra los modelos clasificatorios del parentesco de Lévi-Strauss. El caso de Lahitte en la Universidad Nacional de La Plata es particularmente interesante, sin duda no para un enfoque sobre el mundo editorial, pero sí para el impacto en los enfoques cognitivos en Antropología que partieron de un análisis sobre el tema clasificatorio y un diálogo con el estructuralismo antropológico, particularmente posterior a la década de 1980. En ese sentido, el lugar ambiguo que ocupa Lahitte en los proyectos modernizadores-progresistas de las Antropologías argentinas mostraría usos más complejos y transversales de la obra del antropólogo francés en Argentina y una idea bastante más ambivalente de la llamada modernización en relación con la Antropología social.

Lévi-Strauss, visto desde abajo

Si queda pendiente todavía una reflexión abierta sobre lo que podríamos denominar los “modos de usos” de las ideas de Lévi-Strauss, también sería importante una mirada sobre los “modos de circulación cotidianos”, es decir, las formas de circulación en textos copiados, en talleres, clases y grupos de estudios.



También es interesante una mirada sobre el Lévi-Strauss de la cultura de masas, que aparece por ejemplo en el periodismo, en el ensayo social y en saberes no estrictamente de las Ciencias Sociales.

Toda esa amalgama menos institucional, sobre todo en lo que respecta a los modos cotidianos en que las ideas circulan, es un capítulo sugerido en algunos momentos por el trabajo de Novello (sobre todo en el caso cordobés) que abre nuevas perspectivas y, tal vez, una nueva re-jerarquización sobre los procesos de mediación en la circulación de las ideas del estructuralismo antropológico en general. ¿Cuán centrales son los procesos de producción sin los usos? ¿Cómo circularon sus conceptos y formulaciones en los grupos de estudio, en las charlas, en las lecturas informales? En el caso cordobés, se analizan procesos mucho menos institucionales, más capilares e informales en la circulación de la Antropología estructural. Si algo de ese gesto, sin duda el más etnográfico del libro, pudiera desplegarse sobre los otros casos tal vez ganaríamos un análisis más cercano a una etnografía histórica de los saberes antropológicos y menos a una Sociología de la producción cultural (Peixoto, 2008). Asimismo, ese movimiento tal vez pueda abrir zonas de frontera entre disciplinas y saberes más allá de la Antropología o la Sociología y redimensionar la presencia de Lévi-Strauss en otros intelectuales que discutieron su obra en otras zonas de la vida intelectual como el Psicoanálisis (Masotta, Juan Carlos Indart), el ensayo social (Sebreli y su reacción neopositivista contra Lévi-Strauss), el periodismo (no solo la célebre entrevista en *Primera Plana* sino también otras entrevistas publicadas en medios argentinos) o el mundo de la crítica literaria.

El campo intelectual y las narraciones nacionales de alteridad

Más allá de los factores involucrados en el análisis del “campo intelectual” analizados por Novello en base a las ediciones y traducciones de Lévi-Strauss, es posible que existan razones que tienen que ver con las formas en que un proyecto intelectual –centrado en la radicalidad de la diferencia cultural y la lógica del Otro como una totalidad contrastiva– dialoga con formas nacionales de pensar la alteridad y la diferencia. En el caso argentino, en comparación con otros contextos latinoamericanos (y subrayamos el caso de la Antropología brasilera como un modelo de contraste singular), se han priorizado estilos de Antropología que no siempre establecieron buenos vínculos con algunas de las premisas implícitas o explícitas en la obra de Lévi-Strauss, aspecto que ha tenido derivas diversas en la profesionalización de las Antropologías argentinas en las últimas décadas. Entendemos que luego de la década de 1980 se han incorporado corrientes internacionales innovadoras en la disciplina como la teoría de la práctica, las Antropologías de la experiencia y análisis basados en una Economía política de la cultura, pero sin haber transitado un “momento estructural”, lo que incide en un sesgo particular de las Antropologías argentinas mucho más interesadas en procesos políticos y en la inclusión de colectivos subordinados (sociales, étnicos, religiosos, etc.) a los procesos de ciudadanía y algo menos interesadas en los problemas, caros al estructuralismo antropológico, de la totalidad cultural, la diferencia y la comparación.

Si partimos desde un lugar diferente a los análisis sobre el “estructuralismo” como fenómeno cultural (que amalgama en un mismo gesto teorías y posiciones tan diversas y contradictorias como la obra de antropólogos como Lévi-Strauss, Georges Dumezil o Louis Dumont, con críticos literarios como Roland



Barthes, la revista *Tel Quel* o el psicoanálisis lacaniano), típico de la modernización cultural de las instituciones académicas argentinas en la década de 1960, tal vez podamos entender de otro modo los procesos de circulación internacional de las ideas antropológicas, asumiendo que allí existe un espacio para reflexionar sobre cómo los saberes antropológicos se vinculan o incluso son parte de un engranaje de los modos de imaginación de la diferencia/alteridad en diversos contextos nacionales.

Es ya célebre la distinción entre Antropologías de *empire building* y de *nation building*, instituyendo un recorte “nacional” y “periférico” para las Antropologías producidas en América Latina. En ese sentido, algunos autores han señalado la centralidad de “estilos nacionales de Antropología” vinculados con particulares formas de construcción de nación. También se ha insistido en que esas prácticas intelectuales no deben ser reducidas a un nacionalismo metodológico ni a un globalismo ingenuo, insistiendo en perspectivas transversales a esa mirada binaria, que suponen usos capilares y situados de las “Antropologías centrales” y hacen de ese panorama un espacio diverso⁵. No resulta casual que en una narración nacional dominante de invisibilización de la diferencia étnica y de la diferencia en los modos de pensamiento como la que caracteriza a Argentina, la obra de Lévi-Strauss haya tenido un lugar tan particular. Paradojalmente fue recuperada como una posición teórico-epistemológica innovadora, pero borrando su reivindicación de la diferencia, de la inconmensurabilidad de ciertas formas de pensamiento (de ciertas formas de “hacer mundo” podríamos decir en un lenguaje más contemporáneo). Esta sociologización (o incluso psicoanalización) del estructuralismo antropológico es por lo menos sintomática de algo que modula formas de leer y que atraviesa en un sentido más amplio y transversal al campo intelectual.

Un maestro sin discípulos

En 2016 se realizó un encuentro en Buenos Aires denominado *Momentos del estructuralismo* con conferencias dedicadas a Roland Barthes, Louis Althusser, Jaques Lacan, Michel Foucault y Claude Lévi-Strauss con sede en la Biblioteca Nacional, el MALBA y la Alianza Francesa. El ciclo de conferencias tuvo como invitado a Françoise Dosse, dueño de una detallada historia del pensamiento francés de posguerra. El evento promovía la certeza de que “en Buenos Aires el estructuralismo estaba más vivo que nunca”. El encuentro coronaba una serie de trabajos académicos dedicados a la recepción y usos del llamado “canon estructuralista” que se hicieron en Argentina en tiempos recientes. Por ejemplo, los trabajos de Marcelo Starcenbaum para analizar la circulación argentina de la obra de Louis Althusser, los estudios más generales sobre la influencia del psicoanálisis lacaniano estudiado por Mariano Plotkin y también los trabajos sobre la circulación un poco más tardía de autores como Michel Foucault, analizado por Mariana Canavese, o Pierre Bourdieu, estudiado por Denis Baranger y Gustavo Sorá. La reflexión sobre la

⁵ Ver por ejemplo el singular (y a mi modo de ver ejemplar) ensayo de Eduardo Archetti sobre la circulación de las ideas de Louis Dumont por fuera de Francia en el capítulo ¿Cuántos centros y periferias en antropología? Una visión crítica de Francia del libro *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* compilado por Ribeiro y Escobar (2008, The Wenner-Green Foundation/ CIESAS/Envión).



importancia de Lévi-Strauss en Argentina se hacía esperar y esa espera no era excepcional sino síntoma de una suerte de paradoja.

El libro de Andrea Novello viene a suplir una falta, pero entiendo que, a diferencia de esas otras experiencias sobre el llamado “estructuralismo”, el análisis de Lévi-Strauss en Argentina presenta tanto usos creativos como resistencias que son ambas sintomáticas. En primer lugar, lo son sin dudas de un espacio de modernización intelectual en las décadas de 1960 y 1970. En segundo lugar, de un tono intelectual modernizador que invisibilizó el lado más radical de la Antropología estructural: su cuestionamiento del narcisismo (blanco y letrado) –su radicalización del pensamiento del Otro como un modo de cuestionamiento radical. En una nación que aún se narra a sí misma en sus sentidos comunes y oficiales como blanca y heredera excluyente de un proyecto racionalizador hay poco lugar para el proyecto de una humanidad abierta a la diferencia que está mucho más allá del multiculturalismo, la diversidad y el respeto de la “identidades”. Lejos incluso hoy, donde la incorporación de la crisis del humanismo a los proyectos políticos emancipadores emerge con más fuerza por doquier.

Bibliografía

Novello, A. (2021). *Sobre Lévi-Strauss en Argentina. Itinerarios de la recepción de una obra clave en la historia cultural global*. EDUVIM.

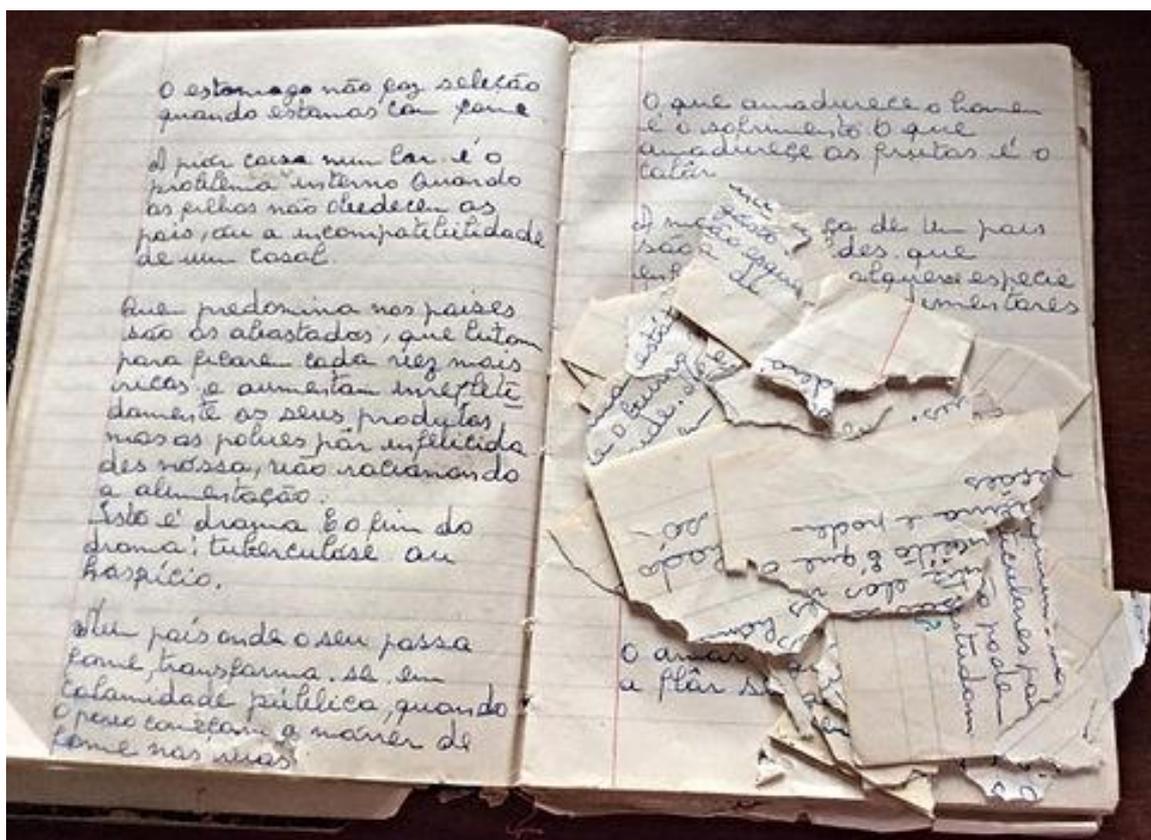
Peixoto, F. A. (2008). El diálogo como forma: antropología e historia intelectual. *Prismas*, 12 (12), pp. 17-32.



Si:

artista

invitado



Caderno manuscrito de Carolina Maria de Jesus en Arquivo Municipal de Sacramento, Minas Gerais.

Fuente: Portal Vida por Escrito.

CAROLINA MARIA DE JESUS, UNA AUTORA QUE NACIÓ DOS VECES

Lucía Tennina

129



CAROLINA MARIA DE JESUS, UNA AUTORA QUE NACIÓ DOS VECES

Lucía Tennina¹

Carolina Maria de Jesus es una autora brasileña que en 1960 publicó, entre otras obras, *Quarto de despejo. Diário de uma favelada*, editada por la prestigiosa editorial Francisco Alves, donde se puede leer el día a día de una mujer negra, favelada, madre soltera, cartonera y escritora. Desde un juego alegórico similar al de Gilberto Freyre con *Casa Grande y Senzala*² (1985), esta autora monta una lectura íntima y a la vez colectiva de la realidad brasileña para pensar Brasil en espejo ya no con la arquitectura colonial sino desde el hogar burgués y su contracara, la favela:

Cuando estoy en la ciudad tengo la impresión de que estoy en la sala de visitas con sus lámparas de cristal, sus alfombras de terciopelo, almohadones de satén. Y cuando estoy en la favela tengo la impresión de que soy un objeto obsoleto, digno de estar en un cuarto de desechos (p.59)³

Este diario tuvo, inmediatamente después de su publicación, un éxito enorme de ventas llegando a superar a los grandes nombres de la literatura de la época, como el galardonado Jorge Amado. Su publicación estuvo mediada por Audálio Dantas, un periodista con un fuerte compromiso político que conoció a Carolina mientras preparaba una nota sobre la vida en las favelas. Durante mucho tiempo primó el relato de que Dantas había “descubierto” a la autora, lo cierto es que ésta, guiada por el claro proyecto de publicar su libro como forma de salir de la pobreza, al notarlo cerca de su casilla levantó la voz llamando la atención a unos hombres que estaban discutiendo con unos niños bajo la amenaza de que si no los dejaban en paz ella iba a poner sus nombres en su libro. La palabra “mi libro” en boca de una mujer negra y favelada causó el efecto esperado por la escritora en los oídos de este hombre blanco y letrado, entrenados a prestar atención a ciertas palabras y no a otras. La nota firmada en el diario *A Gazeta* por este periodista cambió, entonces, su rumbo inicial y se centró en la figura de Carolina y, a los pocos meses, sus manuscritos se volvieron un libro que comenzó a circular por los espacios más prestigiosos de Brasil. Los círculos letrados brasileños por primera vez contaron en sus eventos con la presencia de una mujer negra y habitante de una favela, cuyo texto llegó a interesar a algunos de los escritores más reconocidos, como Clarice Lispector. El libro, además, empezó a ser traducido a menos de un año de su publicación y en cinco años ya estaba circulando por 16 países: en 1961 por Dinamarca, Holanda y Argentina; en 1962 por Francia y Alemania (Occidental), Suecia, Italia, Checoslovaquia, Rumania, Inglaterra, Estados Unidos y Japón; en 1963 por Polonia; en 1964 por Hungría; en 1965 por Cuba y, entre 1962 y 1963, por la Unión Soviética.

¹ Universidad de Buenos Aires.

² Se trata de un libro central dentro de la ensayística del siglo XX. Fue publicado en 1933 y el título hace referencia a la estructura espacial de las haciendas en el nordeste del Brasil colonial que contaban con la casa central de la familia blanca y las *senzalas*, alojamientos precarios y marginales donde vivían los esclavos.

³ Las citas tomadas del libro de Carolina Maria de Jesus corresponden a la versión en castellano traducida por el Laboratorio de Traducción de UNILA, editado por Mandacaru editorial (2021).



Dos años después de *Quarto de despejo...*, Carolina publicó *Casa de alvenaria -Diário de uma ex-favelada* donde relata su vida después del éxito alcanzado, pero su repercusión fue casi nula, al igual que ocurrió con las publicaciones posteriores: *Pedaços de fome* y *Provérbios* (1963), publicados en vida con ediciones pagadas de su bolsillo, y luego de su muerte, *Diário de Bitita* (publicado en Francia antes que en Brasil, en 1982), *Meu estranho diário* (1996) y *Antologia pessoal* (1996). Carolina María de Jesus nunca más volvió a tener el reconocimiento que obtuvo con su primera obra, a punto tal que murió olvidada por el campo literario y en situación de pobreza en 1977⁴.

El lugar destacado que adquirió esta escritora en el campo literario de su época tuvo que ver, en gran medida, con el interés de los intelectuales hacia las experiencias de los sectores subalternos a partir del triunfo castrista en Cuba justamente cuando el espectro de la revolución popular empezó a recorrer el continente. En ese momento, numerosos artistas empezaron a dialogar con ellos incluso dentro de su propio universo discursivo. Tal es el caso de la ya mencionada Clarice Lispector, quien cuatro años después de la publicación de *Quarto de despejo...* introdujo un espacio inédito en su obra con la novela *A paixão segundo G.H.*, una historia que sucede en el cuarto del fondo (“cuarto de despejo”) de una casa localizada en un barrio noble de Río de Janeiro, que había sido ocupado por una ex empleada doméstica que dejó su marca con un dibujo en la pared, a partir del cual instala dentro de la intimidad de la casa una alteridad radical.

En el caso de la publicación en Cuba, cabe destacar que la obra de Carolina Maria de Jesus fue publicada el mismo año en que el Premio Literario Casa de las Américas (instaurado un año después de la Revolución Cubana) inaugurara la categoría “testimonio”, impulsada por Ángel Rama. Vale recordar las palabras del crítico uruguayo:

Yo no sé la experiencia que tienen los demás jurados, pero sí la que tuvimos nosotros en el campo de la novela. Existen, entre otras buenas obras literarias, con interés, que no todas llegan a la calidad de un premio que podríamos mencionar, pero cuyo valor no solamente está en lo literario, sino en lo que testimonian del proceso de América Latina. Entonces voy a sugerir una cosa, voy a sugerir a todos los jurados si nosotros podemos proponerle a la Casa que cree, que establezca una colección que se llame “Testimonio Lationamericano”, es decir, una colección en la cual una novela, un ensayo, la poesía, el cuento, dé testimonio de lo que está pasando en la América Latina y de lo que se está realizando (1965).

La publicación de *Quarto de despejo* se realizó en un contexto en el que su contenido respondía a la urgencia contextual asociada a las luchas sociopolíticas y en un momento en el que, como señala la cita de Rama, se estaban empezando a publicar varios libros que daban cuenta de ese tiempo histórico. Carolina Maria de Jesus venía así a ocupar el lugar de una portavoz del pueblo, tal es así que, en la traducción cubana, por ejemplo, el título traducido se cambia por *La favela. Casa de desahogo*, eliminando el juego

⁴ *Diário de Bitita* (1986) Rio de Janeiro: Nova Fronteira; *Meu estranho diário* (1996) Organização de José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert Levine. São Paulo: Xamã; *Pedaços da fome* (1963) Prefácio de Eduardo de Oliveira. São Paulo: Áquila; *Provérbios* (1963) São Paulo: [s. n.].



literario que complejiza ese espacio a una palabra que pareciera funcionar solamente como símbolo de la pobreza.

Solo recientemente, Carolina Maria de Jesus volvió a aparecer en las estanterías de algunas librerías comerciales, en títulos de tesis universitarias, en ponencias de congresos, en revistas académicas, en muestras culturales y en los diarios de tirada cotidiana. Y lo interesante es que no solamente volvió con su *Quarto de despejo*, sino que empezaron a surgir sus otros libros, pasando a destacarse no solamente su perfil de escritora ligada al testimonio, sino también de escritora con un programa estético.

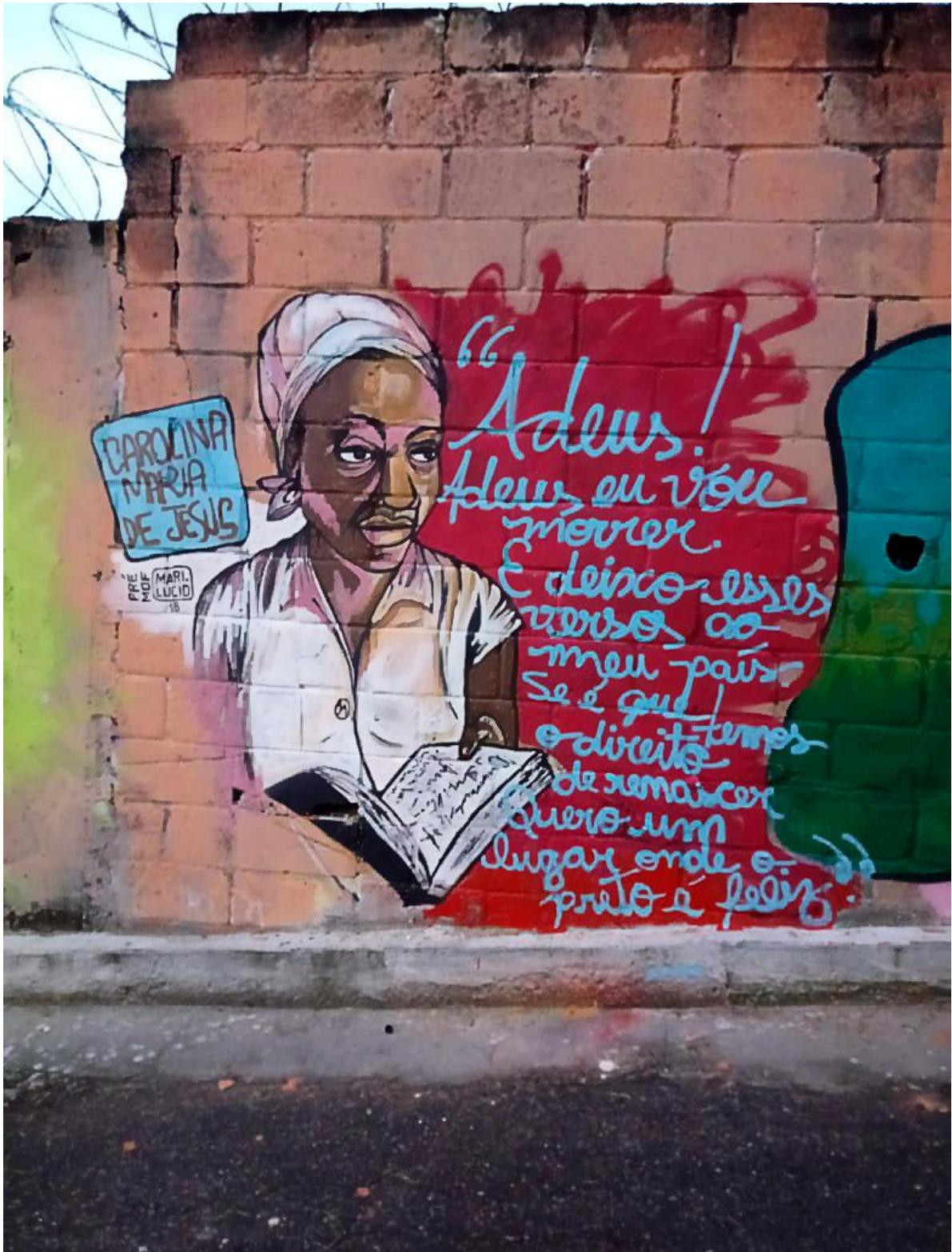
Sin dudas el resurgimiento de esta escritora tiene que ver con la conformación del autodenominado “Movimiento de Literatura Marginal” a fines de los años 90 en la ciudad de São Paulo, un movimiento inédito que reúne escritores de muchas favelas de esa ciudad y que, de manera un tanto irónica, se autodenomina con el mismo nombre que los estigmatiza. Se trata de un Movimiento que empezó a formarse en 2001 con la publicación de un número especial de la *Revista Caros Amigos*, revista de izquierda leída por la clase media, titulado *Caros Amigos. Literatura Marginal. A cultura la periferia*, organizado por un escritor de una favela de la zona sur de São Paulo llamado Ferréz, quien en 2000 había publicado una novela que llamó bastante la atención, *Capão Pecado*⁵. A ese número especial le siguieron dos más, en 2002 y 2004. Cada uno de ellos abría con un manifiesto donde se iba perfilando el programa estético y político de la propuesta. En el tercer número especial de *Caros Amigos/Literatura Marginal* (2004), Ferréz hacía referencia a la escritora de esta manera:

Muitas foram as madrugadas para se finalizar essa edição, mas creio que um grande homem como Solano Trindade, ou uma grande mulher como Carolina Maria de Jesus, se sentiriam orgulhosos de pegar essa edição nas mãos, pois é pensando neles, e numa quantidade gigantesca de autores marginais injustiçados desse país, que ainda temos força para tocar a missão. (párr. 9)

Carolina Maria de Jesus es retomada aquí como una antecesora que legitima en tanto genealogía el proyecto estético que la literatura marginal viene a postular. Este movimiento se instala, así, como un espacio donde los escritores “injustiçados”, como Carolina Maria de Jesus, reciben finalmente el reconocimiento de su obra.

⁵ Ferréz (2000). *Capão Pecado*. São Paulo: Labortexto.





Graffiti realizado por Mariana Lucio. Pintado en Vila Operária - Duque de Caxias, Rio de Janeiro en 2018, durante um festival de graffiti llamado Meeting of Favela.

Fuente: Mari Lucio (@jamburana.pinturas)

Fue de hecho investigando esas producciones que en el año 2010 tuve conocimiento de la existencia de Carolina Maria de Jesus. Hacía ocho años que me estaba formando en literatura brasileña, hacía un año que era docente de esa materia en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, ya tenía un diploma en Cultura Brasileña y me consideraba bastante formada en el área, pero nunca había escuchado siquiera su nombre. En ningún programa de estudios, ni congresos, ni siquiera en las librerías brasileñas podía encontrar en ese momento nada sobre su obra. Tal y como estaba empezando a percibir a partir de mi investigación, la literatura es un espacio conformado a partir de una idea blancocéntrica, grafocéntrica, letradocéntrica y androcéntrica. Todavía existen lo que el propio Rama llamó como “dueños de las letras” (2004, p.8) que se ocupan de educar nuestros sentidos y afectos de modo tal de que ni siquiera percibamos la existencia de ciertas producciones.

De todos modos, ese 2010, Carolina resonó con fuerza en las favelas de São Paulo dado que se cumplían 50 años de la publicación de su obra y ahí pude conocerla en profundidad. En 2010, por ejemplo, la poeta Thais Santos, una participante de los *saraus*⁶ e integrante del grupo Quilombaque⁷, del barrio de Perus, organizó un seminario llamado *50 anos de Quarto de despejo. Homenageando Carolina Maria de Jesus*, en el que se trabajó ese libro desde diferentes perspectivas. Ese mismo año el *Sarau O que dizem os umbigos*⁸ dedicó la velada a esta escritora, con lecturas y declamaciones de textos firmados por ella o vinculados a su obra. Muchos blogs de diferentes espacios literarios de las favelas se ocuparon de postear no solamente su biografía, sino partes de sus libros⁹. También en 2011, de julio a noviembre, se llevó a cabo el proyecto *Carolineando. Olhares e leitura sobre Carolina Maria de Jesus*, en el espacio Ação Educativa¹⁰, organizado por la poeta Elizandra Souza. Ese mismo año el *Sarau Palmarino*¹¹ creó en su propia sede un acervo cultural con más de 800 títulos a disposición, bautizado “Carolina Maria de Jesus”. Ya en 2014, cuando se cumplieron 100 años del nacimiento de la autora, se organizaron muchas otras actividades similares, como *Mulher negra (re)escrevendo*, coordinada por las escritoras Miriam Alves y Raquel Almeida en homenaje a Carolina Maria de Jesus. Las Edições Toró llevó a cabo un extenso seminario sobre su obra en la Biblioteca Mário de Andrade. Ese mismo año la escritora Dinha junto con la investigadora Raffaella Fernández organizaron un libro llamado *Onde estaes felicidade*, publicado por la editorial “Me Parió Revolução”¹², donde se encuentran dos textos inéditos de la escritora, una serie de textos críticos y un ensayo fotográfico sobre las favelas en la actualidad a cargo de Sandrinha Alberti (dicho libro se presentó por primera vez en el *Sarau Perifatividade* en noviembre de 2014).

⁶ Los “saraus” son una expresión concreta de la literatura marginal, son algo así como los talleres literarios donde se ejercita la palabra. Se trata de reuniones en bares de las periferias donde los vecinos y los escritores de diversos barrios y favelas se reúnen durante dos horas a declamar, leer y escuchar poesía. Hoy en día hay más de cincuenta *saraus* en la ciudad de São Paulo, con frecuencias diversas (semanales, mensuales, anuales). Mi investigación se enfoca justamente en este movimiento (Tennina, 2018).

⁷ Organización cultural sin fines de lucro que surgió en 2005 en el barrio de Perus, en la zona noroeste de São Paulo.

⁸ El *Sarau O que dizem os umbigos* se lleva a cabo el tercer sábado de cada mes en el barrio de Itaim Paulista (zona este de São Paulo) desde agosto de 2009.

⁹ Por ejemplo, el 10 de julio de 2010 el *Sarau da Vila Fundão* publicó el post “Carolina Maria de Jesus e seu Diário”, sarauvilafundao.blogspot.com.ar/2010/07/carolina-maria-de-jesus-e-seu-diario.html

¹⁰ Asociación civil sin fines de lucro, localizada en el centro de São Paulo, que lleva adelante desde 1994 actividades educativas y artísticas ligadas a las culturas periféricas.

¹¹ *Sarau* que se realiza desde el Colectivo Circulo Palmarino, del movimiento negro, localizado en Embu das Artes, el último sábado de cada mes.

¹² *Onde estaes felicidade?* (2014) Organização de Dinha e Raffaella Fernandez. São Paulo: Me Parió Revolução.



Además de las referencias a esta escritora y de las actividades en su homenaje, también se puede percibir, principalmente desde la escritura marginal femenina, que hay una identificación no solo con su obra sino con su historia de vida, como por ejemplo “Eu também sou Carolina!”, un poema de la poeta Dinha publicado en la redes el 8 de marzo de 2014¹³.

Fue, en parte, a partir de la existencia de la literatura marginal, entonces, que la autora dejó el aislamiento al que relega hoy en día la condición “testimonial” de su literatura y pasó a formar parte de un programa más extenso y complejo, al tiempo que logró ser parte de una comunidad que, desde la falta, genera lazos afectivos con ella.

Paralelamente a esta relocalización de la obra de Carolina desde la literatura marginal, otro de los movimientos que volvió a darle fuerza su figura fue el feminismo negro, que en los últimos años fue reorganizándose con mayor fuerza y destacando las figuras más representativas. Particularmente, fue en el año 2013 cuando, tal y como sostiene la hipótesis de Heloísa Buarque de Holanda en un libro homónimo, se da la “explosión feminista” (p.12) a partir del momento en que se producen enormes e inéditas manifestaciones en las calles, poniéndose en primer plano una forma de hacer política que pasa por el cuerpo y la performance y evidenciándose, también, que aún es necesario adjetivar el feminismo. Y el feminismo negro fue la adjetivación que más fuerza fue tomando a partir de entonces. Muchas obras de referentes feministas negras empiezan, entonces, a ser reeditadas u organizadas, como *Escritos de uma vida*, de Sueli Carneiro¹⁴ o *Por um feminismo afro-latinoamericano: ensaios, intervenções e diálogos*, de Lélia Gonzalez¹⁵, organizado por Márcia Lima y Flavia Rios (2020). También, surgen nuevas obras que tienen gran repercusión dentro del movimiento y que refieren a la figura de Carolina Maria de Jesus explícitamente, como *Doloridad*, de Vilma Piedade (2020), donde Carolina aparece como ejemplo de la “inmovilidad” a la que es relegada la población negra (p.26) o *Notas sobre el hambre*, de Helena Silvestre¹⁶ (2021), que empieza con un epígrafe tomado del libro *Quarto de despejo. Diário de uma favelada*, por citar tan solo dos ejemplos.

Es de la mano de la literatura marginal y del feminismo negro que, poco a poco, la obra de Carolina empieza a tomar una dimensión cada vez mayor al punto tal de que en 2021 la destacada editorial “Companhia das Letras” publica el libro *Casa de Alvenaria*, primer libro de un proyecto mayor que pretende publicar la obra entera de esta escritora brasileña. Este proyecto está siendo guiado por un consejo editorial compuesto por la hija de Carolina, Vera Eunice Lima de Jesus, por la escritora Conceição Evaristo y por las investigadoras Amanda Crispim, Fernanda Felisberto, Fernanda Miranda y Raffaella Fernandez. También en 2021, uno de los espacios más elitistas de la cultura carioca, el Instituto Moreira Salles, impulsó una enorme muestra sobre Carolina que tuvo una enorme repercusión y una gran afluencia de público.

¹³ Dinha (8 de marzo de 2014). “Eu também sou Carolina!”. <http://salvefavelas.blogspot.com/2014/03/eu-tambem-sou-carolina.html>

¹⁴ Carneiro, Sueli (2019). *Escritos de uma vida*. São Paulo: Pólen.

¹⁵ Gonzalez, Lélia (2021). *Por um feminismo afro-latinoamericano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar

¹⁶ Silvestre, Helena (2021). *Notas sobre el hambre*. Buenos Aires: Mandacaru.



Al igual que sucede con la obra de Fernando Pessoa, la de Carolina es una obra que parece estar guardada en un baúl infinito. Sus textos están dispersos en muchos papeles, cuadernos, grabaciones, manuscritos dispersos en distintos lugares, hecho que da cuenta de que, todavía, su obra va a seguir trayéndonos novedades. Queda por ver qué estrategias va a seguir asumiendo la crítica, los agentes de la cultura y la industria editorial frente a esta escritora cuyo perfil nada tiene que ver con el del autor portugués.

Bibliografía

Jesus, Maria Carolina. (2020). *Cuarto de desechos y otras obras*. Mandacarú.

Piedade, V. (2020). *Doloridad*. Mandacarú.

Rama, Á. (1965). Conversación en torno del testimonio. *Casa de las Américas*, 36, 122-123.

Rama, Á. (2004). *La ciudad letrada*. Tajamar Editores.

Tennina, L. (2017). *¡Cuidado con los poetas! Literatura y periferia en la ciudad de São Paulo*. Beatriz Viterbo.



CAROLINA MARIA DE JESUS

Carolina Maria de Jesus nació en Sacramento (Minas Gerais, Brasil), en el seno de una familia rural, negra y descendiente de ex-esclavizados. Se estima que nació en 1914, pero no hay seguridad al respecto debido a la falta de registro. En 1948, se trasladó a la favela de Canindé, en São Paulo. La pobreza y la precaria vida en la favela la llevaron a convertirse en cartonera. Publicó *Cuarto de desechos*, su obra más conocida, en 1960, y, en 1961, su segundo libro, *Casa de ladrillos*. En 1962, compró un terreno en Parelheiros, distrito a las afueras de São Paulo, donde se dedicó a plantar, a criar algunos animales y comenzó a construir una casa, en donde murió en 1977. La escritora nos dejó un legado literario, la mayoría inédito, de más de cinco mil páginas, que contiene novelas, relatos, obras de teatro, poemas, diarios, entre otros géneros, que muchas veces se presentan de forma híbrida. En 2021, su libro *Cuarto de desechos y otras obras* llegó a la Argentina editado por Mandacaru bajo la traducción del Laboratorio de Traducción de la Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).



cecyp

Grupo de Estudios en Cultura, Economía y Política

GESoL

Grupo de Estudios sobre Sociología de la literatura



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Instituto de Investigaciones Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires)