

ΔΙΑΠΟΡΙΑΣ DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



número 14
2019

RICARDO CARPANI

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Quien pretende resolver bien una aporía
“*euporésai*” debe desarrollar adecuadamente
la aporía “*diaporésai*” en cuestión.

Aristóteles

DIAPORÍAS 14 - 2019

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES
2019

Director

Rubén Dri

Editores responsables

Sergio Friedemann y Ezequiel Oría

Consejo editor

Diego Berenstein, Nicolás Cardone, Florencia Cendali,
Agustín D'Acunto, Sergio Friedemann, Ezequiel Oría,
Rafael Villegas, Silvia Ziblat

Arte de tapa: Ricardo Carpani, obra obsequiada a Rubén Dri,
dirigente del "Encuentro Cristiano", diciembre de 1986

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Editorial | 5 |
| Sociología y política de la Argentina | |
| Rubén Dri: <i>La construcción del poder popular en la coyuntura actual de nuestra Patria.</i> | 8 |
| Nicolás Dobrowoski: <i>El concepto de «dominación» en la obra de Rubén Dri: axioma teológico del poder absoluto</i> | 18 |
| Sergio Friedemann: <i>De las Cátedras Nacionales (1967-1971) a la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires (1973-1974). Experiencias configuradoras de institucionalidad universitaria</i> | 36 |
| Diego Berenstein: <i>Enseñar Sociología en el ingreso a los estudios superiores. Experiencia en el CBC-UBA desde una mirada micro-sociológica</i> | 71 |
| Pedro Lacour: <i>León Rozitchner, judío no judío latinoamericano. Sujeto, política y mito.</i> | 93 |
| Natasha Siderman: <i>El campo intelectual y los años sesenta: la trayectoria de Rodolfo Walsh</i> | 113 |
| Horacio González: <i>“Hay que pensar juntos a El Eternauta y a Operación Masacre”, entrevista: Juan Mattio, Pedro Perucca / Revista Sonámbula / Fotos: David Radost</i> | 123 |
| Sociología del Tercer Mundo | |
| Eugenia Arduino y Florencia Cendali: <i>Sobre la construcción de la información de noticias afroasiáticas en Argentina</i> | 131 |
| Julieta Lizaola: <i>México, modernidad barroca</i> | 148 |
| Cecilia Civallero: <i>Nacionalismo árabe y tercermundismo. La política de no alineamiento de Abdel Nasser</i> | 156 |
| Filosofía del primer mundo | |

- Silvia Ziblat: *Gerrard Winstanley o la posición radical en las guerras civiles inglesas del siglo XVII.* 176
- Hernán Antolini: *John Locke y la génesis del poder soberano en Sir Robert Filmer* 197

Sociología de la Religión

- Rafael Villegas: *Familia revolucionaria ¿Familia reaccionaria o Familiaridad revolucionaria?* 217
- Ezequiel Oria, Pilar Cifuentes y Rocío Cordones: *Opus Dei, el fundamentalismo también puede ser católico.* 230
- Javier Márquez: *Con la fe en el barrio. Misioneros de Francisco, una experiencia de la Religiosidad Popular.* 259

EDITORIAL

2002, plena crisis a la que nos había llevado la implementación del plan neoliberal durante las presidencias de Menem y De la Rúa, nacimiento de Diaporías, con la tarea de aportar reflexiones desde la cátedra de Filosofía, de la Carrera de Sociología de la UBA.

2018, como si nada hubiese sucedido, nuevamente la crisis implementada ahora por los dueños del capital, las corporaciones que buscan la revancha de los doce años en los cuales, si bien no dejaron de seguir ganando, no pudieron hacerlo con la voracidad que forma parte de su vida.

De 2003 a 2015 fueron doce años en los cuales el pueblo pudo recuperar parte de lo que había perdido, para volver a caer en las garras de las corporaciones que lo llevaron directamente al Fondo Monetario Internacional, cuya actuación no puede ser diferente de la ya conocida, el ajuste.

Se nos dice que el Fondo Monetario Internacional no es el mismo, que es diferente. Quieren decirnos que ahora es efectivamente una ayuda para salir de la crisis, y no el instrumento mediante el cual los dueños del capital someten a las economías empobrecidas.

La crisis que el país vivió bajo el dominio del proyecto neoliberal durante las presidencias de Menem, luego del paréntesis que significó el gobierno nacional y popular de Néstor Kirchner y de Cristina, volvió con más fuerza. Es decir, los dueños del capital volvieron con un proyecto voraz que no se detiene ante ningún límite.

Diaporías no busca una intervención inmediata en los acontecimientos políticos ya sea del país, ya de los países latinoamericanos. No propone tácticas a ser implementadas en lo inmediato, sino que avanza en la búsqueda de orientación sobre problemas permanentes, lo cual significa que entre estas reflexiones y la actuación política directa se interpone una serie de mediaciones.

Si dividimos el mapamundi en regiones, de acuerdo a su situación político-económica, diferenciamos a los países del Sur de los del Norte, siendo los primeros, los países subordinados, conocidos desde la Conferencia de Bandung (1955) como países tercermundistas, de los países del Norte, dominantes, los verdaderos dueños del capital.

Es conocida la pretensión de la élite dominante de Argentina de pertenecer a los países dominantes del norte, pretensión que se da de bruces con una realidad que muestra una crisis recurrente tanto en lo económico como en lo político. Dictaduras que se instalan, caen y vuelven a resurgir, economía de crisis recurrente.

La presente crisis parece un calco de la padecida en la década menemista

de los noventa, pero, en realidad, es la misma pero diferente, o si se quiere, es diferente pero la misma. Así sucede siempre con los procesos sociales, o sea, con los sujetos.

Es de absoluta necesidad comprender ese devenir dialéctico de los sujetos sociales porque las espadas principales del proyecto “Cambiemos” pretenden legitimar el pedido que le hicieron al FMI para hacerse cargo de la economía argentina afirmando que el FMI ya no es el de antes, sino que es diferente.

Será diferente, pero no le impide de ninguna manera ser el mismo. Más aún, para ser el mismo tiene que ser diferente, pero las diferencias no sólo no cuestionan su identidad, sino que la fundan, la realizan. Para comprobarlo, si ello fuese necesario, bastaría ver lo que sucede con los países de Jamaica, Kenia y Grecia, donde se han aplicado recientemente sus recetas.

El FMI es siempre el mismo; consiste en aplicar lo que se denomina un severísimo ajuste sobre los sectores populares que provoca una brutal transferencia de bienes de los sectores populares a los dueños del capital, o sea, de los empobrecidos a los enriquecidos. Se realiza mediante privatizaciones, caídas en los sueldos, recortes en jubilaciones, pensiones, en la educación y la salud.

En todos esos rubros el comportamiento del FMI es siempre el mismo y el resultado para los sectores populares es también el mismo, el empobrecimiento que se da en diferentes niveles, siendo el más bajo, el de la indigencia.

Las diferencias corren por cuenta de la profundidad de esas medidas, que depende de múltiples circunstancias, y del modo más o menos represivo con el que se lleven a cabo.

Los trabajos sociológicos que componen el presente número se refieren en primer lugar a la Argentina, para pasar luego al Tercer Mundo, y concluir con trabajos sobre Filosofía y Sociología de la Religión.

Partimos de la necesidad de crear poder popular, de modo que los avances no terminen agotándose y dejen lugar a una nueva etapa de dominación imperial, para pasar a la propuesta de ayudar a los estudiantes que inician sus estudios superiores a orientarse hacia un pensamiento crítico.

Una investigación que analiza el recorrido sociológico en la Universidad de Buenos Aires, desde las Cátedras Nacionales (1967-1971) a la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires (1973-1974), se constituye en una verdadera guía.

La enseñanza de la sociología adquiere toda su densidad y profundidad que no se pierde en abstracciones fuera de la realidad, se hace concreta y orientadora cuando se describe y analiza la creación de un filósofo como Rozitchner y las investigaciones de Rodolfo Walsh.

Argentina está inserta en el Tercer Mundo que nació oficialmente en la ya citada Conferencia de Bandung. Por su lado, los afros no sólo estuvieron presentes en las campañas libertadoras, sino que hoy constituyen una de las minorías que luchan por su pleno reconocimiento en la sociedad.

México no sólo es uno de los países más importantes del Tercer Mundo, sino que también constituye uno de los países destinados a ser una pieza clave en la construcción de la Patria Grande Latinoamericana. Desde que Hernán Cortés venciera en Tenochtitlán, la “blanquitud” se constituyó en una verdadera “imposición cultural” que obstaculiza el logro de su plena identidad.

La religión como cosmovisión que otorga sentido acompañando tanto a los proyectos dominadores como a los liberadores, no puede faltar en las investigaciones sociales. Marx se constituyó en el crítico intransigente de la religión legitimadora del capitalismo. Pero no siempre la religión legitimó la dominación, ya sea del capitalismo como del esclavismo o del feudalismo, sino que también supo constituirse en fuerte crítica de los diversos sistemas de dominación, y en propuestas alternativas de liberación.

Provenientes de una misma tradición semita y por tanto herederos de una cosmovisión materialista, Freud, Marx y Jesús son portadores de un invaluable legado humanista cuyas perspectivas convergen en un mismo campo de intereses: lo corporal, el sujeto negado como sujeto viviente, y la imperiosa necesidad de su retorno como potencia instituyente.

Una confirmación del papel legitimador y animador de las prácticas libertadoras la constituye el caso de los levellers o niveladores que sostuvieron una posición de crítica radical en las guerras civiles inglesas del siglo XVI.

En contrapartida tenemos el ejemplo del Opus Dei como un nuevo tipo de fundamentalismo integrista totalitario, un fundamentalismo católico que trasciende los límites de la Iglesia, penetrando la totalidad de los ámbitos del pensamiento y la vida de sus fieles para imponerles su dogma.

La concepción misionera de la Iglesia que profesa el papa Francisco tuvo su expresión tal vez más importante en el país, al ser asumida por los movimientos populares y transformarse en una verdadera fuerza de liberación que penetra en la religiosidad popular.

Como puede verse, Diaporías sigue en su búsqueda, no por evitar, sino atravesar las contradicciones teóricas y prácticas que son también las de nuestra sociedad, en la que estamos insertos. Como revista de Filosofía y Ciencias Sociales, sigue siendo la misma, pero diferente. Como sujeto o identidad que continuamente se cuestiona y se reafirma, que acompaña sus cambios con los cambios del contexto en el cual reflexiona.

Buenos Aires, Abril de 2019

La construcción del poder popular en la coyuntura actual de nuestra Patria¹

Por Rubén Dri

De 1945 a 1955 el movimiento popular con el liderazgo de Perón, acompañado por Evita, se recuperó de las derrotas sufridas desde 1862, batalla de Pavón, y constituyéndose como un *sujeto* multitudinario, o sea, un *pueblo*, fue construyendo un país socialmente justo, económicamente libre y políticamente soberano.

Supo Perón desde un principio que esa construcción no era posible si el movimiento se restringía a los límites de la patria chica, como lo habían visto líderes fundamentales de la gesta de la independencia como Artigas, San Martín y Bolívar. Menester era ampliar el proyecto libertario al espacio de la Patria Grande Latinoamericana. Ello es lo que intentó Perón, comenzando con el tratado del ABC.

1955 fue la derrota del movimiento y su proyecto, mediante el sangriento y asesino golpe de Estado, pasando el pueblo a la resistencia. De ahí en más fueron años de luchas, de derrotas y triunfos parciales, destacándose el de 1973, de gobiernos constitucionales con proscripción del peronismo, de sucesivos golpes de Estado, de la dictadura cívico-militar genocida que diezmó a toda una generación.

2001 fue el año en que cristalizó el colapso que se venía anunciando. El pueblo en la calle, desorientado, poniendo el cuerpo, rechazando visceralmente todo el sistema y con ello también la política. 2003, por el contrario, es el momento en que, a partir de la elección de Néstor Kirchner, comienza la recuperación del movimiento, o sea de la política.

Es en esos días que entretejen el espacio que va del 2001 al 2003 que se vuelve a discutir con pasión *el tema del poder*. Era el pueblo organizado en asambleas de todo tipo frente al neoliberalismo. Eran los mismos problemas a los que hoy se enfrenta el movimiento popular, los mismos pero diferentes, los mismos en un contexto que es el mismo pero diferente. La historia

¹ Conferencia dictada por el profesor Rubén Dri en ocasión de la recepción del título de Doctor *honoris causa* por la Universidad Nacional de La Plata, 8 de diciembre de 2016.

se repite pero nunca en el mismo sentido. Siempre es la misma, pero siempre diferente. Es el neoliberalismo, es decir el gran capital expresado por la embajada y por las corporaciones económicas, mediáticas, judiciales.

Es en este contexto que queremos pensar el sujeto y el poder.

1.- Sujeto, memoria y poder

En contra de ciertas concepciones plenamente irenistas, posmodernas, que piensan en sujetos volubles, débiles, semejantes a los rizomas que carecen de un tallo que los mantenga erguidos, el sujeto no puede ser pensado escindido del poder. Sujeto y poder no son dos *partes* que tanto pueden conjuntarse o separarse, sino que son dos *momentos* de la realidad siempre fluyente que es el sujeto.

Lo que en una realidad estática, como es la de los objetos cuando se los ve separados de los sujetos, es pensado como “parte”, en la realidad dinámica, siempre en movimiento de los sujetos se traduce en “momento”.

El sujeto es movimiento, es la sustancia que se convierte en sujeto, es el subjetualizarse. Nosotros no tenemos la capacidad para captar directamente el movimiento. No podemos captar que en este momento nos estamos moviendo. Para hacerlo necesitamos paralizar el movimiento, abstraerlo y fijarlo. Es lo que hacemos cuando dividimos nuestra historia biográfica en infancia - juventud - madurez.

El sujeto *no tiene* movimiento, sino que *es* movimiento. Es el moverse continuamente, el continuo hacerse sujeto y en este movimiento continuamente es lo que no es y no es lo que es. Continuamente es otro que él mismo, pero ese otro es él mismo.

Es una odisea, y como sabemos, en toda *odisea* el perderse está siempre a la vuelta de la esquina, como lo atestigua el clásico relato homérico. En realidad siempre se pierde y para seguir siendo sujeto siempre tiene que volver a encontrarse. Ello no es posible sin “relatarse”.

Nosotros continuamente nos relatamos a nosotros mismos, continuamente rehacemos nuestro relato, volvemos a nuestras raíces, a nuestra infancia re-creada y desde allí nos proyectamos hacia adelante. Cuando no lo podemos

hacer, dejamos de ser sujeto-relato, dos momentos de una misma realidad.

En esto radica el problema de la memoria. Sin memoria no hay sujeto, y se aplica tanto al sujeto individual que es cada uno de nosotros, como al sujeto colectivo, familia, escuela, pueblo, nación.

La memoria es el memorizarse, ese momento en que el sujeto se recoge en sí mismo, se encuentra a sí mismo en su propia historia, en su propio historizarse, en el que afirma su identidad.

La memoria no es un rasgo meramente psicológico del sujeto. No hay un sujeto que tiene memoria, así como una bolsa contiene papas. El sujeto en uno de los momentos de su constitución es el memorizarse. Sin este memorizarse, no es, no existe. No se trata de un rasgo meramente psicológico, sino de su constitución ontológica.

En uno de sus momentos el sujeto es “memorizarse”. En otro momento es “proyectarse” y en este proyectarse se abre a la “utopía”, rompiendo todos los límites.

Todo proyecto de dominación, que es al mismo tiempo proyecto de objetualización de los sujetos dominados, siempre trata de hacer desaparecer la memoria del vencido, el cual es necesario que pierda su propia historia y adopte la historia del vencedor. Los vencidos no tienen historia, no pueden tenerla, porque si la recuperan se recuperan a sí mismos y la dominación entra en pánico.

Para el proyecto neoliberal que encarna el macrismo, es necesario que el pueblo aborrezca sus mejores 12 años de la actual etapa democrática, así como la “fusiladora del '55” vio que era necesario que el pueblo repudiara, olvidara los mejores diez años de su historia independiente.

Si para que el dominado no pueda recuperar su historia y con ello su propia identidad es necesario hacer desaparecer los cuerpos, el dominador no trepidará. Es nuestra historia reciente.

Las Madres de Plaza de Mayo cumplieron y cumplen, en este sentido, un trabajo fundamental en la tarea de recuperación del sujeto popular.

El sujeto no es, deviene, es movimiento y no cualquier movimiento sino el de “ponerse o crearse a sí mismo”. Nadie puede crear un sujeto-otro. El único que puede crear un sujeto es el mismo sujeto, movimiento de auto-

crearse. Si es creado por otro, es creado como objeto, no como sujeto. La expresión popular: “te llevan puesto”, manifiesta claramente ese momento en que el sujeto es transformado en objeto, cosa, a la que se lleva por delante.

Movimiento de ponerse. Nadie puede ponerse sin poder. El desocupado al que la sociedad lo ha tirado fuera de los límites del espacio social, tornándolo invisible, se planta en el medio de la calle y la corta. En ese movimiento de cortar la calle se ha puesto como sujeto, se ha puesto como poder. Lo hace cuando se organiza, cuando se reúne en asamblea, cuando reclama por sus derechos.

No adquirió poder como algo que se le agregó o como algo venido desde fuera, sino que fue el movimiento del sujetualizarse que, para utilizar una expresión que ya forma parte de nuestra praxis política, es el movimiento del empoderarse, el movimiento de pasar al acto el poder que siempre se es.

Por lo tanto no se puede decir que es necesario *huir del poder* porque éste sería un poder diabólico del cual no se puede salir una vez que se ha entrado en él. El sujeto no sale del poder ni entra en él, sino que *se pone*, lo que significa que desarrolla el poder que él mismo como sujeto es, o no lo desarrolla y se somete, convirtiéndose en la realidad de objeto manipulable.

El problema, en consecuencia, no es si entramos o no en el poder, sino qué tipo de poder, o sea, de sujeto, queremos ser, si sujeto dominador, esclavizador, manipulador, o sujeto servicial, si sujeto de obediencia o sujeto de diálogo. *Esto ya lo discutían los primeros grupos cristianos.*

Es el tema que se reflexiona en las célebres “tentaciones en el desierto” en las que el demonio, figura tras la cual se esconde el emperador romano, desafía a Jesús planteándole a quien pertenece la *filiación divina*, es decir el máximo poder que se expresa de esa manera.

La filiación divina es una categoría perteneciente a las monarquías orientales que se habían desarrollado en el arco de la Media Luna. El rey o emperador estaba emparentado con la divinidad, era dios o hijo de Dios. El mismo David gozó de esa categoría. En efecto, dice el Salmo: “Anunciaré el decreto del Señor, pues él me ha dicho: Tú eres hijo mío; hoy te he dado a la vida. Pídemelo y serán tu herencia las naciones, tu propiedad, los confines de la tierra”.

“*Si eres hijo de Dios*”, le dice el demonio a Jesús, tienes el máximo poder y, en consecuencia, solucionas el problema económico, conviertes estas piedras en pan. La respuesta apunta directamente a cuestionar el concepto diabólico del poder, o sea, el poder del amo, del emperador romano que mantiene sometida a la plebe dándole “pan” y entreteniéndola con el circo, “*panem et circenses*”.

La respuesta de Jesús es: “no de solo pan sino de todas las palabras que salen de la boca de Dios”. Las palabras que salen de la boca de Dios son nada menos que las “diez palabras” que constituyeron la constitución de la confederación de tribus previa a su sometimiento a la monarquía davídica. Si se trata sólo de pan, sólo de alimentar, de llenar el estómago, el “hijo de Dios” es el amo, el rey o emperador que ha transformado al pueblo en una masa de objetos, de estómagos a ser llenados.

En este caso el poder es poder de dominación, poder que somete, que no reconoce a los otros como sujetos. La expresión: “las palabras que salen de la boca de Dios” manifiestan otro poder, en contradicción con el poder de dominación. Se trata de las “diez palabras” que nosotros hemos recibido, en una forma totalmente descontextualizada, como los “diez mandamientos”.

Esa constitución es la expresión del pacto de las tribus entre sí y con Dios a quien acepta como único rey. No es un dios que está en el empíreo platónico, sino que está en el pueblo, Dios-en-el-pueblo. Allí radica el poder que ha de responder a la necesidad del pan.

Poder que radica en el entramado de relaciones sociales, que tiene un significado contrapuesto al poder del monarca, que es el tema del debate que se entabla entre los militantes del movimiento de Jesús y el mismo Jesús.

Según relata Marcos en su evangelio, dichos militantes viven momentos de excitación ante la proximidad del enfrentamiento con las autoridades sacerdotales y romanas y discuten acaloradamente cómo se repartirán el poder y todas las ventajas que ello conlleva en la próxima instauración de la nueva sociedad denominada “Reino de Dios”.

Jesús les dice que están completamente equivocados, porque en la nueva sociedad no habrá nada que repartir entre los presuntos ganadores transformados en los nuevos dominadores. La confusión radica en la distinta y contrapuesta concepción del poder, ya se lo interprete como *úrjein* o como *diakonía-douléia*.

Arjein, mandar, *arjé*, principio, origen, causa primera, autoridad. Es el poder de dominación. *Diakonía*, por el contrario, es servicio y *douléia*, esclavitud, servidumbre. La contraposición es tajante. O se ejerce el poder como quien domina y reduce a los demás a objetos, o se lo ejerce como quien “sirve”, o sea, como una función al servicio de la comunidad.

No hay manera de escapar al poder, no hay manera de entrar en él o salir de él, porque en el poder siempre se está. El sujeto es poder en la misma medida en que es sujeto y, en consecuencia, avanzar en el proceso de subjetualización, de ser mejor sujeto, es avanzar en la construcción de poder.

El poder que ha de solucionar no sólo el problema acuciante del pan, sino todos los problemas que se le enfrentan a la sociedad, es el poder de las diez palabras, el poder que es *diakonía*, servicio, que se expresa tanto en las pequeñas luchas cotidianas en los barrios, villas y demás espacios populares y, en general ciudadanos, como en las masivas marchas populares, en las asambleas y en el cumplimiento de las decisiones que en ellas se toman.

Es el poder que surge de abajo, el poder popular. Es el micropoder que se contrapone, articula con el macro. Son los micropoderes que se articulan entre sí conformando el poder popular, la fuerza popular que, a su vez, se articula y confronta cuando es necesario con los macropoderes.

2.- Sujeto y relación

El sujeto, decíamos, no tiene movimiento sino que es movimiento, es el moverse continuamente, el subjetualizarse sin cesar. Nuestra visión diríamos natural de la realidad es objetual. El mundo es fundamentalmente un conjunto de objetos, de cosas. Para poder comprender la realidad del sujeto debemos trascender, es decir, eliminar-conservar-superar –*Aufhebung*– esa realidad objetual, para dar paso a la realidad subjetual, la de los sujetos, que es la *verdadera realidad*, la que actúa, crea, transforma.

Allí nos encontramos con una dificultad. Nosotros para pensar necesitamos la representación y ésta sólo puede ser la de los objetos. Podemos representarnos la mesa, el árbol preferido, el cuerpo del ser amado, pero al sujeto no hay manera de representarlo, como no hay manera de representar el Estado, la Iglesia, el gremio, la universidad.

En un pasaje de la *Fenomenología del espíritu* de hondas repercusiones, dice Hegel que para que el sujeto pueda experimentar lo que es él, debe pasar por la experiencia de la *angustia* que hace desaparecer todo lo objetual, produciendo el fenómeno de la *fluidificación* de todo lo fijo. Es la experiencia por la que atravesamos en diferentes momentos de nuestra vida, cuando tenemos que tomar decisiones que nos arrojan a lo desconocido. En ese ámbito abierto por la angustia aparece el sujeto como “absoluta negatividad” de todo lo objetual.

Dice Marx en la 6ª Tesis sobre Feuerbach: “La esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, *el ensamble de las relaciones sociales*”. No dice “tiene”, sino “es”. En lugar de esencia humana, pongamos “sujeto”. El sujeto es relación, naturalmente no una sola relación, sino un conjunto ensamblado de ellas.

El sujeto no es un algo, como un recipiente que tiene determinados objetos, o al que se le pueden poner o quitar determinados objetos, cualidades o facultades como sensibilidad, entendimiento y razón, como pretendía Kant. Es un ensamble de relaciones. Construir subjetividad, en consecuencia, es construir relaciones, transformar una sociedad es transformar sus relaciones, revolucionar la sociedad es revolucionar sus relaciones.

Es un fenómeno de múltiple constatación que hay relaciones que curan y relaciones que enferman, relaciones que te hacen revivir y relaciones que te hacen morir. Allí es donde se explica el fenómeno se conoce con el nombre de “milagro”. Se producen curaciones para las cuales el científico positivista no tiene explicación y la Iglesia las atribuye a determinadas intervenciones sobrenaturales.

Dicha intervención no es necesaria como explicación, si atendemos al fenómeno de las relaciones. Se dice que Jesús curaba, pero si atendemos al relato evangélico veremos que en la mayoría de los casos lo que hay es un cambio en las relaciones, es la creación de un ámbito relacional sano, vital, creativo.

Jesús le dice al parálítico: “levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. Entonces se levantó, tomó la camilla y salió delante de todos” (Mc 2, 11-12). Es el parálítico el que lo debe hacer. El texto lo remarca: *levantarse, tomar la cama, caminar*. ¿Qué es lo que cambió para que ahora hiciese lo que creía que no podía hacer? Cambiaron las relaciones, entre las cuales sobresale la de Jesús que, evidentemente, como sujeto carismático, producía un

cambio estimulante en las relaciones.

Las relaciones que curan, las que insuflan vida a la sociedad son las relaciones del mutuo reconocimiento.

3.- Relaciones de reconocimiento

Así como hicimos un primer acercamiento al concepto del sujeto “como movimiento de ponerse a sí mismo” debemos avanzar aclarando que al mismo tiempo es “*el movimiento del reconocer y ser reconocido*”, movimiento dialéctico que se presenta como una lucha que todo individuo entabla en el mismo instante en que sale del vientre materno.

El sujeto aislado construyéndose a sí mismo no existe. De hecho, el ser humano eso lo supo siempre, porque siempre se desarrolló en comunidad, clan, etnia, familia extendida, tribu, polis, feudo, gremio. Aristóteles expresó esta realidad definiendo al ser humano como el *dsón politikón*.

El ser-con-otros que expresa esa realidad comunitaria es constitutiva del sujeto porque es el ámbito del mutuo reconocimiento. Si una vez salidos al mundo nuestros padres nos hubiesen dejado en un bosque para que nos cuidase y alimentase algún animal, como en el caso de Rómulo y Remo, nunca hubiésemos podido construir nuestra propia subjetualidad. El sujeto que somos no habría pasado de la etapa del en-sí, del mero poder-ser.

El reconocimiento es una necesidad ontológica en la construcción del sujeto, reconocimiento que sólo puede otorgarlo otro sujeto.

En la filosofía política que floreció en el lapso que va del siglo XVII al XIX se planteó el tema del salto que significó para el ser humano la salida del estado de naturaleza. En uno de sus textos dice Hegel que ese paso se dio mediante la lucha por el reconocimiento. Eso se repite en cada ser humano que viene al mundo.

Es maravilloso ver cómo el ser humano, el sujeto, va despertándose como quien viene de un sueño, mediante la comunicación con los seres que lo rodean.

En esa comunicación va reconociendo y siendo reconocido, comunicación que es lucha por el reconocimiento y que ya no parará más. Reconocimiento en el nivel económico, social, político, cultural, religioso, jurídico.

Las relaciones de reconocimiento son relaciones de poder, relaciones mediante las cuales se construye poder, y se lo hace desde abajo. Poder popular.

Cuando domino al otro, no lo reconozco, lo objetualizo y el objeto es incapaz de reconocimiento. El camino del amo, del dominador, es un callejón sin salida para la realización del sujeto.

Las luchas por la liberación, las luchas populares, siempre son luchas por el pleno reconocimiento:

Reconocimiento económico, en primer lugar, o sea, reconocimiento del derecho efectivo al trabajo mediante el cual el sujeto se crea a sí mismo creando sus propias condiciones de vida. El trabajo no es sólo el medio mediante el cual se crean los productos necesarios para la vida, sino que es al mismo tiempo la autocreación del sujeto, *que se crea creando*, porque el crear es al mismo tiempo crearse, y ésa es la posibilidad que se le quita al desocupado, la posibilidad de crearse a sí mismo, o sea, de ser sujeto.

Reconocimiento social, superación de la estigmatización del cabecita negra, la chusma, el indio, la grasa militante, el bolita, el paragua, Milagro Sala.

Reconocimiento político, construcción de poder popular que enfrenta las contradicciones que se presentan: micropoderes con el macropoder, lo social con lo político.

Reconocimiento cultural religioso, construcción y diálogo de las múltiples culturas que conforman el pueblo argentino y latinoamericano siempre en construcción.

Reconocimiento jurídico, lucha denodada para que el derecho abstracto, las leyes que en el empireo dicen ser iguales para todos los ciudadanos, bajen del empireo y sean en la realidad lo más cercanas posibles a la igualdad, corrigiendo la recomendación del viejo Vizcacha, tan en boga en la política del neoliberalismo presente:

Hacete amigo del juez
 No le des de qué quejarse
 Y cuando quiera enojarse
 Vos te debés encoger
 Porque siempre es güeno tener
 Palenque donde rascarse

4.- Concluyendo

La lucha es por una sociedad liberada que en la tradición profético-evangélica se llamó “Reino de Dios”, que para Tomás Moro fue la “Utopía”, para Tomasso Campanella fue la “Ciudad del Sol”, para la tradición marxista el socialismo y el comunismo y para los pueblos originarios andinos, el Sumak Kawsay, el “buen vivir”.

Una sociedad en la que los sujetos se reconozcan plenamente en todos sus derechos y que sólo puede darse colectivamente. Hegel lo expresa afirmando que “sólo en un pueblo libre se realiza la razón”. La razón es la categoría mediante la cual, en el pensamiento hegeliano, se expresa la realización del sujeto, su plena autoconciencia y realización.

Ello fue reinterpretado por Perón de la manera siguiente:

“A niveles nacionales, nadie puede realizarse en un país que no se realiza. De la misma manera, a nivel continental, ningún país podrá realizarse en un continente que no se realice”.

Mercosur, Unasur, Celac, Alba fueron y son otros tantos pasos de acercamiento a la meta, siempre presente-ausente. Chávez, Néstor, Fidel no están muertos, están presentes como fermento y acicate de las nuevas luchas por el logro de un continente realizado.

El concepto de «dominación» en la obra de Rubén Dri: axioma teológico del poder absoluto

Por Nicolas Dobrowolski, Universidad de Lille (Francia)¹.

*«... A Dios se lo entiende de
forma distinta según sea la prác-
tica social desde la cual se lo
considere...»
(Dri, 1987: 284)*

El vínculo entre ideología y clase social estructura la obra de Karl Marx, una de las principales fuentes de inspiración del teólogo de la liberación Rubén Dri². La ideología es el conocimiento humano que brota de la práctica propia de una clase social determinada. Por ejemplo, la muerte del estado feudal y el advenimiento del absolutismo real fueron impulsados por la burguesía, pues al despojar a los campesinos de sus tierras, a los artesanos de sus instrumentos de trabajo, y a los nobles de sus feudos, así se creaba un mercado nacional para desarrollar el comercio³. El propósito burgués no consiste en alcanzar la libertad o la democracia sino el poder y la riqueza. La de-feudalización de la sociedad es un largo proceso muy favorable a esa clase social, pues desligado el individuo de su corporación de oficio, de la Iglesia, del suelo o del feudo, ése ya no es más que un átomo en lucha con otros átomos dispersos para garantizar sus condiciones de vida. Ninguna igualdad, ni económica ni política: dominación del capital y soberanía delegada a una élite, la cual no es otra cosa que la representación política de los poseedores del capital.

La ideología burguesa, según Karl Marx, implica la dominación de una clase sobre otra, gracias a su potencia material. Esa clase dominante expresa las ideas de su poder al ejercer también una potencia espiritual, lo que le permite que se admita universalmente el orden establecido. Al rechazar la dominación de una clase sobre otra, se entiende la desconfianza visceral de Marx hacia la Iglesia y la actitud cómplice de ésta con el poder burgués. Rubén Dri recoge los principales postulados marxistas para adaptarlos a la

¹ Contacto: dobrownico@gmail.com

² Nació en 1929 en Federación (Argentina). Sacerdote salesiano cercano a los sectores peronistas revolucionarios. Se exiló en México durante el gobierno de la Junta militar de 1976-83.. Hoy es profesor de filosofía y de sociología en la UBA.

³ Este análisis que encontramos en la obra de Rubén Dri es típicamente marxista. Friedrich Engels, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (primera edición en 1884), ve en el nacimiento del absolutismo el paso del feudalismo al capitalismo.

situación latinoamericana. En su obra ahora muy extensa⁴, examina el sistema imperialista norteamericano y sus aliados en América Latina (políticos, oligarquía terrateniente, esfera financiera, etc...). Su vocación didáctica consiste en demostrar la incoherencia absoluta entre el mensaje de los Evangelios y el neoliberalismo, y asimismo en analizar la actitud ultraconservadora de la Iglesia argentina.

Nuestro estudio descansa en un doble análisis del concepto de “dominación” a lo largo del tiempo por el filósofo Rubén Dri, y del combate librado por los teólogos de la liberación en contra de esa ideología en el seno de la institución eclesiástica. La dominación nace de la coerción, y de cierta forma de legitimación de un poder irracional que supo imponerse frente al proyecto racional de los dominados. Un dominador no busca la racionalidad, sino la sumisión de los dominados. La Iglesia, aliada al poder, ofrece justificación al sistema dominante y lo racionaliza teológicamente. La primera etapa de esta alianza fue así la racionalización de una situación irracional; la religión era en efecto la única capaz de salvar el capitalismo cuando éste vacilaba⁵.

Nuestro corpus se articula en torno a una obra de 1987, *Teología y dominación*⁶, libro en contra de la Iglesia oficial argentina y sus relaciones con la dictadura del «PRN»⁷, y a un artículo, “Teología de la dominación y conquista”, escrito en 1992 en un florilegio de textos que conmemoran los quinientos años del descubrimiento de América⁸, en el que el filósofo analiza

⁴ Podemos contar unos treinta libros de teología, filosofía y sociología, así como varias centenas de intervenciones en la prensa y en internet. Respecto al tema de la Iglesia y el poder, podemos citar particularmente las labores siguientes: *La utopía de Jesús*, (1984) México, Nuevo Mar; *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, (2007) Buenos Aires, Biblos. *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, (1997) Buenos Aires, Biblos.

Es muy consultado en Argentina en cuanto se aborda la cuestión de la Iglesia y la de la Teología de la Liberación. En 2016, los dos principales temas que evocaba en la mayoría en los medios de comunicación eran el del Papa Francisco (fue una de las voces disidentes cuando fue elegido Monseñor Bergoglio) y la política neoliberal, que aborrece, del presidente Mauricio Macri.

⁵ En Argentina, La Iglesia apoyó a la Junta militar entre 1976 y 1983 cuando el capitalismo estaba en crisis a raíz de los dos choques petroleros de 1973 y 1979.

⁶ Véase bibliografía.

⁷ Proceso de Reorganización Nacional, como se nombró la Junta en el poder entre 1976 y 1983.

⁸ Dieterich, Heinz y Belli, Gioconda (comp.) (1992) Véase en bibliografía.. Esta recopilación de textos realizada en particular por el teórico del socialismo del siglo XXI, Heinz Dieterich, y la poetisa nicaragüense comprometida Gioconda Belli, proponen un panorama histórico de esos quinientos años que hicieron del subcontinente una posesión de España y de Portugal antes de sufrir la dominación económica y política de Gran Bretaña y de los Estados Unidos.

por una parte la teología de la dominación como vector principal de la Conquista, y por otra parte las diferentes formas de “liberación” que buscaron un medio para existir en aquel entonces⁹. Desde luego dicha “liberación” no adoptó las mismas formas en 1500 y en 1978 para oponerse a la dominación institucionalizada, pues en el siglo XVI, los cristianos eran los poderosos frente a las masas indígenas. En 1978 en cambio, una parte de ellos fue víctima del imperialismo y buscó entonces liberarse. El teólogo Rubén Dri, ya lo veremos, encuentra numerosos puntos comunes ideológicos entre la dominación colonial española y la del imperialismo político -financiero del siglo XX, tanto como adivina la proximidad doctrinal entre los Teólogos de la liberación y los sacerdotes defensores de los indios durante la colonización, los cuales serían más o menos sus precursores.

Así pues, tenemos que contestar a una doble problemática: por un lado la dominación, estudiada a partir de sus modalidades y según las épocas, luego en las relaciones de poder mantenidas entre lo temporal y lo espiritual, y, por otro lado la liberación, cuyo origen se remontaría a mucho antes de Vaticano II, en el momento de la colonización. Estudiaremos en primer lugar las premisas de la teología imperial, y luego la unión sagrada de la Iglesia con el poder político, fuente de represiones. A continuación el paralelo muy audaz que establece Rubén Dri entre la Iglesia de la época colonial y la de la Junta Militar de 1976, de tal modo que su concepto de dominación y su inflexibilidad en su misión de salvar las almas será objeto de una tercera parte. Por fin la dialéctica dominación / liberación marca una ruptura nítida en América Latina entre dos concepciones de Dios y del poder, y deriva hacia una pelea finalmente más política que teológica.

Nacimiento de una teología imperial

Rubén Dri entrevé los primeros rasgos de la teología de la dominación en el Antiguo Testamento y la monarquía davídica. En aquella época de esplendor máximo del pueblo hebreo (aproximadamente 950 a.C., con Salomón, hijo de David) el papel asignado a los escribas consistió en legitimar

⁹ Los albores de la Teología de la liberación residen en la defensa del indígena y de su cultura. Gustavo Gutiérrez, pionero de esta teología, ve en el pensamiento de Bartolomé De Las Casas un obvio paralelo entre el indio y el pobre del Evangelio. Véase Gutiérrez, Gustavo (1993), *En busca de los pobres de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme.

esta monarquía hereditaria¹⁰. Hizo falta interpretar la presencia y la voluntad de Dios en ese glorioso proceso histórico, por lo tanto la promesa divina formulada hacia Abraham según la cual su descendencia iba a convertirse en una “gran nación” era en aquella época particularmente pertinente¹¹.

Esta exégesis bíblica viene asociada a la filosofía de la Antigua Grecia que legitimó una sociedad en la que la esclavitud (la forma más radical de dominación) estaba muy difundida. Al articular ambas nociones, teología daúdica y filosofía aristotélica¹², se ajusta un tipo de gobierno resueltamente centrado en las nociones de dominación y poder.

La concepción del ser humano que resulta de ello es opresiva, puesto que Dios no lo creó para que viviera, sino para que pudiera atenderle y rendirle homenaje. Se trata de un Dios todopoderoso que representa una amenaza para el Hombre, una Espada de Damocles lista para cortarle el cuello al pecador.

El cristianismo se asocia al poder con el objetivo principal de asegurar su difusión. El paso a la Iglesia burocrática, con una jerarquía rígida, cuyo proyecto de dominación se basa en fuentes monárquicas y sacerdotales (David, cuya historia es contada en los dos libros de Samuel y el primer libro de Reyes)¹³ adviene en el siglo IV con el Edicto de Tesalónica (380) en el cual el emperador romano Teodosio proclama que el cristianismo ha de ser la única religión del imperio, lo que le permite al poder temporal valerse de la religión para sacralizar la figura titular del poder imperial. Nació la teología, con San Agustín como máximo exponente¹⁴. Al incorporar la filosofía

¹⁰ Los dos libros de *Samuel* y el primer libro de *Reyes* fueron redactados en aquel periodo.

¹¹ Génesis c.12, v.2: “yo te haré un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre, que será una bendición.” y v.6 y 7 “Penetró en ella Abram hasta el lugar de Siquem, hasta el encinar de Moreh. Entonces estaban los cananeos en la tierra. Y se le apareció Yahvé a Abram y le dijo: “A tu descendencia daré yo esta tierra”. Alzó allí un altar a Yahvé, que se le había aparecido”.

Todas las citas bíblicas están extraídas de: *La Sagrada Biblia*, (1969) Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

¹² Aristóteles consideraba la esclavitud como algo natural, justo y benéfico: «*Los elementos de la economía doméstica son precisamente los de la familia misma, que, para ser completa, debe comprender esclavos y hombres libres*» (*La Política*, Libro I, capítulo II).

¹³ Véase la nota 10.

¹⁴ En la *Ciudad de Dios*, San Agustín opone una ciudad en la que los hombres desprecian lo divino y no exaltan más que lo humano a otra en la cual están sumisos a Dios. La primacía de lo espiritual sobre lo temporal es uno de los principios fundamentales del agustinismo.

platónica, enuncia que el mundo sobrenatural, el de las ideas o esencias en Platón, supedita el ámbito de lo sensible, que no es más que una pálida sombra. La superioridad de lo sobrenatural sobre lo sensible somete así el Imperio a la Iglesia. Una de las llaves para entender el agustinismo en su versión política es el papel del Papa que, como representante de Dios en la Tierra, ha de gozar del poder supremo.

Ocho siglos más tarde, Tomás de Aquino retoma el agustinismo e introduce las categorías aristotélicas, colocando la naturaleza en una postura de relativa autonomía con respecto a lo sobrenatural. El poder de lo espiritual se concibe en Tomás de Aquino de manera más indirecta, y concede más independencia al poder imperial. Aunque ceda terreno a nivel político, la Iglesia es, desde la Edad Media, un órgano de poder bien arraigado, el único que pueda otorgar sentido a la existencia¹⁵, que, junto con el Imperio constituye la doble autoridad de “la cruz y la espada”.

Para evitar el caos esta Iglesia está obligada a legitimar el orden instituido, única fuente de estabilidad. Cualquier replanteo es considerado como un atentado contra el sagrado equilibrio, y no puede ser otra cosa que la obra de una fuerza oscura. Según Rubén Dri, el poder sacerdotal inhibe cualquier pretensión intelectual mediante un proceso de racionalización de terrores ancestrales: se justifica conscientemente un orden inspirado por motivos inconscientes (el miedo al caos). A ese procedimiento se opone la racionalidad, cargada de sentido y que invoca a la Razón, que permite entregar un mensaje muy distinto de los Evangelios:

La Iglesia de Cristiandad es partícipe del poder de las clases dominantes y es ella misma poder. El sentido está íntimamente unido a la legitimación del orden existente. Todo lo que sea cuestionamiento del orden establecido es ataque proveniente de las fuerzas oscuras del caos. La racionalidad se transforma en racionalización, justificación del orden de cosas establecido. Ante las amenazas provenientes del mundo utópico - principal fuente de las amenazas caóticas - hace un urgente llamado a los temores ancestrales depositados en el inconsciente y mantenidos mediante dogmas petrificados que encierran el paso a la racionalidad. Lo religioso radica fundamentalmente en la irracionalidad. Todos los enemigos del orden, independientemente del nombre que ostenten - herejes, mahometanos, infieles, ateos, materialistas, liberales, laicistas, marxistas - pertenecen a las

¹⁵ Representa el cosmos, el centro que combate el caos según la teoría de Rubén Dri, o sea las tinieblas que amenazan la estabilidad del mundo (como lo fue el comunismo en el siglo XX).

fuerzas que emergen del oscuro caos demoníaco y amenazan la tranquilidad del cosmos. En consecuencia es necesario desatar contra ellas todas las iras de las fuerzas emanantes del santo reino de la luz que reside en el cosmos (Dri, Rubén: (1987: 108)

La teología de la dominación emana del poder y sirve para legitimar la represión ejercida por los más fuertes, como se justificaba plenamente la brutal evangelización de los amerindios a partir del S. XVI por el destino de expansión del Imperio cristiano, o como la subversión marxista y atea durante la vigencia de la Junta militar ponía en peligro los mismos fundamentos de la nación católica argentina y permitía sancionar su implacable represión¹⁶. Aquella relación entre dominador y dominado se funda analógicamente en el lazo trascendental con un Dios todopoderoso. Esos valores los comparten tanto el Ejército como la Iglesia, que los ve como cimientos identitarios e ideológicos de la Patria argentina. Esa connivencia entre militares y religiosos ya fue patente en 1945 cuando derrocaron a Perón, con los aviones que sobrevolaban la plaza de Mayo enarbolando una fragmentaria pero límpida inscripción: «*Cristo vence*». Esta exaltación de la fe no sirve sino para consolidar el poder de los que lo representan. Rubén Dri presenta del mismo modo la muerte de Jesús como la consecuencia de esa connivencia letal entre los intereses de la clase sacerdotal dominante (faríseos, saduceos, escribas) y los del Imperio Romano.

Rubén Dri entrevé el origen de la teología de la dominación para el mundo hispánico en las cuatro bulas promulgadas por el Papa español Alejandro VI en 1493¹⁷, las cuales declaraban que las tierras descubiertas pertenecían a los Reyes de Castilla y de Aragón. Además de la posesión de territorios americanos, lo que habían obtenido en realidad los Reyes Católicos fue la legitimación pontificia de la conquista apenas iniciada, así que se volvieron depositarios de los intereses divinos «*para mayor gloria de Dios*». El Pontífice compara a los amerindios con bárbaros, a los que conviene convertir por la fuerza, para la salvación de las almas desde luego, pero también y sobre todo para la grandeza y la expansión del Imperio cristiano:

Entre las obras agradables a la divina Majestad y deseables para nuestro corazón existe ciertamente aquella importantísima, a saber, que, principalmente en nuestro tiempo, la fe católica y la religión cristiana sean exal-

¹⁶ Desarrollaremos más adelante estos dos puntos en nuestra ponencia, ya que se trata del asombroso paralelo establecido por Rubén Dri.

¹⁷ Se trata del breve pontificio *Inter Caetera*, de la bula *Inter Caetera*, de *Eximiae Devotionis* et de *Dudum Siquidem*.

tadas y que se amplíen y dilaten por todas partes y que se procure la salvación de las almas y que las naciones bárbaras sean abatidas y reducidas a dicha fe¹⁸.

Así pues, el conquistador siente una fuerte identificación con una misión que tiene un doble carácter: sumisión inmanente a los Reyes de España y trascendente al Dios de los cristianos. Aquellos belicosos misionarios supuestamente tenían que seguir en América la cruzada de siete siglos que había culminado hacía muy poco con la toma de Granada (1492)¹⁹.

El Reino de Dios anunciado por Jesús se concibe aquí por Alejandro VI y la Corona española²⁰ como un imperio, para cuyo triunfo se exige la destrucción de cualquier adversario sin distinción:

[...] cuando se habla de la “exaltación de la fe”, se alude directamente a la magnificencia y al poder que deben manifestar las instituciones y ritos que la expresan. La fe es exaltada cuando sus signos, como la cruz y las estatuas sagradas son veneradas por multitudes; cuando las jerarquías eclesiásticas son reconocidas y reverenciadas; cuando los monarcas católicos son sumisamente obedecidos. (Dri, R, 1992: 104)

Sin embargo, al referirnos a la opinión de los teólogos de la liberación, la Iglesia debía haber elegido otro camino muy distinto.

¹⁸ Alejandro VI, bula *Inter Caetera*, 4 de mayo de 1493, in <http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2011/08/GAL012.pdf> consultado el 27 de febrero de 2018.

¹⁹ Esta aparente discontinuidad en la construcción historiográfica establecida por Rubén Dri se inspira directamente en Alejandro VI y en la bula anteriormente citada, en la que se dirige a los Reyes Católicos: «[...] lo atestigua en la actualidad la reconquista del reino de Granada de la tiranía de los sarracenos, hecha con tanta gloria para el Nombre de Dios; por ello, de un modo digno y no inmerecido, nos sentimos inclinados a concederos espontánea y favorablemente todo aquello que os permita seguir en el futuro con este propósito santo, laudable y acepto a Dios, con ánimo más ferviente, para honor del mismo Dios y propagación del Imperio cristiano.», *ibid.*

²⁰ La fuerte connivencia entre el Papa y los Reyes Católicos ha sido subrayada por varios historiadores: citemos a Fernando Mires, (2006) *La colonización de las almas*, Buenos Aires, Araucaria, o por lo demás a Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos: el camino hacia Europa*, (1990), Madrid, Rialp,

La unión de la cruz y de la espada, o cómo legitimar la represión

El triunfo del imperio de Cristo que conlleva la exaltación de la fe exige el aplastamiento de sus enemigos, [...] no es, pues, de extrañar que los conquistadores se sintieran a sí mismos como verdaderos apóstoles del Evangelio al aniquilar a las poblaciones indígenas. (Dri., R, 1992: loc. Cit.)

Durante la colonización americana, algunos conquistadores tomaban realmente en serio su misión evangelizadora, cuando otros al contrario no se preocupaban por ello y daban muestras de cinismo, sólo animados por el lucro. En ambos casos reinaba el monopolio de la brutalidad. Por primera vez en la historia, el Papado le asignaba a un reino el doble poder colonizador y misionario.

Pero en fin, ¿qué justificación teológica tendrá la destrucción total o parcial de una civilización? Rubén Dri se vale de la exégesis del Antiguo Testamento y se basa en unos versículos del Libro de Daniel (c.2, v.34-35):

Tú estuviste mirando, hasta que una piedra desprendida, no lanzada por la mano, hirió a la estatua en los pies de hierro y de barro, destrozándola... Entonces el hierro, el barro, el bronce, la plata y el oro se desmenuzaron juntamente y fueron como tamo de las eras en verano: se los llevó el viento, sin que de ellos quedara traza alguna, mientras que la piedra que había herido a la estatua se hizo una gran montaña, que llenó toda la tierra.

La estatua destruida simboliza a la antigua civilización y sus ídolos, y la montaña a la gloriosa y nueva civilización que preparaba el terreno a la evangelización. Estamos en la médula de la teología de la dominación: la fuerza de evangelización que contribuye a salvar las almas justifica lo impensable. Esta brutal metáfora describe la violencia del proceso: hacer tabla rasa, eliminar del suelo americano cualquier forma de paganismo por la gloria de Cristo.

Uno de los puntos esenciales de nuestro corpus es la comparación establecida entre dos periodos muy distintos: la colonización española en América en el siglo XVI y la Junta militar argentina entre 1976 y 1983. Un tema de gran alcance, además de dificultoso, es el de la participación de la Iglesia argentina en la represión del llamado «Proceso de Reorganización Nacional» (PRN). *Teología y dominación*, o también *El silencio: De Paulo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la E.S.M.A* de Horacio

Verbitsky²¹, y asimismo *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* de Emilio Mignone²² forman parte de las obras de referencia para los que acusan a la institución de haber contribuido con el terrorismo de Estado.

En el origen de aquella complicidad entre poder político y religión cristiana se encuentra San Agustín, como lo hemos visto, y la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal, lo que conlleva una jurisdicción directa de la Iglesia en los asuntos temporales. La inflexión que representa el tomismo a partir del siglo XIII no impide en absoluto el que la Iglesia se haya convertido en parte integrante y activa del poder político. El proceso de secularización que acompañó la formación de los estados independientes de América Latina redujo su esfera de influencia, pero siguió siendo más que un mero soporte ideológico. Durante el PRN, Dios, la Patria, las Fuerzas Armadas y la Iglesia estaban reunidos contra el caos que amenazaba a las mismas estructuras de la sociedad argentina: la subversión marxista consiguió hasta infiltrarse en las filas de los sacerdotes. La crisis del capitalismo que ocurrió en los años 1960 provocó una pérdida de la soberanía nacional para los argentinos que vieron cómo el FMI venía imponiendo sus planes de rigor²³. A fin de evitar la contestación social frente a medidas de austeridad drásticas, fue necesaria la instauración de un gobierno autoritario (la *Revolución Argentina* en 1966 y luego el PRN en 1976).

La ideología que nació de este balance, la DSN (*Doctrina de seguridad nacional*)²⁴ legitima el poder militar subrayando el peligro del virus socialista: la infección debe ser combatida y sofocada en cualquier lugar, en cada institución: universidad, sindicato, prensa e Iglesia... La colaboración activa

²¹ Verbitsky, Horacio, *El silencio. De Paulo VI a Bergoglio Las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA* (2005) Buenos Aires, Sudamericana. Allí Horacio Verbitsky acusa al actual Papa Francisco de haber favorecido el secuestro de dos sacerdotes tercermundistas: Orlando Yorio et Francisco Jalics.

²² Mignone, Emilio, *Iglesia y dictadura. El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*; (1986) Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional. Emilio Mignone (1922-1998), fundador del CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales) en 1979, o sea en plena dictadura, era un gran defensor de los derechos humanos en Argentina.

²³ Los acuerdos entre el FMI y el presidente Frondizi (1958-1962) fueron firmados en 1958.

²⁴ Esa doctrina aparece en Los EEUU durante la Guerra Fría y favorece la intervención de las fuerzas armadas para garantizar el orden (es decir la economía capitalista) en los respectivos países.

de la Iglesia oficial se hizo entonces obligatoria para alcanzar los objetivos fijados por la Dictadura. Se convirtió así en un instrumento al servicio de un poder represivo.

En el contexto internacional de la Guerra Fría, destruir el virus marxista fue el objetivo interno primordial para el bloque del Oeste, el maccarthismo se extendió por todo el continente en su conjunto. Rubén Dri considera que el primer periodo del PRN, entre 1976 y 1978, fue el de la adhesión total de la Iglesia a la limpieza impuesta por la Dictadura, pues en ese lapso de tiempo fue cuando las víctimas religiosas fueron más numerosas. En efecto los religiosos que se habían atrevido a oponerse al PRN lo pagaron con su vida, incluso los que pertenecían a la alta jerarquía: Angelleli y Ponce de León fueron dos obispos tercermundistas asesinados sin suscitar disconformidad en las filas de la jerarquía eclesiástica²⁵.

El marxismo dogmático fue interpretado por la URSS y los Partidos Comunistas como algo estrictamente ateo y anticristiano. Esa definición del marxismo que se expresa con un simplista “marxista = anticristiano” justifica por completo la represión en el mismo seno de la institución. Esta ideología es entonces considerada como la síntesis de todo lo que afecta a los valores del espíritu, ya que al oponerle la materia, se convierte en su exacto contrario. Esa visión subversiva es un insulto al sentido profundo de la existencia impuesto por la cosmovisión cristiana; no puede sino generar el caos, de ahí la legitimación de la eliminación física del adversario para hacer frente a semejante peligro. La purificación de la Argentina participa de una mística negra cuyo colofón fue la presencia de miembros eclesiásticos en los centros de tortura como el *Vesubio*²⁶. Tratado como un vulgar animal, el ser subversivo no puede despertar ningún tipo de piedad:

En esta tipología de la bestia o del monstruo, el marcial obispo de Jujuy, José M. Medina, con su fértil imaginación recurrió a nuestra folklórica fi-

²⁵ Para Monseñor Angelelli, obispo de la Rioja, la tesis del accidente de coche fue aceptada en un primer momento; luego, la reapertura del proceso en el año 2005 permitió evidenciar su asesinato, por el descubrimiento de múltiples fracturas en el cráneo.

²⁶ Podemos mencionar el testimonio perturbador del médico Lorenzo Riquelme: “*En comunicaciones desde Francia con quien era entonces el superior de los Hermanitos del Evangelio, Patrick Rice, Riquelme dijo que quien lo denunció fue un jesuita del Colegio de San Miguel, quien era a la vez capellán del Ejército. Está convencido de que ese sacerdote presenció las torturas que le aplicaron, cree que en Campo de Mayo.*” en Parrili, Marcelo: *La complicidad de Iglesia católica y dictadura en Argentina. El rol del papa Jorge Bergoglio*, marzo de 2013, sacada del sitio archivochile.com, consultado el 28 de febrero de 2018.

gura del lobizón, llamando a los “subversivos” con el terrorífico apodo de “hombres-lobos”. A los hombres-lobos, naturalmente, se los ha de exterminar.. (Dri, R, 1987: 307)

Deshumanizar al enemigo permite un recurso más sistemático a la eliminación física: «Si lo verdaderamente importante es el alma, todas las atrocidades que se cometen para salvarla, quedan justificadas.» (Dri, R, 1987: 105)

La Iglesia también es garante de una como “violencia legítima” necesaria para el buen funcionamiento de la comunidad. Max Weber, en *El político y el científico* (1919)²⁷, teorizó esa justificación del uso de la violencia de la manera siguiente: “el poder político es el monopolio de la violencia física legítima”. Por lo tanto esta violencia dirigida desde el poder se admite gracias a la aceptación colectiva de la autoridad en el seno de una sociedad organizada, la cual según Thomas Hobbes²⁸ permite librarse del estado de naturaleza que no puede sino llevar a la guerra. La subversión radica, por consiguiente, en una búsqueda de cierta forma de estado de naturaleza que provocaría la destrucción de las bases ideológicas en las cuales se funda la sociedad. Ha estallado la guerra y la Iglesia está dispuesta a participar.

La Iglesia del siglo XVI y la de la Junta argentina: un paralelo audaz para una convergencia teológica

El filósofo parece arriesgarse a caer en el anacronismo al cotejar el paradigma eclesiástico en la América colonial del siglo XVI con el de la Iglesia argentina durante el PRN. ¿Cuáles son los puntos comunes entre ambos periodos? En primer lugar, la voluntad de someter, con el uso de la violencia si hace falta. El rector de la Catedral Metropolitana de Buenos Aires, Monseñor Daniel José Keegan, en una homilía del 25 de mayo de 1980 da las gracias a la colonización. Dri lo cita en su obra:

[...] reyes visionarios Fernando e Isabel los Católicos que comprendieron e impulsaron la empresa colombina, y por todos los grandes monarcas que les sucedieron, por sus valientes fundadores de pueblos, colonizadores, gobernadores, virreyes, misioneros de tu Evangelio y sagrados Obispos que ornaron nuestras tierras desde el 1500 al 1800. (Dri, 1987: 288)

²⁷ Weber, Max, *El político y el científico* (1967), Córdoba. Eudecor.

²⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, (1999) Madrid, Alianza. La primera edición es de 1651.

Ironiza Rubén Dri:

Por supuesto que en ningún momento aparece el genocidio cometido sobre las etnias indígenas. En todo caso se trataría del precio pagado para que la majestad del “Cristo Pantokrátor” o del “Dios de los Ejércitos” se manifestase en todo su esplendor. (Dri, 1987: 289).

El primer paralelo que se establece con esta tesis se refiere a una frase de Karl Marx en el primer tomo del *El Capital*, en la cual señala el descubrimiento de América como el origen de la acumulación del capital:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, el exterminio, la esclavización y el sepultamiento en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: tales son los hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria. (Marx, Karl, 2008)

Esta voluntad de acumulación a fin de financiar la industrialización en Europa provocó un verdadero genocidio étnico al reducir a los Indígenas en una mera fuerza de trabajo, proceso legitimado por la Iglesia y ese “Dios de la muerte” como estandarte de la teología de la dominación.

Pero una empresa que conllevaba tantas inequidades, tantos atropellos, tal ejercicio de la crueldad y la violencia como fue la conquista de América, sólo podía realizarse si los sujetos empeñados en la misma estaban dotados de una poderosa y alta ideología, capaz de hacerlos sentirse gestores de las más altas empresas del espíritu. Esa fue la función primordial cumplida por la Iglesia en tanto transmisora de la cosmovisión teológica que legitimaba y hacía necesaria la conquista. (Dri, 1992: 108)

Cualquier resistencia indígena provocaba una feroz represión. Por lo demás fue precisamente esta misma lógica de acumulación la que exigió un nuevo genocidio durante las dos décadas 1960 y 1970 en la Argentina: para proteger la doctrina capitalista se asesinó a los líderes populares y sindicales más combativos. Colonización y terrorismo de Estado persiguen una misma finalidad.

El papel asignado a la Iglesia durante la conquista y la colonización consiste en justificar moral e ideológicamente tal exacción. Por eso los conquista-

dores, animados por el carácter divino de su misión evangelizadora, no encontraban ningún obstáculo para dominar a los indígenas, ni para sus ganancias económicas. Para algunos el cinismo y la pura codicia acabaron por predominar sobre la nobleza de su mandato.

En la teología de la dominación, a Dios le gusta el poder. Le gusta tanto que no tolera ninguna contradicción, y se estima que los que se levantan con otro proyecto de vida son enemigos: en el siglo XVI los indígenas, esos niños incapaces de cometer herejías pero a los que había que someter y guiar; luego, en el siglo XX los marxistas subversivos, mucho más imperdonables en tanto conscientes de su retórica blasfematoria.

Al fin y al cabo, el triunfo de este Dios todopoderoso necesita la derrota de sus enemigos. Los indígenas fueron avasallados en aras de la victoria de la verdadera fe, mientras que los marxistas lo fueron para salvar la Patria católica.

Dominación contra Liberación: ruptura en la Iglesia latinoamericana

A una práctica de dominación, como la monarquía davídica o la jerarquía eclesiástica del Templo en los tiempos de Jesús, que presentaba a Dios como un ser supremo que motivaba las relaciones de dominación, le hacía frente una praxis de los pobres y de los oprimidos, tal como aparece en el *Éxodo* o en el *Libro de los Jueces*. En ambos casos, como en la cristología, Dios pacta con los oprimidos, da sentido y anima las prácticas de liberación.

Las comunidades campesinas del *Éxodo* (libro en el que Yahvé pacta con Moisés para la liberación de los hebreos de Egipto, esclavizados por el Faraón) encarnan este proyecto liberador en el que Dios no pacta con un monarca sino con un profeta de baja estirpe. A finales del siglo I las primeras comunidades cristianas, cuya organización nos es contada en los *Hechos de los Apóstoles*, arraigaban sus fuerzas proféticas y evangélicas dentro del proyecto liberador de Cristo.

Opuesto al concepto de dominación en la teología cristiana, un proyecto liberador se dibujó en los años 1960 cimentándose en los textos de los defensores de los indios en los siglos XVI y XVII en América. La teología de la liberación proyecta liberar al individuo de cualquier estructura de dominación, sea política (imperialismo) o económica (sistema capitalista), ya que su procedimiento limita la libertad de la mayor parte de la población.

Los portadores del proyecto liberador en América en el siglo XVI como los dominicos (con Bartolomé de las Casas, percibido como un precursor del anticolonialismo²⁹ o del mismo modo Francisco de Vitoria y la defensa del derecho natural de los Indios) pusieron en tela de juicio la supuesta unidad entre conquista, dominación y evangelización³⁰, pues actuando así se redujo a los indígenas al cristianismo negando su identidad y destruyendo su cultura. Venimos de grandes civilizaciones amerindias, adoradoras de sus ídolos paganos, y pasamos a individuos disminuidos, reducidos a una religión impuesta. Ahora bien, en un proceso de liberación, la identidad es primordial³¹, la recuperación de las raíces indígenas integra pues las aspiraciones de esta teología³².

«Los límites de la democracia o de la soberanía del pueblo están fijados por los derechos de la propiedad, es decir, del capital» (Dri, R., 1987: 70). La dominación del capital impide la igualdad económica pero también la igualdad política, porque la soberanía delegada por el pueblo a los representantes de la élite burguesa no es sino entregar el poder a aquellos que detentan el capital. Ese acercamiento subversivo entre el cristianismo y las teorías marxistas originó la teología de la liberación latinoamericana. El mensaje crístico conlleva una obvia dimensión política y los teólogos latinoamericanos, a partir del método sociológico marxista despojado de cualquier dogmatismo eurocéntrico, van a elaborar una teoría político-religiosa propiamente tercermundista y vinculada al destino y a la idiosincrasia del subcontinente. Tal concepción revolucionaria de la jerarquía va totalmente en contra de la de la teología de la dominación, que saca provecho de la represión efectuada por la Junta de 1976 para “limpiar” la Iglesia eliminando a sus elementos subversivos:

“La jerarquía sintió que sólo la ayuda del brazo secular podía librarla de

²⁹ Es la tesis del libro del ucraniano Juan Friede, *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo: su lucha y su derrota* (1974) México, Siglo XXI, retomada por Rubén Dri (1991).

³⁰ El proyecto de dominación urdido por la Iglesia y los Reyes Católicos consistía en conquistar el continente para someter a los pueblos indígenas, y convertirlos al cristianismo para extender el imperio de Cristo, y hacer nuevos súbditos para la Corona.

³¹ Lo que explica el carácter profundamente “latinoamericano” de la teología de la liberación.

³² Hoy la “teología india” es una de las vertientes de la teología de la liberación. Leer al respecto el artículo colegial siguiente: “Desarrollo histórico de la teología India”, en *Iglesias, Pueblos y Cultura* n° 48-49, Quito, Abya Yala, 1998. Estudiar también el trabajo del teólogo Roberto TOMICHA en Bolivia, en particular con las obras siguientes: *Francisco Burgés y las Misiones de Chiquitos*, (2008) Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología, y: *La vida religiosa, ¿pasión o desencanto?*, (2009) Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología.

la infiltración que amenazaba con desnaturalizar a la Iglesia. Pienso que ésta es una de las claves de lo que pasó entre la Jerarquía y los Militares. [...] La jerarquía eclesial venía afrontando un grave problema desde la década del 60: la aparición en el seno de la Iglesia de un cristianismo fuertemente comprometido con los sectores populares, que además comenzaba a tener una expresión teológica propia, expresada de manera especial por el MSPTM³³. La aparición de la Dictadura Militar vino a solucionarles el problema. De allí que todos los atropellos cometidos contra personas e instituciones católicas no hayan sido vistos por la Jerarquía como persecución contra la Iglesia. Por el contrario, en el fondo fueron vistos como apoyo. De hecho, en diversas oportunidades puede verse el apoyo mutuo en estas acciones.” (Dri, R., 1987: 418)-

Además de la carga muy severa contra la Iglesia argentina, se ve que el teólogo prefiere no usar términos políticos como “doctrina marxista” sino “compromiso con los sectores populares”, subrayando así la primacía de la praxis sobre el dogma, sea político o religioso. Frente al Dios todopoderoso dominador, Rubén Dri esboza un Dios “dentro del pueblo” conforme a los Evangelios y suprime las barreras que impiden la acción política a favor de los más débiles. Explorando la dicotomía estructural entre dominación y liberación es cómo pretende apoyar la acción política (incluso más)³⁴ de los cristianos.

La lucha por los derechos humanos anima y estructura la teología de la liberación. Las madres de la Plaza de Mayo encontraron aquí un apoyo activo desde el principio de su compromiso³⁵. La Iglesia argentina, después de una adhesión patente a la represión de los militares entre 1976 y 1979, suaviza su postura a partir de 1980 y alienta a todos a olvidar y a perdonar, según las propias palabras de Rubén Dri, pero la coyuntura resulta más compleja: *“pero en el camino del olvido hay un pequeño escollo: los desaparecidos...”* (Dri, R., 1987: 219).

³³ «Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo». Organización de sacerdotes tercermundistas argentinos creada en 1967, que proyectaba poner en práctica la “opción preferencial por los pobres”. Rubén Dri fue uno de los pioneros de este movimiento.

³⁴ El mismo Padre Dri participó en la lucha armada en el seno de las FAP (Fuerzas Armadas Peronistas) entre 1968 y 1976.

³⁵ El 8 de diciembre de 1976 en la iglesia de la Santa Cruz fueron secuestradas las madres de la Plaza de Mayo María Ponce de Bianco y Esther Ballestrino de Careaga, la activista para los derechos humanos Angela Auad y las religiosas francesas Léonie Duquet y Alice Domon. Es obvio que una iglesia profética se hallaba al lado de las Madres de la Plaza de Mayo desde los inicios del movimiento.

Las madres de la Plaza de Mayo, al reclamar que se les haga justicia por sus hijos desaparecidos, amenazan este frágil equilibrio que intenta instaurar la jerarquía eclesiástica, la cual desea evitar los procesos de los responsables de la Junta, en un espíritu de fraternidad y de reconciliación propia al Evangelio. La obtención en 1980 del Premio Nobel de la Paz por el argentino defensor de los derechos humanos Adolfo Pérez Esquivel, generó malestar en la institución. “*Olvido y Perdón*”, eslogan pregonado en particular por los militares para quienes la ley de amnistía de 1983 sellaba la impunidad, no tuvo mucho impacto para los familiares de los desaparecidos. Poner fin al a “guerra sucia” es el objetivo del “bloque hegemónico” como lo llama Rubén Dri, es decir la alianza Ejército / Iglesia. En cuanto a los altos responsables, como el arzobispo coadjutor de Buenos Aires, Antonio Quarracino, buscan minimizar la amplitud de la represión Dri lo cita: “*hay supuestos desaparecidos que están fuera del país.*”³⁶ (Dri, R., 1987: 258)

Conclusiones

Fue, si bien se mira, el miedo al caos, a la pérdida de sentido lo que incitó a la Iglesia a apoyar regímenes brutales y autocráticos, pues si tenemos en cuenta el axioma de dominación, cuanto más democrático es un estado, tanto más vulnerable se halla frente a las amenazas que perturban su estabilidad. Al participar directamente del poder, legitima el orden vigente al que instituyó como el *ethos*. Racionaliza de esta manera los temores inconscientes y los encierra en un dogma que atasca cualquier intento de pensamiento alternativo a partir de la cristiandad. La teología de la liberación aparece como revolucionaria ya que además de sus teorías sociopolíticas inspiradas por el marxismo, constituye ante todo un anhelo de transfiguración ideológica en el seno de la institución.

Dominar para servir a Dios. Esta orientación hacia un poder arbitrario creó un abismo entre el clérigo y el pueblo, y eso es precisamente lo que los teólogos de la liberación quieren cambiar. La reflexión de Rubén Dri nos brinda un análisis diacrónico del fenómeno: de Teodosio a la Junta, el concepto casi no evolucionó.

La cuestión del poder en la Iglesia permanece vigente y conflictiva. ¿Acaso no se sublevó Néstor Kirchner en contra de las posturas del entonces arzobispo de Buenos Aires Jorge Bergoglio, el futuro Papa Francisco, a quien

³⁶ En este ferviente apoyo a la dictadura militar será creado cardenal por Juan Pablo II en 1991.

consideraba como a su principal opositor político? Las posiciones adoptadas por el cardenal Bergoglio, muy críticas con el kirchnerismo, se explican por las medidas decididamente progresistas (matrimonio gay, despenalización del aborto) tomadas a lo largo de los tres mandatos (entre 2003 y 2015), pero sin duda también por una política nacional-popular y por lo tanto antiimperialista que se negaba a someterse al modelo económico dominante³⁷. En efecto si la dominación política, según Rubén Dri, fue respaldada por la teología imperial, la dominación económica recibió el mismo apoyo, no obstante con algunas reservas. El sistema capitalista y su corolario neoliberal fueron consagrados por el Papa Juan Pablo II en los años 1980 con el apoyo de Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Ese “trío infernal³⁸” preparó el terreno para el derrumbe del bloque soviético y el consecuente fin de las ideologías, consagrando así la potencia absoluta del sistema capitalista, desde entonces el único sistema vigente. Así la evangelización asume otro significado:

Cercanos ya al quinto centenario del “descubrimiento”, Juan Pablo II llama a «una nueva evangelización de América Latina» que se despliegue «con más vigor». Esta «nueva evangelización», no es otra cosa que la cara ideológica del nuevo proceso de acumulación de capitales, expresado por realidades tan terribles como el Fondo Monetario Internacional (FMI), la deuda externa con sus cifras que ya pertenecen al plano metafísico, las transnacionales. (Dri, R. 1992. 100)

La teología de la dominación, mortífera e implacable, vio en su contra el surgimiento de una amplia fuerza popular con asociaciones de defensa de los derechos humanos, verdaderos agentes de liberación que protegen, entre otras cosas, el derecho a la identidad, dañado por una represión permanente en contra de lo que se aparte del esquema político-religioso tradicional. Hoy en día no extraña observar que aquéllos que eran los máximos exponentes de la teología de la liberación como Rubén Dri, se asocian de ahora en adelante a las iniciativas de los movimientos a favor de los derechos humanos, por mucho que éstos rechacen cualquier identidad religiosa³⁹.

³⁷ Recordemos el combate de Cristina Kirchner en contra de los fondos buitres del multimillonario Paul Singer.

³⁸ Así nos nombró el mismo Rubén Dri cuando nos entrevistamos en su casa, 12 de julio de 2015.

³⁹ Podemos evocar la agrupación en 2016 de distintas fuerzas políticas, sociales y religiosas para denunciar la represión orquestada desde la presidencia de Macri en contra de la activista kirchnerista Milagro Sala. Rubén Dri, *Curas en opción por los pobres*, las madres de la Plaza de Mayo, Cristina Kirchner, protestaron unánimemente por algo que consideran como un abuso de poder y un flagrante incumplimiento de los principios de los derechos humanos. El caso llegó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA y llevó a la creación de un grupo de trabajo dedicado a Milagro Sala en la ONU.

Bibliografía

Dri, Rubén (1987) Teología y dominación, Buenos Aires, Roblanco.

Dri, Rubén (1991) "Teología de la dominación y conquista", en: Herz Dietrich y Gioconda Belli (comp.), La interminable conquista (1492/1992) Emancipación e identidad en América Latina. (1992), Tegucigalpa, Gaymar.

Marx, Karl (2008) Le Capital, Livre I, Paris, Gallimard (primera edición de 1867)

Contacto: dobrownico@gmail.com

De las Cátedras Nacionales (1967-1971) a la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires (1973-1974). Experiencias configuradoras de institucionalidad universitaria¹

Por Sergio Friedemann (UBA/UNAJ/CONICET)

Introducción

El presente artículo es resultado de una investigación doctoral sobre el proyecto de reforma universitaria iniciado en Argentina desde mayo de 1973 tras la asunción de Héctor Cámpora como presidente y de Jorge Alberto Taiana como Ministro de Cultura y Educación. En ese contexto, la izquierda peronista ocupó diversos espacios institucionales, entre ellos el gobierno de las universidades. La Universidad de Buenos Aires (UBA) comenzó a denominarse Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires (UNPBA), impulsando profundas transformaciones a través de un proceso de institucionalización que resultó interrumpido durante el gobierno de Isabel Perón. El primer rector de esa breve pero intensa experiencia fue el conocido historiador Rodolfo Puiggrós, vinculado a la llamada tendencia revolucionaria del peronismo, donde Montoneros era la organización más importante pero no la única².

Se trata de un trabajo histórico cuya estrategia metodológica es centralmente cualitativa. Utilizamos una diversidad de fuentes primarias, como entrevistas, artículos de prensa gráfica de circulación nacional, revistas políticas del período y resoluciones del Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires, entre otras. Para la selección del objeto hemos recuperado una propuesta basada en la variación de escalas. Aunque el foco de nuestra investigación es la Universidad de Buenos Aires como unidad de observación, buscamos permanentemente atender a los vínculos de la UBA con sus unidades académicas, por un lado, y con el sistema universitario, por el otro. Este artículo en particular, muestra algunos resultados obtenidos respecto de la Facultad de Filosofía y Letras, sin dejar de atender a otras escalas. La interpretación de los datos, por su lado, buscó aprehender la perspectiva de los actores. Se trata de tomar en cuenta los aportes de un en-

¹ Este artículo fue publicado originalmente en revista Sociohistórica, 39, 2017 <https://doi.org/10.24215/18521606e026>. Agradecemos a la revista la posibilidad de reproducción de sus materiales.

² Sobre la trayectoria de Rodolfo Puiggrós, pueden consultarse Acha (2006); Friedemann (2014) y A. Puiggrós (2010).

foque de tipo etnográfico en el sentido de atender a la distinción entre categorías analíticas y aquellas usadas por los protagonistas en su situación particular . Respecto de las fuentes orales, atendemos a los recaudos propios de los estudios sobre el pasado reciente y la memoria colectiva , tal como hemos desarrollado en otra oportunidad .

Las políticas universitarias ejecutadas a partir de mayo de 1973 formaron parte de una reforma que resultó inconclusa: tanto sus logros como sus límites se explican en buena medida por las disputas políticas al interior de la alianza gobernante. El proyecto de reforma universitaria lo hemos caracterizado a través de tres dimensiones de análisis que nos permitieron visualizar en qué consistía, desde la perspectiva de sus impulsores, la propuesta transformadora. Muy sintéticamente: 1) el *sujeto de la educación universitaria*, en tanto implicaba una democratización en el acceso donde la presencia de las clases trabajadoras cobraba centralidad; 2) el *sentido de la formación y la producción de conocimiento*, que debía estar en sintonía con las necesidades y prioridades nacionales y especialmente de los grupos sociales más postergados; 3) la *propuesta político-pedagógica*, que planteaba una modificación de los métodos y contenidos de la enseñanza, reemplazando planes de estudio y postulando un rol mucho más activo del estudiante en la relación pedagógica . Muchas de esas propuestas comenzaron a cristalizarse en forma parcial y fueron finalmente dejadas de lado a partir de septiembre de 1974, cuando durante el gobierno de María Estela Martínez de Perón la Universidad fue intervenida por decreto y todas las autoridades fueron reemplazadas.

Si bien nuestra investigación se centró en la institucionalización de un proyecto de reforma universitaria, la indagación se orientó a considerar cuáles fueron las condiciones de emergencia del proyecto reformador, así como las de su definitivo ocaso. Sostenemos que una serie de experiencias que tuvieron lugar durante la década del sesenta resultaron configuradoras de una nueva universidad³

³ La idea de una “nueva universidad” aparece en diversos documentos institucionales y de agrupaciones universitarias. Por ejemplo, aquel firmado por la agrupación FURN de La Plata titulado “La nueva universidad: resumen de pautas para su implementación”. Revista *Envídeo*, Nº 9, mayo de 1973. Por su lado, *Aportes para la nueva universidad*, será el título de la revista institucional de la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires. Durante los años sesenta florecieron una serie de propuestas en torno a “lo nuevo”. En el campo académico: “Ciencia Nueva”, el “Nuevo derecho”, la “Nueva Arquitectura”, la “Nueva Geografía”, etc. Pero también la idea del “hombre nuevo”, y de una “nueva izquierda”, deben ser consideradas como elementos de esta traza epocal. Todo lo heredado aparecía como obsoleto, sujeto a revisión.

Sus postulados, parte de una formación cultural mucho más vasta, pasaron de ser emergentes a dominantes, aunque encontraron fuertes resistencias que finalmente se impusieron. De los márgenes durante un gobierno dictatorial, al centro de la institucionalidad universitaria poco tiempo más tarde, y finalmente, la derrota.

En efecto, durante la larga década del sesenta (1955-1973), y sobre todo a partir de 1966, la emergencia de nuevas formaciones culturales y pedagógicas se expresó crecientemente en la crítica a la universidad contemporánea, en los debates públicos y en la experiencia universitaria. Llamamos experiencias configuradoras a diversas prácticas formativas, estudiantiles, disciplinares y/o profesionales que desde fuera de la institución, o desde sus márgenes, cuestionaron y construyeron un proyecto de universidad alternativo y cuyas principales características se intentaron institucionalizar al tornarse favorable la correlación de fuerzas políticas. La observación de sus propuestas y de las trayectorias de sus impulsores, permite aprehender la continuidad histórica entre el momento de emergencia de un proyecto de reforma y el de su institucionalización parcial en 1973-1974.

Se trató de experiencias de lo más diversas. Estudiantes que conformaron grupos de estudio donde leer a autores que no se estudiaban en sus carreras y poder formarse con maestros que no tenían lugar en las aulas; un grupo de profesionales del Derecho se organizó para privilegiar la defensa de presos políticos poniendo en cuestión el perfil dominante del graduado en Abogacía; algunos científicos excluidos de la universidad como Oscar Varsavsky y Rolando García generaron espacios donde problematizar el rol de la ciencia en función de las necesidades nacionales; agrupaciones estudiantiles de Arquitectura elaboraron propuestas para una reforma en el plan de estudios y en función de evaluar el rol de su disciplina en una sociedad subdesarrollada; estudiantes de clase media realizaban cada año, junto con sacerdotes tercermundistas, los “Campamentos Universitarios de Trabajo” desde donde compartir la experiencia de trabajo manual con los grupos más postergados del interior del país; y una serie de materias empezaron a ser denominadas por los estudiantes como Cátedras Nacionales, como si las otras fueran “extranjeras” o “antinacionales”. Estas y otras prácticas protagonizadas por universitarios que tuvieron lugar en un mismo período histórico, pueden indicar que la institución no estaba dando respuestas suficientes a fenómenos cul-

turales emergentes de una nueva subjetividad. ¿Debió dar una institución educativa esas respuestas? La respuesta no es unívoca, pero aquí interesa que, si ciertos grupos organizados así lo creyeron, y si la configuración de fuerzas los colocó en la situación de incidir en la definición de políticas públicas, una posible reforma institucional se abría paso.

En el marco de una transformación estatal en el que las organizaciones político-revolucionarias del peronismo asumieron relativo protagonismo, y aunque fueran desplazadas más temprano que tarde, puede estudiarse en qué medida ciertas prácticas desarrolladas por fuera o desde los márgenes institucionales durante la etapa previa fueron recuperadas por la nueva estatalidad, a la que *configuraron* sin saberlo. Como decía por entonces Margaret Mead, “lo prefigurado es lo desconocido” (p. 94). Por ese motivo, es solamente *a posteriori* que pueden establecerse como experiencias configuradoras:

No es que vos te ponés a discutir el 25 de mayo “a ver, ¿qué vamos a hacer en materia de Ingeniería?” Es que ya había un grupo de gente que ya hacía una crítica de cómo se enseñaba Ingeniería en el pasado (...). En realidad, habíamos pensado muchas de esas cosas antes de estar en el gobierno. Sabíamos claramente qué había que hacer con ese tipo de instituciones.⁴

En efecto, en cada unidad académica se buscó nombrar interventores que tuvieran afinidad con la conducción universitaria pero también consenso de la comunidad académica fruto de cierta trayectoria, generalmente a propuesta del peronismo universitario de cada casa de estudios. Lo que hemos encontrado en nuestra investigación, es que fueron diversos grupos y redes científicas, disciplinares o profesionales las que tuvieron acceso a ocupar cargos de gestión institucional. Sin ninguna pretensión de exhaustividad, podemos nombrar aquí tres espacios provenientes de campos académicos bien diferenciados: uno científico, otro profesionalista y un tercero de las humanidades y ciencias sociales. Este artículo se ocupará del último de ellos, pero repasamos brevemente los otros dos casos para mostrar que no se trató de un fenómeno aislado⁵.

⁴ Entrevista realizada a Ernesto Villanueva el 4 de agosto de 2010.

⁵ Para un mayor desarrollo de estas y otras experiencias configuradoras, así como de las políticas universitarias impulsadas en la UBA entre 1973 y 1974 nos remitimos a nuestra tesis doctoral

En primer lugar, un grupo de científicos agrupados en torno a la figura de Rolando García que en buena medida se expresaron a través de la revista *Ciencia Nueva*. La publicación conservaba cierta heterogeneidad, pero aquel entramado que se mantuvo cercano a García ocuparía en 1973 el decanato y casi todo el organigrama de la Facultad de Ingeniería, el decanato de Farmacia y Bioquímica, el vicedecanato de Agronomía, la secretaría general en Medicina, entre otros espacios donde los actores se reconocían parte del “grupo de Rolando García”. Este prestigioso científico, decano de Ciencias Exactas durante la “noche de los bastones largos”, fue protagonista del proceso de “peronización” de los sectores medios durante estos años, llegando a entrevistarse con Perón quien le delegó la presidencia del Consejo Tecnológico del Movimiento Nacional Justicialista⁶. En sintonía con las ideas de Oscar Varsavsky frente al “cientificismo”, García afirmaba en 1971:

La ciencia es hoy un poder demasiado grande, un factor demasiado decisivo en la sociedad para que alguien se permita el lujo de ser investigador puro sin responsabilidad social. La ciencia sin responsabilidad social (...) la hemos definido más de una vez como juego intelectual, como arena de un torneo de pedertería con togas académicas, como pasatiempo de élite y como símbolo insolente de diferencias de clase, esa ciencia tampoco nos interesa⁷.

El Consejo Tecnológico del Movimiento Nacional Justicialista fue conformado para construir una plataforma de gobierno en las distintas áreas que debían asumir la tarea de la “reconstrucción nacional” en el marco del retorno a la democracia⁸. Según *Ciencia Nueva*, su conformación y el nombramiento de Rolando García como su presidente se realizó el 14 de julio de 1972. La revista reprodujo el primer documento de ese organismo político-técnico en el que se afirmaban una serie de objetivos políticos de tono

⁶ Tomamos su testimonio brindado a Revista *Panorama* del 20 de abril de 1972 de la recopilación documental realizada por .

⁷ Intervención de Rolando García en “Mesa Redonda: ¿Qué posibilidades tiene el desarrollo científico en la Argentina de hoy?”, en *Ciencia Nueva*, N° 12, setiembre de 1971, p. 8.

⁸ Otros grupos similares fueron los “Equipos político-técnicos de la Juventud Peronista” y el “Comando Tecnológico” a cargo de Julián Licastro. Muchos miembros de los equipos político técnicos de la Juventud Peronista también iban a ocupar un lugar relevante en 1973 en las Universidades Nacionales: entre otros, podemos nombrar a Adriana Puiggrós, Pedro Krotzsch, Ernesto Villanueva, Augusto Pérez Lindo y Oscar Sbarra Mitre.

⁹ *Ciencia Nueva*, N° 18, agosto de 1972, pp. 26-27.

marcadamente peronista y de izquierda⁹. En ese sentido, se mencionaba la “Doctrina Justicialista”, los objetivos de establecer el “Socialismo Nacional”, que implicaba “la supresión de todo sistema basado en la explotación del hombre trabajador por minorías privilegiadas”, “extirpar las raíces del sistema capitalista que convierte a las minorías privilegiadas del país en aliados naturales del imperialismo contra los intereses del pueblo” y la “lucha por la liberación nacional (...) encaminada a cortar las relaciones de dependencia política, económica y cultural que someten a la Nación Argentina a los intereses del imperialismo”¹⁰, entre otras definiciones. Respecto a lo estrictamente científico-tecnológico, se afirmaba que la ciencia y la tecnología debían considerarse “*recursos* que el país debe movilizar para ponerlos a disposición del pueblo argentino a fin de modificar sus condiciones de vida”. En este primer documento también se anunciaba la puesta en marcha de mecanismos para la identificación de problemas a solucionar y la conformación de “grupos interdisciplinarios que se aboquen al estudio de su solución”¹¹. Que la ciencia debía servir a la resolución de los problemas del país fue uno de los postulados centrales de la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires, poniendo en tensión la idea de autonomía.

De modo similar, una red de abogados que se había abocado a la defensa de presos políticos durante los años sesenta, y que en 1971 se conformó como “Asociación Gremial de Abogados”¹², quedó a cargo de la Facultad de Derecho dos años más tarde, pero también a ocupar el rectorado del Colegio Nacional Buenos Aires dependiente de la UBA, las asesorías jurídicas del resto de las facultades y del rectorado. Además del entonces decano interventor Mario Kestelboim, formaban parte de esa red Rodolfo Ortega Peña, Eduardo Luis Duhalde, Mario Hernández, Raúl Aragón y otros abo-

¹⁰ *Ciencia Nueva*, Nº 18, agosto de 1972, p. 26.

¹¹ *Ciencia Nueva*, Nº 18, agosto de 1972, p. 27. El resultado de ese trabajo será la publicación de 10 números bajo el título “Bases para un programa peronista de acción de gobierno”, a saber: 1. Industria; 2. Salud; 3. Energía, transporte y comunicaciones; 4. Vivienda; 5. Economía: consignas fundamentales; 6. Inversiones extranjeras.; 7. Política laboral y de seguridad social / Acción regional; 8. Política sanitaria popular (la madre y el niño); 9. Política internacional: integración latinoamericana; 10. Argentina y América. Luego de asumido el Gobierno de Cámpora, bajo el título “Gobierno Peronista”, el Consejo Tecnológico continuaría publicando boletines sobre diferentes temáticas como la universitaria. Algunas de esas publicaciones están disponibles en <http://www.ruinasdigitales.com/bases-para-un-programa-peronista/>.

¹² Sobre esta red de abogados pueden consultarse los trabajos de Mauricio Chama y de Perel, Raíces, & Perel .

gados no peronistas como Silvio Frondizi, Héctor Sandler e Hipólito Solari Yrigoyen. Ortega Peña y Duhalde querían que la Gremial fuera más abiertamente peronista, mientras otros, como Kestelboim, preferían mantener el carácter más amplio. Para saldar ese debate, según Kestelboim, se conformó la “Agrupación de Abogados Peronistas” sin modificarse la estructura de la Gremial. Tanto la Gremial como la Agrupación buscaron diferenciarse de los modos dominantes de entender la profesión, que veían expresados en los dos nucleamientos colegiados existentes (Colegio de Abogados y Asociación de Abogados de Buenos Aires) y en la propia Facultad de Derecho de la UBA¹³. Mario Kestelboim fue elegido delegado interventor de la Facultad de Derecho ante la propuesta realizada por integrantes de esta red de abogados, incluso frente a otras alternativas, las sostenidas por el ministro Taiana y por la Juventud Universitaria Peronista .

De aquellas experiencias configuradoras que se desarrollaron durante la larga década del sesenta (1955-1973) y que tuvieron incidencia en la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires (1973-1974) nos ocupamos de profundizar en este artículo el caso de las Cátedras Nacionales (en adelante, CN) y de dos revistas vinculadas a ellas: *Envido* y *Antropología 3er Mundo*.

El trasfondo político-cultural de las Cátedras Nacionales

En el centro de los años sesenta sucedieron en nuestro país una serie de fenómenos significativos para el proceso de radicalización política y que a su vez impactaron en el devenir de las universidades. Universidad, cristianismo y sindicalismo, resultaron vectores que atravesaron fuertes transformaciones, cada uno de ellos por su lado, pero que al mismo tiempo se fueron entrelazando.

Se puede mencionar, en primer término, el golpe de Estado de 1966 y la intervención universitaria del gobierno militar encabezado por el General Onganía, recordada por la represión policial que tuvo lugar en las facultades, conocida como la “noche de los bastones largos”. También resultaron significativos el desarrollo de un cristianismo revolucionario, el surgimiento de la “CGT de los Argentinos” (CGTA) en 1968 y el “Cordobazo” de 1969.

¹³ Entrevista realizada a Mario Kestelboim el 15 de julio de 2013.

La intervención de la dictadura a las universidades y la prohibición de toda actividad política en las casas de estudio contribuyó de varias maneras a la “peronización” de sectores medios y entre ellos los universitarios . La anulación del cogobierno puso punto final a la llamada “universidad reformista” y facilitó una inédita confluencia entre clases trabajadoras y estudiantes, junto con otros sectores que crecientemente se articularían en torno a la demanda de poner fin a la dictadura. Paradójicamente, también contribuyó dicha intervención al surgimiento de las Cátedras Nacionales, como veremos en breve.

La aparición de la CGTA, dirigida por Raimundo Ongaro e integrada también por Agustín Tosco de la seccional Córdoba del sindicato Luz y Fuerza, fue un fenómeno significativo para el surgimiento de un nuevo tipo de sindicalismo, pero de igual modo iba a impactar en la intelectualidad y en la izquierda peronista universitaria. Además de expresar “una *ruptura* en la columna vertebral de la burocracia sindical peronista” , significó una novedad insoslayable para aquellos sectores medios, profesionales, docentes, intelectuales y estudiantes universitarios que atravesaban múltiples modos de acercamiento entre el marxismo y el peronismo. Como lo iba a expresar un grupo de docentes de las Cátedras Nacionales, la experiencia fue considerada “la respuesta más alta del peronismo”¹⁴ en un contexto en el que la pugna con el sindicalismo tradicional resultaba central en las disputas intraperonistas. El “Programa del Primero de Mayo” publicado por la CGTA en 1968 y redactado por Rodolfo Walsh, llamaba a diferentes sectores medios a sumarse a la lucha de las clases trabajadoras y contenía propuestas políticas de contenido socialista y anticapitalista, como sus antecesores programas redactados por la CGT en La Falda (1957) y Huerta Grande (1962), ambas en la industrializada provincia de Córdoba¹⁵. La izquierda peronista universitaria realizó una particular apropiación del marxismo, pero no fue excluido en ella el protagonismo asignado a las clases trabajadoras como sujeto revolucionario. Por eso la aparición de una alternativa sindical que se alejaba de las reivindicaciones meramente economicistas , que impulsaba la organización de los trabajadores desde las bases y que incluía un pro-

¹⁴ “De base y con Perón. Un documento autocrítico de las ex - cátedras nacionales”, Antropología 3er mundo 4/10, pp. 27-34, junio 1972.

¹⁵ Los programa de “La Falda” de “Huerta Grande” y del “Primero de Mayo” pueden ser consultados, junto con otras fuentes relacionadas a la CGTA, en <http://www.elortiba.org/cgtarg.html>.

grama político de transformación radical de la sociedad, no podía más que conformar a aquellos sectores que buscaban la articulación entre el peronismo, por la persistencia de esa identidad política en las mayorías populares, y el marxismo, que brindaba las herramientas teóricas que para algunos referentes del peronismo revolucionario le habían faltado al primer gobierno peronista. Si los sectores medios protagonizaron el llamado proceso de peronización, adoptando un punto de vista clasista al colocar a los trabajadores como sujeto histórico revolucionario, sin ser ellos propiamente obreros, no debe llamar la atención que en esta misma etapa muchos militantes hayan optado por la opción de la “proletarización” o el “desclasamiento”. No pocos lo hicieron desde una perspectiva fuertemente cristiana, en la opción por los pobres que proponía el llamado catolicismo renovador¹⁶

De hecho, tras el puntapié inicial del Concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia Católica experimentó la mayor transformación desde la “contrarreforma” del siglo XVI. Según Pablo Ponza, esta renovación debe ser leída en un contexto europeo de acercamiento entre pensadores cristianos y un marxismo humanista recientemente revisado. Pero América Latina no fue ajena a esos procesos de cambios. Resultan paradigmáticas la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968), la formación del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y la llamada Teología de la Liberación. Estas experiencias latinoamericanas radicalizaron aún más las encíclicas papales, valiéndose sobre todo de la *Populorum Progressio* de Paulo VI —sucesor de Juan XXIII— que sintetizaba buena parte del proceso de *aggiornamento* de la Iglesia Católica durante esos años. El apartado más citado era aquel que aceptaba la “insurrección revolucionaria” y el uso de la violencia “en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país” (Vaticano, 26 de marzo de 1967). La dictadura de Onganía cuadraba dentro de esa definición para el cristianismo revolucionario¹⁷.

¹⁶ Militantes de clase media o alta decidían romper con su estructura familiar, intentando desprenderse de su situación de clase ya sea yéndose a trabajar a las fábricas o a vivir a barrios pobres, insertándose en la vida de las clases trabajadoras. Aunque suele hablarse de “proletarización”, una entrevistada que provenía de una familia católica adinerada y que decidió irse a vivir a un barrio popular a partir del trabajo con un sacerdote, utilizó el concepto de “desclasamiento”. La entrevistada fue protagonista de otra “experiencia configuradora” como fueron los Campamentos Universitarios de Trabajo, y en 1973 ocuparía, siendo militante montonera, la Secretaría de Cultura Popular de la Universidad Nacional del Litoral. Entrevista realizada a Mercedes Gagneten el 13 de junio de 2013.

La trayectoria política de militantes católicos y sus redes de sociabilidad ejercieron una fuerza fundamental en la aparición de grupos armados, especialmente de Montoneros . La revista *Cristianismo y Revolución* constituyó a la vez un “nexo del cristianismo revolucionario” .

Las transformaciones en torno a la religión, el sindicalismo y lo universitario, han sido abordadas generalmente en forma separada. Pero sus vínculos deben ser tenidos en cuenta para una mejor aproximación al período. La CGTA constituyó un asunto de vital importancia para los universitarios que se encontraron con los obreros en las calles de Córdoba¹⁸. Pero esa ciudad fue también uno de los principales centros urbanos donde los curas tercermundistas llevaron adelante su actividad . En Buenos Aires, la influencia de grupos católicos se reflejó en el armado de las Cátedras Nacionales que a la vez se vieron interpeladas por la experiencia de la CGTA, en cuya sede hacían sus reuniones. Otro fenómeno significativo y paralelo al desarrollo de las CN, fue la aparición de Montoneros en la esfera pública, anunciando el secuestro y ejecución del general golpista Pedro Eugenio Aramburu en mayo de 1970¹⁹.

Las Cátedras Nacionales y las revistas *Envido* y *Antropología 3er Mundo*

Las llamadas Cátedras Nacionales fueron un conjunto de materias que a partir de 1967 y hasta 1971 funcionaron en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, centralmente en la carrera de Sociología. Nuestro propósito no es meramente reconstruir esta experiencia, que ya ha sido extensamente estudiada , sino recuperarla desde un punto de vista particular: la pregunta por las CN como experiencia que configura la posterior Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires. Aunque en algunas narrativas se las identifica mutuamente, se trata de fenómenos separados en el tiempo que deben diferenciarse. Los principales referentes de las CN fueron marginados de la institución alrededor de 1971, dieron por finalizada la experiencia, y retornaron a la universidad en 1973 en un contexto político-institucional to-

¹⁷Son numerosos los trabajos que pueden consultarse sobre la relación del catolicismo renovador o posconciliar con la radicalización política de los sesenta en Argentina .

¹⁸ Es abundante la bibliografía que permite reconstruir históricamente el Cordobazo. Puede consultarse , además de los ya citados Gordillo (2003) y Bozza (2001).

¹⁹ Ver comunicado N° 3 de Montoneros con fecha 31/5/1970 en http://archivohistorico.educ.ar/sites/default/files/VII_22.pdf y “Cómo murió Aramburu”. En *La causa peronista*. N° 9, 3/9/1974

talmente diferente. Mientras que las CN constituyeron asignaturas contestatarias a lo que consideraban una universidad liberal o científicista, la experiencia del '73 buscó convertir en dominantes sus postulados.

Ante los desacuerdos en torno a la periodización de las CN, optamos por sostener la que se desprende de la perspectiva de los actores en los documentos contemporáneos a la experiencia: 1967-1971²⁰

Su surgimiento estuvo ligado a la intervención de las universidades nacionales durante la dictadura militar tras la noche de los bastones largos y al debate que se dio entre los docentes, algunos de los cuales decidieron renunciar a la institución y otros consideraron prudente mantener sus puestos de trabajo.²¹

Las posiciones a favor de la renuncia esgrimían que no se podía trabajar ante la vulneración de la autonomía, mientras que los que decidían quedarse argumentaban que la universidad no era una “isla democrática” y que la proscripción que venía sufriendo el peronismo ahora también le tocaba a los universitarios:

Si yo por ejemplo fuera un laburante y viene la dictadura, ¿Qué hago? ¿Me voy de mi fábrica? Esta discusión, por ejemplo en filosofía, fue muy intensa entre profesores, algunos renunciaron y otros no. A los que no renunciaron después los echó al dictadura. Pero ahí surge una concepción que dice “discúlpennos, pero la universidad está adentro del país”. (...) ¿La universidad

²⁰ Respecto del comienzo, los integrantes de CN lo sitúan en 1967 como puede verse en “Sociología: Instrumento de conocimiento y de lucha”; en *Cristianismo y Revolución*, 22. Por su lado, en 1971 Justino O'Farrell daba ya por cerrada la experiencia: “A las «Cátedras nacionales» liquidadas ayer con plena conciencia del paso político que se daba y a nuestra materia “Estado y Nación” hoy, les ha sabido desempeñarse como el hecho maldito de nuestra facultad”. En O'Farrell, J., “Mensaje a los compañeros”, *Revista Envido* N° 4, septiembre de 1971. Dicha materia fue una clara continuación de la experiencia de las CN, por lo que algunos trabajos la incluyen allí, aunque no lo hizo su docente a cargo. Por último, en 1972 muchos de los miembros de las CN (aquellos que adhirieron al Peronismo de Base) publicarán en *Antropología 3er mundo* un artículo en la que nuevamente se da por cerrada esa experiencia: “De base y con Perón. Un documento autocrítico de las ex - cátedras nacionales”, *Antropología 3er mundo*, N 10, junio 1972, pp. 27-34. El texto está firmado en este orden por Justino O'Farrell, Guillermo Gutiérrez, Alberto Olsson, Jorge Carpio, Nestor Momeño, Norberto Wilner, Roberto Carri, Enrique Pecoraro, Sasá Altaraz, Susana Checa y Marta Neuman.

²¹ Entrevista realizada a Ernesto Villanueva el 4 de agosto de 2010 y a Guillermo Gutiérrez el 2 de noviembre del mismo año. Coinciden también los testimonios de Jorge Carpio y Susana Checa, Una historia de las Cátedras Nacionales. En *Bicentenario*. Subsecretaría de Gestión y Coordinación de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación, septiembre de 2013. Recuperado de http://informacionpresupuestaria.siu.edu.ar/DocumentosSPU/revista_bicentenario/Revista_Bicentenario_7.pdf

qué es, un apostolado que está por encima de las contradicciones sociales?²²

En esta etapa de fuerte y diverso debate, se buscó definir nuestro lugar como docentes: renunciar o pelear contra la dictadura desde adentro de las estructuras universitarias. Para muchos de nosotros, la renuncia era una forma de aislarse de la realidad que vivía el país y especialmente el movimiento peronista; por esa razón decidimos permanecer e intentar modificar las bases de la carrera²³.

Estos testimonios corresponden a dos de los integrantes de las Cátedras Nacionales que se agruparon en un comunicado de 1969 como “Bloque peronista de Filosofía y Letras”, Ernesto Villanueva y Susana Checa.²⁴ Aunque no provenía de las Humanidades y Ciencias Sociales, sino de la red de científicos liderados por Rolando García, un argumento similar encontramos en el testimonio de Marcelino Cerejido, quien sería designado decano de Farmacia y Bioquímica en 1973:

Yo no había renunciado, pues creí sinceramente que el hacerlo implicaba una actitud un tanto romántica, propia de los universitarios que pueden retirarse a ejercer sus profesiones privadas (...). Yo era en cambio un trabajador científico con dedicación exclusiva y no tenía cómo ejercer la investigación privada, ni pensaba que renunciar fuera una forma adecuada de oponerse a la barbarie

Ante la renuncia de muchos profesores y la pronta cesantía de otros (Rubinich, 1999), los espacios vacantes fueron cubiertos en buena medida con miembros del mundo católico en el que se apoyaba la dictadura militar encabezada por Onganía. Aunque el gobierno de facto buscó reprimir la politización, y eliminar “el marxismo” y “la subversión” de la universidad cubriendo los cargos con docentes de la Universidad Católica Argentina²⁵, lo cierto es que el catolicismo también estaba atravesando un proceso de reno-

²² Entrevista realizada a Ernesto Villanueva el 4 de agosto de 2010

²³ Susana Checa, *op cit*

²⁴ “Sociología: Instrumento de conocimiento y de lucha”, firmado como “Bloque peronista de Filosofía y Letras” por Roberto Carri, Juan Pablo Franco, Jorge Carpio, Susana Checa, Alcira Argumedo, Gunnar Olsson, Pedro Krotsch, Eduardo F. Jorge, María Ernestina Cubiló, Fernando Álvarez, Ricardo Sidicaro, Ernesto Villanueva, Alejandro Peyrou, Horacio González y Daniel Portela, junto con la adhesión del “Cdo. Gral Valle (JAEN); Agrupación Peronistas Universitarios (FANDEP); y Agrupación Estudiantes Peronistas. En *Cristianismo y Revolución* N° 22, Diciembre de 1969, p. 6. Este documento aparece reproducido en parte en la segunda edición de *La formación de la conciencia nacional*, de Hernández Arregui [1970].

²⁵ Testimonio de Alcira Argumedo en entrevista realizada por L. Brugé, el 25 de mayo de 2001. Publicada en *Un recorrido en la búsqueda de Nos-otros*, Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes. Rosario, diciembre de 2005. Año 1 / Número 2.

vacación y radicalización política. Fueron Justino O'Farrell²⁶ y Gonzalo Cárdenas²⁷, dos exponentes del “catolicismo renovador”, quienes ocuparon dos espacios vacantes de la carrera de Sociología. El peronismo en proceso de radicalización en los sesenta estaba procesando su novedoso encuentro con el catolicismo y el marxismo en espacios como la revista *Cristianismo y Revolución*, que apareció justamente en 1966, dirigida por Juan García Elorrio. O'Farrell y Cárdenas terminaron por representar esa posición en la Facultad de Filosofía y Letras²⁸, impulsando un espacio que haría de la politización del conocimiento el eje central de sus postulados, contra la política universitaria impulsada desde el gobierno militar.²⁹ Más paradójico resulta su nombramiento si se tiene en cuenta que habían firmado, junto con otros docentes de la Universidad Católica Argentina, un documento repudiando la intervención a la UBA y defendiendo valores reformistas como la autonomía universitaria y la libertad académica. Por sus diferencias con las autoridades de esa institución, quedaron excluidos de la carrera de Sociología junto con su director Enrique Miguens, continuando sus carreras en la Universidad de Buenos Aires, ahora intervenida por la dictadura que repudiaban.³⁰

O'Farrell encabezó las cátedras de Sociología Sistemática y de Introducción a la Sociología, mientras que Cárdenas hizo lo propio en Historia Social Latinoamericana. En un principio, el movimiento estudiantil receló de esos docentes traídos por la intervención del gobierno militar. Según un testimonio de Horacio González, que en ese momento era presidente del centro de estudiantes, empezaron a cuestionarlos “hasta que tuvimos charlas con ellos y vimos que ellos comenzaban a cortar con la intervención, a plantear una especie de marxismo nacionalista o nacionalismo marxista”. Según otro testimonio, jóvenes sociólogos y estudiantes que venían pidiendo la incorporación de bibliografía marxista y de pensadores nacionales y lati-

²⁶ Sacerdote “tercermundista”, con formación de posgrado en Sociología.

²⁷ Militante de la Democracia Cristiana que se había formado en la Universidad de Lovaina. Esta universidad católica situada en Bélgica tuvo una fuerte vinculación con el catolicismo conciliar. También allí estudió el sacerdote, sociólogo y guerrillero Camilo Torres (Mallimacci y Giorgi, 2007; Rubinich, 1999)

²⁸ Sobre la incidencia del “catolicismo posconciliar” en el surgimiento de las CN, ver Mallimacci y Giorgi (2007)

²⁹ “Las autoridades de la universidad estaban con la dictadura, por lo tanto cada tanto nos querían echar”, testimonio de Alcira Argumedo, en Brugé, *op cit*.

³⁰ Sobre los antecedentes de O'Farrell y Cárdenas y especialmente su pertenencia a la carrera de Sociología de la UCA dirigida por Miguens, véase Ghilini (2016).

noamericanos a la currícula de la carrera se acercaron y encontraron en Cárdenas y O'Farrell grandes coincidencias.³¹ Esos sociólogos, algunos de los cuales ya eran docentes, ingresaron a esas materias y de ese modo se fue conformando el grupo de las Cátedras Nacionales, que comenzaron a ser llamadas de ese modo por los estudiantes.

El núcleo fundante de este espacio de delimitación no del todo preciso fueron las mencionadas asignaturas que quedaron a cargo de O'Farrell y Cárdenas a partir de 1967. Sin embargo, fue una experiencia que excedió a esas materias e incluso a la carrera de Sociología. Se le sumarían otros espacios de formación, algunos correspondientes a otras carreras como Antropología o Filosofía, y en otros casos se trató de seminarios optativos o cursos extracurriculares. Los docentes de las CN también daban clases en otras carreras (como Arquitectura y Derecho³²) y viajaban como profesores invitados a otras universidades (como a la Universidad Nacional del Nordeste³³).

A pesar de algunas variaciones entre los trabajos existentes ya mencionados, y tras confrontarlos con diversas fuentes³⁴, se puede afirmar que acompañaron a Justino O'Farrell y Gonzalo Cárdenas en la conformación de las CN, o se sumaron luego, algunos jóvenes sociólogos como Roberto Carri³⁵, Pablo Franco, Fernando Álvarez, Pedro Krotsch, Jorge Carpio, Alcira Argumedo, Enrique Pecoraro, Susana Checa, Ernesto Villanueva, Néstor Momeño y Horacio González, junto con unos pocos que provenían de otras disciplinas, como Norberto Wilner, Gunnar Olsson³⁶ y Amelia Podetti, que eran de Filosofía, y Ricardo Álvarez y Guillermo Gutiérrez de

³¹ Susana Checa, *op cit*

³² Entrevista realizada a Guillermo Gutiérrez el 2 de noviembre de 2010

³³ Entrevista realizada a Rubén Dri el 20 de mayo de 2013.

³⁴ Artículos en las revistas *Envido* y *Antropología 3er Mundo* haciendo mención explícita a las Cátedras Nacionales; entrevistas realizadas para esta investigación; testimonios en fuentes secundarias citadas en estos apartados; bibliografía secundaria a la que haremos referencia.

³⁵ "Si hay que asignarle a alguien el mérito de ser el motor de eso [de las CN] es a Roberto Carri". Entrevista realizada a Guillermo Gutiérrez el 2 de noviembre de 2010.

³⁶ Un interesante trabajo basado en el material de preparación de clases de Gunnar Olson entre 1971 y 1973 puede hallarse en <http://agduba.org.ar/convenio-colectivo/>.

³⁷ "Me recibí en el '69. Y ya ahí se formaron las Cátedras Nacionales. Yo seguía con antropología pero en antropología las Cátedras Nacionales no tuvieron una verdadera repercusión, salvo un par de los que éramos... Ricardo Álvarez Capdevila y yo éramos los únicos que simultáneamente estábamos en antropología y empezamos todo este proceso de las Cátedras Nacionales.". Entrevista realizada a Guillermo Gutiérrez el 2 de noviembre de 2010.

Antropología³⁷, seguramente entre otros³⁸.

También cobraron relevancia dos revistas que funcionaron como caja de resonancia del mensaje que emitían los docentes de las CN: *Envido* y *Antropología 3er Mundo*. Según Guillermo Gutiérrez, director de esta última y docente de las CN, las revistas, si bien surgieron como proyectos independientes de las cátedras, tuvieron un estrecho vínculo con ellas.

Dirigida por Arturo Armada, *Envido* editó diez números entre julio de 1970 y noviembre de 1973³⁹. Fue fundada por Armada junto con Miguel Hurst, quienes provenían del humanismo universitario y que comenzaron a realizar una particular apropiación del marxismo en el contexto del Concilio Vaticano II. Escribieron allí diversos miembros de las CN como Carri, González, Franco, Villanueva, entre otras figuras cercanas, como José Pablo Feinmann que era ayudante alumno desde 1966 de la cátedra de Conrado Eggers Lan⁴⁰, o Rubén Dri, quien desde la Universidad del Nordeste, en Resistencia, provincia del Chaco, realizaba continuos intercambios académicos con miembros de las CN⁴¹. Ocasionalmente aparecieron textos de Alcira Argumedo y de Justino O'Farrell, especialmente referidos a las CN, y se reproducían habitualmente documentos de agrupaciones universitarias peronistas o artículos referidos a la universidad o al vínculo entre ciencia y política. *Envido* incorporó también colaboradores que venían de otras disciplinas, como Oscar Sbarra Mitre que ocuparía en 1973 el de-

³⁸ Según Dip, además de las cátedras de “Sociología Sistemática” (O'Farrell) e “Historia Social Latinoamericana” (Cárdenas), se constituyeron como parte de las CN las siguientes asignaturas: “Estado y Nación” (O'Farrell), “Sociología de América Latina”, “Problemas Socio-Económicos Argentinos” y “Conflicto Social” (Cárdenas); “Problemas de sociología sistemática” (González), “Proyectos Hegemónicos y Movimientos Nacionales” (Franco y Álvarez). Según Moscona (2010), fueron materias dictadas por integrantes de la CN, además de las ya mencionadas, “Historia de Argentina”; “Historia social general”, “Teorías sociológicas latinoamericanas” y “Teoría sociológica”.

³⁹ Todos los números están reproducidos en la edición facsimilar realizada por la Biblioteca Nacional en 2011.

⁴⁰ José Pablo Feinmann no se asume como parte de las CN cuando nombra a sus miembros, y afirma que “los de *Envido* los respaldábamos. Nos sentíamos parte de ese acontecimiento”.

⁴¹ Alcira Argumedo, Horacio González y José Pablo Feinmann, entre otros, viajaron a la Universidad del Nordeste para dar cursos y charlas sobre las temáticas trabajadas en las CN y sobre la que los docentes escribían en *Envido*. Archivo personal de Rubén Dri.

canato de Ciencias Económicas⁴², donde Horacio González se desempeñaría como docente. Ambos pasarían en ese contexto a las filas de la JP-Lealtad.

Por su parte, *Antropología 3er Mundo*⁴³ fue una publicación impulsada por quienes, desde la carrera de Antropología, decidieron sumarse a las CN. Estuvo dirigida por Guillermo Gutiérrez y publicó doce números entre noviembre de 1968 y febrero/marzo de 1973. Allí escribieron, además de Gutiérrez, Carri, Eggers Lan, O'Farrell, Cárdenas, Podetti, Wilner, Franco, Álvarez, entre otros. Se puede interpretar que esta revista tuvo una vinculación mucho más estrecha que *Envido* con las CN, en tanto la mayoría de sus docentes escribieron allí, y, a la inversa, casi todos los miembros de la revista y su director incluido eran a la vez miembros de las CN. Dos números estuvieron especialmente dedicados a ellas, bajo el título “Cátedras nacionales. Aportes para una ciencia popular en la Argentina”⁴⁴.

Había ciertas diferencias ideológicas entre las líneas editoriales de ambas revistas, aunque algunos miembros colaboraron en ambas. Según Horacio González en el prólogo a la edición facsimilar de *Envido* publicada en 2011, la revista “tomaba en su afán hermenéutico el lenguaje de Perón”, mientras que *Antropología 3er Mundo* era “más receptora del marxismo clásico”, orientando su peronismo hacia versiones cargadas de “basismo” y “clasicismo”⁴⁵. Gutiérrez no lo contradice: “*Envido* terminó su historia como vin-

⁴² Oscar Sbarra Mitre. “Poder político popular y distribución del ingreso”, en *Envido* N° 8, marzo de 1973.

⁴³ Para un trabajo centrado en esta revista puede consultarse Barletta & Lenci (2000).

⁴⁴ “Cátedras nacionales. Aportes para una ciencia popular en la Argentina” 1era y 2da parte. Revista *Antropología 3er Mundo*. Números especiales 5 y 6. Participaron las plumas de Olsson, Pecoraro, Gutiérrez, Carri, O'Farrell, Argumedo, González y Franco. Estos volúmenes no fueron fechados, pero por la numeración fueron publicados después del N° 4 de septiembre de 1970 y antes del N° 7 de mayo de 1971.

⁴⁵ Es interesante notar que González fue miembro de *Envido* hasta su último número (10), en el que se anuncia una nueva etapa, los artículos ya no se firman individualmente, hay un apoyo abierto a Montoneros, y se critican las posiciones que buscaban construir una “alternativa independiente”, a las que se tilda de “basismo” y “clasicismo atemporal”. Dichas críticas apuntaban al llamado “Peronismo de Base” del cual Gutiérrez formaba parte y que *Envido* cuestiona en 1973 con palabras que González conserva en el tiempo al realizar el prólogo de la edición facsimilar de *Envido*. Quitando toda connotación de disputa política que podía contener ese número final de la revista, González firma ese prólogo de 2011 como “director de la Biblioteca Nacional” escribiendo a su vez con el tono del testificante.

culada a la Lealtad Peronista. Y nosotros terminamos nuestra historia vinculados a los sectores más duros, digamos. Sobre todo, al Peronismo de Base”⁴⁶. Las divergencias formaban parte de una disputa propia del momento político y al interior de la izquierda peronista entre el “movimientismo” más cercano a Montoneros, aunque muchos miembros de *Envido* pasaron luego a formar parte de la JP-Lealtad, y el “basismo” ligado a las FAP y al Peronismo de Base que proponía la “alternativa independiente”. Según la perspectiva de los actores, el primer grupo tenía una identidad más peronista y el segundo era más marxista. La heterogeneidad política de los miembros de las cátedras se completaba con la participación de Amelia Poddetti en el grupo Guardia de Hierro y en la revista *Hechos e Ideas* .

El final de las CN alrededor de 1971 está asociado al cambio de intervención en Filosofía y Letras tras la caída de Levingston y el comienzo de la presidencia de Lanusse. La nueva intervención militar trabajó para sustituir a las CN a través de los concursos . En algunos casos, los profesores decidieron no concursar por evaluar que los jurados eran todos “adversos a la línea nacional”⁴⁷.

Pero en Sociología Sistemática, O’Farrell se presentó y perdió el cargo, al declararse desierto el concurso para titular, y Roberto Carri perdió frente a Juan Carlos Portantiero el de adjunto. Portantiero era un referente importante del movimiento estudiantil de izquierda en la Facultad de Filosofía y Letras, por lo que comenzó a hablarse también de las Cátedras Marxistas, frente a la existencia de las Cátedras Nacionales.

A pesar del resultado del concurso, mecanismo prestigioso según la tradición reformista, el creciente protagonismo del movimiento estudiantil de fines de

⁴⁵ Es interesante notar que González fue miembro de *Envido* hasta su último número (10), en el que se anuncia una nueva etapa, los artículos ya no se firman individualmente, hay un apoyo abierto a Montoneros, y se critican las posiciones que buscaban construir una “alternativa independiente”, a las que se tilda de “basismo” y “clasicismo atemporal”. Dichas críticas apuntaban al llamado “Peronismo de Base” del cual Gutiérrez formaba parte y que *Envido* cuestiona en 1973 con palabras que González conserva en el tiempo al realizar el prólogo de la edición facsimilar de *Envido*. Quitando toda connotación de disputa política que podía contener ese número final de la revista, González firma ese prólogo de 2011 como “director de la Biblioteca Nacional” escribiendo a su vez con el tono del testimoniante.

⁴⁶ Entrevista realizada a Guillermo Gutiérrez el 2 de noviembre de 2010. En rigor, el surgimiento de Lealtad se produce después de publicado el número 10 de *Envido* en el que sus miembros adhieren colectivamente a Montoneros.

⁴⁷ Testimonio de Horacio González en Burgos (2004: 184).

los sesenta proponía otras dinámicas, y los nuevos maestros de juventudes se adherían a ellas. O'Farrell y Portantiero acordaron resolver la disputa por el cargo a través del asambleísmo, modo informal de resolución de conflictos que también será ejercido en 1973-1974 por parte de las autoridades institucionales. Lo que convinieron fue que ambos grupos se encargarían de la materia y en el transcurrir de las clases los estudiantes debían votar a los docentes que iban a conservar la cátedra. Esa dinámica fue llevando al espacio de Portantiero a hegemonizar la materia (Burgos, 2004)⁴⁸.

De las Cátedras Nacionales a la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires

A continuación argumentaremos en torno a la hipótesis central de este artículo: que las CN de finales de los sesenta constituyeron una experiencia configuradora de la rebautizada Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires. Con ese propósito, indagaremos, en primer lugar, en torno a las trayectorias de sus protagonistas. En segundo término, mostraremos cómo sus posicionamientos o tradiciones emergentes se mantuvieron como ejes centrales del proyecto de reforma universitaria que se institucionalizó a partir de 1973 en forma parcial. En tercer lugar, desarrollaremos en forma sintética la experiencia del Instituto del Tercer Mundo Manuel Ugarte, creado durante el rectorado de Puiggrós, como un espacio central donde los ex miembros de Cátedras Nacionales tuvieron participación y donde el tercermundismo como vector de aquella experiencia se manifestó en forma singular.

Las trayectorias

El rector asumido en 1973, Rodolfo Puiggrós, no participó de la experiencia de las CN ni se desempeñó como docente de la UBA antes de ese año, pero fue uno de los “pensadores nacionales” que comenzaron a ser leídos

⁴⁸ Según González, “el jurado era un jurado destinado a hacerle perder el concurso a Carri” (citado por Burgos, 2004: 184), y la elección de los estudiantes se debía a que la materia de Portantiero era la que era oficial por haber ganado el concurso. Argumedo coincide al afirmar que a través de los concursos “empezaron a tratar de liquidarnos”. Para un mayor desarrollo de la disputa entre las Cátedras Nacionales y las Cátedras Marxistas, ver Burgos (2004) y Recalde y Recalde (2007).

a partir de la reformulación de contenidos que las cátedras planteaban, junto con Hernández Arregui, Jauretche, Scalabrini Ortiz, entre otros. Ernesto Villa-nueva, uno de los jóvenes sociólogos que se sumaron como docentes a las CN⁴⁹, fue designado Secretario General del rectorado y luego quedó a cargo del mismo ante la salida de Puiggrós. Jorge Carpio fue nombrado Secretario de Planeamiento y luego Director de Publicaciones⁵⁰. Y como veremos más adelante, muchos de los docentes de las CN quedarían al frente del Instituto del Tercer Mundo “Manuel Ugarte” dependiente de la UBA.

En la Facultad de Filosofía y Letras fue designado como primer interventor Justino O’Farrell⁵¹. Ricardo Sidicaro, quien había firmado un comunicado como “Bloque peronista de Filosofía y Letras” a fines de 1969 en conjunto con muchos de los docentes de las Cátedras Nacionales, fue el secretario de asuntos académicos y quien quedó a cargo del despacho del decanato cuando O’Farrell viajó a Argelia para asistir a la Conferencia de Países no Alineados⁵². Guillermo Gutiérrez fue quien asumió como director del departamento de Antropología en esa misma facultad, Fernando Álvarez como director de Sociología y Susana Checa como sub-directora⁵³. A cargo del Instituto de Sociología quedó Pablo Franco. O’Farrell, por su parte, recuperó la cátedra de Sociología Sistemática⁵⁴, y otros docentes que habían participado de las CN dictaron materias en

⁴⁹ En el N° 5 de *Antropología 3er Mundo*, en un artículo titulado “La sociología nacional, las sociologías y la sociología”, Enrique Pecoraro se refiere a las CN. Luego de destacar los aportes teóricos de O’Farrell, Cárdenas, Carri y Franco, menciona “la no menos fundamental tarea de los compañeros adjuntos y ayudantes: F. Rodríguez, E. Villanueva, A. Argumedo, F. Alvarez, J. Carpio, G. Olson y N. Momeño” (p. 76)

⁵⁰ Sus nombres y cargos aparecen en documentos institucionales. Ver por ejemplo Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires, *Aportes para la nueva universidad*, N° 2, julio de 1973.

⁵¹ Res. CS. N° 2 del 31/5/1973.

⁵² Por Res. CS. N° 348 del 30/8/1973 se resuelve quiénes debían representar a ese Instituto en la Conferencia de Argelia, y por Res. CS. N° 360 del 30/8/1973 Sidicaro queda a cargo del despacho.

⁵³ Autoridades históricas de la Carrera de Sociología según documento institucional. Archivo histórico de la carrera de Sociología. Recuperado de <http://archivosociologia. sociales.uba.ar/>. El documento coincide en ese sentido con el testimonio de Horacio González (2000), que afirma que Álvarez quedó a cargo de la carrera y Pablo Franco del Instituto de Sociología.

⁵⁴ Interesante es notar las continuidades de la disputa con las llamadas “cátedras marxistas”. Por-tantiero, que había ganado el cargo de adjunto durante los concursos de 1971, afirma en una entrevista que en el ’73 le sacan la cátedra y, sin echarlo, le ofrecen hacerse cargo de otros espacios. Decide quedarse en el instituto, hasta que finalmente los echan a todos en el ’74 durante el rectorado de Ottalagano.

Sociología y también en otras carreras de diferentes facultades⁵⁵.

Los testimonios de los protagonistas también recuerdan a las CN como una experiencia que los habilitó a ocupar diversos cargos a partir del '73 en ámbitos institucionales ligados a la izquierda peronista. Como recuerda Checa, “varios de nosotros fuimos propuestos en cargos docentes y de dirección”⁵⁶. Gutiérrez sugiere que “las Cátedras influyen decididamente en lo que va a pasar en la Universidad de Buenos Aires (...). Todos nosotros nos transformamos ahí en funcionarios o en actores más o menos importantes en ese cortísimo lapso, del '73 al '74”⁵⁷.

Pero además del departamento de Antropología, Guillermo Gutiérrez afirma haber trabajado en el gobierno de la Provincia de Buenos Aires asesorando al gobernador Bidegain. También Alcira Argumedo se desempeñó en dicha gobernación como secretaria de Cultura en 1973-1974⁵⁸. En un proceso similar al de las universidades nacionales, el gobierno de dicha provincia fue cercano a la tendencia revolucionaria del peronismo siendo sus autoridades desplazadas poco tiempo después. Pedro Krotsch, por su lado, fue nombrado en el Ministerio de Educación como Director Nacional de Educación Agraria. Más allá de los ex miembros de las CN, otros funcionarios universitarios nombrados en 1973 tenían también ese tipo de participación estatal⁵⁹

La circulación de docentes y funcionarios entre ámbitos universitarios y ámbitos de gobierno no es algo exclusivo de esta etapa, aunque puede decirse que en 1973-1974 algunos elementos confluyeron para que esa situación

⁵⁵ Un estudio centrado específicamente en la carrera de Sociología entre 1973 y 1974, todavía inexistente, podría arrojar más luz sobre este punto. Sabemos que Roberto Carri retomó sus clases en Filosofía y Letras, y que junto con Alcira Argumedo dieron cursos en la cátedra de “Ciencias Humanas” de Juan Molina y Vedia en la Facultad de Arquitectura. Guillermo Gutiérrez también actuó como docente en Derecho y Horacio González en Ciencias Económicas. Entrevistas realizadas a Guillermo Gutiérrez el 2 de noviembre de 2010 y a Juan Molina y Vedia el 18 de septiembre de 2013. Material de Cátedra de Historia Nacional y Popular de Buenos Aires, a cargo de Horacio González (acervo del CEDINCI).

⁵⁶ Susana Checa, *op cit*

⁵⁷ Entrevista realizada a Guillermo Gutiérrez el 2 de noviembre de 2010.

⁵⁸ Curriculum vitae de Alcira Argumedo en su portal oficial. Recuperado de <http://alciraargumedo.com/about/>

⁵⁹ Como Enrique Martínez, en la Secretaría de Industria. Entrevista realizada el 2 de mayo de 2011.

fuera más propicia para el caso de la izquierda peronista. La misma estaba conformada en un número importante por profesionales, técnicos, universitarios e intelectuales, y los espacios estatales ocupados por ese sector del peronismo eran limitados, pero también fueron limitadas las posibilidades de sus organizaciones para cubrir esos puestos. Por otro lado, la universidad fue intervenida y los impulsores de su reforma coincidían en que se trataba de poner a la institución al servicio de un proceso más amplio. La idea de “Universidad Necesaria” del brasilero Darcy Ribeiro se entroncaba con una mirada instrumentalista respecto al rol que debían tener este tipo de establecimientos educativos en función de la transformación de la sociedad.

La propuesta política, pedagógica y epistemológica

Lo que articulaba a esta red de dispositivos formativos fue una militancia compartida entre docentes y estudiantes como parte del peronismo universitario de una misma facultad. Esta experiencia fue producto y productor del proceso que ya entonces se lo denominó como la “peronización” y “nacionalización” de los sectores medios y universitarios.

Desde el punto de vista político, más allá de la tarea estrictamente universitaria, coincidían los miembros de las CN en que su accionar se subsumía a la participación en el movimiento peronista. Lo universitario quedaba inmerso en la situación política nacional, signada por una dictadura militar y la proscripción del movimiento político de masas al que adherían las CN. No por ello debe concluirse que se tratara de un espacio homogéneo, sino que las propias disputas intraperonistas se iban a manifestar hacia dentro de las cátedras. El pasaje por distintas expresiones del peronismo ya fue mencionado: Montoneros y su escisión Lealtad, las FAP y el Peronismo de Base, y la más ortodoxa Guardia de Hierro fueron expresiones políticas de sus miembros. En algunos casos no se trató de participaciones orgánicas sino de adhesiones periféricas. A pesar de las diferencias que se iban a manifestar con el avance del proceso, la identidad peronista compartida implicaba ciertas ideas comunes en torno a cuestiones relacionadas con el conocimiento y su transmisión.

En cuanto a lo pedagógico, las CN planteaban que el conocimiento de lo so-

cial debía proceder del propio pueblo⁶⁰, y había una búsqueda por modificar no sólo los contenidos sino también la práctica docente y los sistemas de evaluación, incorporando formas de “cooperación en el proceso de aprendizaje”⁶¹.

Estas propuestas se emparentaban fuertemente con la pedagogía de la liberación, corriente de la época cuyo exponente central fue Paulo Freire⁶². La pedagogía ligada a los objetivos de liberación de los sectores oprimidos, el vínculo con el pueblo como fuente de conocimientos, la construcción de una relación de enseñanza-aprendizaje con una mayor participación del educando, la impugnación de los métodos tradicionales de evaluación y la propuesta de exámenes colectivos, eran algunos de los rasgos que las CN al menos anunciaron como propósitos y que reaparecieron en el proyecto de reforma universitaria impulsado desde mayo de 1973. En ambos casos, el intento de transformar los métodos pedagógicos encontró ciertos límites con la masificación del proceso de enseñanza. Como un caso paradigmático, merece traer aquí el de Horacio González, que en 1973 se hizo cargo de una materia introductoria en la Facultad de Ciencias Económicas titulada “Historia Nacional y Popular”. Como lo habían propuesto las CN varios años antes, el sociólogo buscaba encauzar un nuevo tipo de experiencia pedagógica más horizontal entre estudiantes y docentes⁶³. En esa búsqueda, González introdujo técnicas teatrales para enseñar historia, basadas en la experiencia del brasileño Augusto Boal⁶⁴. Pero la intención de transformar la relación pedagógica encontraba límites cuando se encontraba con un au-

⁶⁰ Alcira Argumedo. “Cátedras Nacionales: una experiencia peronista en la universidad”. Revista *Envido*, N° 3, abril 1971, p. 55.

⁶¹ Jorge Carpio. Apuntes para una reflexión sobre las Cátedras Nacionales. En *Bicentenario*. Subsecretaría de Gestión y Coordinación de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación, septiembre de 2013. Recuperado de http://informacionpresupuestaria.siu.edu.ar/DocumentosSPU/revista_bicentenario/Revista_Bicentenario_7.pdf

⁶² La primera edición de *Pedagogía del oprimido*, la obra más relevante de Freire, data de 1969. Acerca del vínculo entre la pedagogía de la liberación y el nacionalismo popular en Argentina, ver A. Puiggrós y Brugaletta .

⁶³ Entrevista al decano de Ciencias Económicas Oscar Sbarra Mitre realizada en septiembre de 1973, en *Realidad Económica*, 14.

⁶⁴ El brasileño Augusto Boal es el creador de “Teatro del oprimido”. Discípulo de Paulo Freire, su propuesta invita a romper con la pasividad propia del espectador y la relación desigual donde unos observan el producto de lo que otros hacen, y propone en cambio que los sujetos asuman un rol activo en lo que se busca funcione a modo de ensayo para la vida .

ditorio de miles de estudiantes. La materia tenía aproximadamente 100 comisiones de trabajos prácticos⁶⁵.

El asambleísmo utilizado para saldar la disputa con las llamadas “Cátedras Marxistas” estaba ligado a una mayor participación de los estudiantes en la toma de decisiones. En muchas facultades la asamblea como método de resolución de conflictos estuvo también presente desde la intervención de 1973, incluso para impugnar y nombrar decanos normalizadores⁶⁶.

Desde el punto de vista epistemológico, las CN buscaron cuestionar a las ciencias sociales en cuanto productoras de verdades objetivas, remarcando su carácter político⁶⁷ y dando una batalla frente al “cientificismo”⁶⁸ al que se acusaba de albergar una defensa de la neutralidad valorativa y del apoliticismo. También se le confería a ese academicismo cierta “desvinculación con las necesidades e intereses de las mayorías populares”⁶⁹ e incluso el estar al servicio del imperialismo por subordinar las investigaciones a las posibilidades de financiación de organismos internacionales⁷⁰. En 1973 se rompieron los convenios con fundaciones extranjeras por considerarse que incidían en las prioridades de investigación según los intereses de las potencias imperialistas, fortaleciendo así la dependencia⁷¹, igual que lo habían denunciado las CN. En el mismo sentido, primero en la UBA y luego en la legislación nacional aprobada en 1974, se declaró incompatible el ejercicio

⁶⁵ La cantidad de comisiones la encontramos en documentación institucional. Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas, Cátedra de historia nacional y popular. Cuadernillos de cátedra, acervo del CEDINCI. Según fuentes secundarias basadas en testimonios de González, el número de estudiantes en los teóricos podía llegar a 10 mil, aunque luego se habrían dividido en grupos de 3 mil alumnos que pasaron del estacionamiento de la Facultad de Ciencias Económicas a ocupar el Aula Magna de la Facultad de Medicina. (Anguita & Caparrós, 2007).

⁶⁶ “Hízose una asamblea en Ciencias Exactas”. *La Nación*, 14 de junio de 1973, p. 6.

⁶⁷ Alcira Argumedo. “Cátedras Nacionales: una experiencia peronista en la universidad”. Revista *Envido*, N° 3, abril de 1971, p. 55.

⁶⁸ “Y las Cátedras Nacionales el mérito que tuvieron a mi juicio fue poner en discusión ciertas cosas que parecían verdades ya consagradas con todo lo que tiene que ver con el científicismo, el academicismo”. Entrevista a Guillermo Gutiérrez realizada el 2 de noviembre de 2010.

⁶⁹ Jorge Carpio, *op cit*

⁷⁰ “Sociología: Instrumento de conocimiento y de lucha”. Documento ya citado, firmado como “Bloque peronista de Filosofía y Letras”. En *Cristianismo y Revolución* N° 22, diciembre de 1969, p. 6.

⁷¹ Res. CS. N 90 del 17/7/1973.

de la docencia universitaria para directivos jerárquicos o asesores de empresas multinacionales o extranjeras⁷². La idea de ligar la producción de conocimiento de la Universidad con las necesidades de la población estuvo en el centro de la propuesta universitaria impulsada en 1973-1974. La búsqueda de un fuerte vínculo con la clase trabajadora, expresada en la relación con la CGT de los Argentinos (en cuya sede las CN hacían sus reuniones) también fue un propósito que se mantuvo como eje de los discursos en la universidad del '73.

Respecto del contenido, tanto las CN como los nuevos planes de estudio aprobados en 1974 buscaron incorporar la producción intelectual de líderes revolucionarios del Tercer Mundo, como Mao Tse Tung, Ho Chi Minh, Fidel Castro, y el mismo Perón, entre otros, así como teóricos marxistas y pensadores nacionales y latinoamericanos. En la Facultad de Filosofía y Letras se incorporó un ciclo de “Iniciación” común a todas las carreras que incluía una materia titulada “Historia de las luchas populares”. En lo que respecta específicamente a la carrera de Sociología, bajo la dirección y subdirección de los ex miembros de las CN Fernando Álvarez y Susana Checa, el plan de estudios se modificó para el ciclo lectivo de 1974, estableciendo un ciclo de “Fundamentación” y otro de “Especialización”. En el primero de ellos, aparecen materias como “Historia de los países imperialistas”, “Sociología del Poder”, “Sociología de la Dependencia”, mientras que la especialización debía enfocarse en “áreas de la problemática nacional consideradas prioritarias”, como educación, salud, vivienda, problemas rurales y regionales⁷³.

El Instituto del Tercer Mundo “Manuel Ugarte”

El tercermundismo fue uno de los ejes vertebradores de la propuesta de las CN y estaba contenido en el título de la revista más vinculada a esta expe-

⁷² Res. CS. N 89 del 17/7/1973 y Art. 11 de la Ley 20.654 de Universidades Nacionales aprobada en marzo de 1974.

⁷³ Res. CS. N° 222 del 28 de febrero de 1974. Las equivalencias establecidas para aquellos que estuvieran cursando el plan de estudios de 1958/1960 nos indican qué materias preexistentes fueron reemplazadas: “Historia Social General” pasa a ser “Historia de los países imperialistas”, “Introducción a la economía” es denominada “Economía Política”, “Elementos de Metodología y Técnicas de Investigación Social” pasa a denominarse “Métodos de Investigación de la Realidad Social”, por dar algunos ejemplos. Merece un estudio específico sobre la carrera de Sociología el que pueda dar cuenta en qué medida fue modificado el contenido y el cuerpo docente de dichas asignaturas. Res. N° 165 (FyL) del 28 de febrero de 1974.

riencia, *Antropología 3er Mundo*. En 1973, los ex miembros de las CN fueron protagonistas de la creación del Instituto del Tercer Mundo “Manuel Ugarte”⁷⁴. Cuando Rodolfo Puiggrós presentó en una conferencia de prensa las “90 medidas más importantes de la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires en los primeros 90 días de Gobierno Universitario”, destacó la creación de este instituto, que en primera instancia fue una creación dependiente de Filosofía y Letras aprobada por O’Farrell.⁷⁵

Cuando el Instituto pasó a ser una dependencia del rectorado, la comisión organizadora incluyó a Justino O’Farrell y a Gunnar Olsson⁷⁶ y ante la designación de autoridades se sumaron Amelia Podetti, Alcira Argumedo y Norberto Wilner, entre otros⁷⁷. Finalmente, la mitad de los miembros del consejo directivo y de la

⁷⁴ Manuel Ugarte (1875-1951) fue un intelectual y militante socialista, considerado un pionero del antiimperialismo latinoamericano y uno de los primeros en articular nacionalismo y socialismo en un proyecto de unificación de la “Patria Grande”. En 1913 fue expulsado del Partido Socialista por su insistencia en la cuestión nacional y la necesidad de complementar “socialismo y patria” (Ehrlich, 2007), expresando este hecho controversias ideológicas similares a las que llevaron a la separación de Rodolfo Puiggrós del Partido Comunista ante la llegada del peronismo, que también Ugarte abrazó. Es comprensible que Puiggrós lo considerara “el precursor”, como subtítulo de una breve nota para el periódico mexicano *El Día*, con motivo de un homenaje a Ugarte realizado en ese país durante el exilio del rector. “Manuel Ugarte. El precursor”. *El Día*, 20 de Abril de 1975. Recuperado de <http://www.elbauldelasnoticias.com.ar/ugarte1.htm>. Véase también “Manuel Ugarte, un Eterno Protagonista de la Historia, Dijo Rodolfo Puiggrós”. *El Día*, 22 de abril de 1975. Recuperado de <http://www.unla.edu.ar/greenstone/collect/archived/index/assoc/HASH0171/46ae8420.dir/doc.pdf>. Puiggrós ya había escrito un “Elogio de Manuel Ugarte” en el periódico *Clase Obrera* en 1954. http://www.rodolfopuiggrós.com.ar/bibliografia_articulos.php

⁷⁵ Por res. N° 79 y N° 80 del 25/6/1973 de la Facultad de Filosofía y Letras, O’Farrell nombraba a Saad Chedid y Gunnar Olson como sus directores. Gunnar Olson fue uno de los docentes de las CN que provenía de Filosofía. Saad Chedid se había graduado como Profesor de Filosofía (UBA) en 1961, haciendo estudios complementarios en Francia, Líbano y la India. Especialista en estudios árabes, se había desempeñado como docente en esa facultad entre 1964 y 1965, luego de actuar como secretario de Risieri Frondizi durante su rectorado entre 1960 y 1962. Dejó el país en 1966 haciendo estudios y conferencias en medio oriente, fuertemente interesado por la Organización para la Liberación de Palestina (OLP). En ese marco, realizó algunos intercambios con la agrupación peronista JAEN, que lo invitó a dictar algunas conferencias. En 1973 volvió a desempeñarse como docente en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Currículum Vitae de Saad Chedid en http://www.editorialcanaan.com.ar/index.php/staff/item/download/4_547c797cd83c073f13ae19cf3d0be4ed. Véase también el trabajo de Julieta Chinchilla acerca del Instituto del Tercer Mundo, que cuenta con testimonios de Chedid.

⁷⁶ Res. CS. N° 79 del 11/7/1973. Además de Saad Chedid, Gunnar Olson y Justino O’Farrell, al integraron Mario Hernández y Jorge Vázquez. A la vez, se designó al rector interventor como presidente del Instituto y, como miembros honorarios, al Ministro de Cultura y Educación Jorge Taiana y al Ministro de Relaciones Exteriores y Culto, Juan Carlos Puig, ambos de buen vínculo con la tendencia revolucionaria del peronismo.

⁷⁷ Res. CS N° 347 del 30/8/1973

dirección ejecutiva fueron ex integrantes de las Cátedras Nacionales a pesar de que políticamente actuaban ya en organizaciones diferentes⁷⁸.

La resolución que creó el Instituto fue fundamentada a partir de la necesidad de fortalecer la lucha de los pueblos del tercer mundo por su liberación, la vinculación con los movimientos nacionales de América Latina, África y Asia, y la construcción de la definitiva unidad latinoamericana, propuesta que enlazaba iniciativas llevadas adelante por el primer gobierno peronista a las que se aludía en la resolución, junto con los tempranos postulados de Manuel Ugarte. Entre los propósitos se incluían una buena cantidad de objetivos y funciones basados en la necesidad de estudiar “los distintos aspectos de la dependencia (...), las formas y modos de colonización cultural (...) desde una perspectiva latinoamericana y tercermundista”⁷⁹. Entre esos objetivos se pueden mencionar el de generar estudios e investigaciones sobre las realidades de los pueblos del Tercer Mundo; crear canales fluidos de comunicación e información recíproca con los movimientos nacionales de liberación, instituciones y académicos de otros países; realizar publicaciones, cursos, conferencias y seminarios sobre esas temáticas, así como costear becas y viajes de estudio; formar una biblioteca y cinemateca⁸⁰.

Funcionó durante solo un año, por lo que fue limitado el alcance de esos propósitos. Sin embargo, algunos de ellos comenzaron a desarrollarse y para Puiggrós resultó en una de las creaciones más significativas de su breve gestión. Miembros del Instituto asistieron a la IV Conferencia de Países no Alineados realizada en Argel entre el 29 de agosto y el 15 de septiembre de 1973⁸¹; se firmó un convenio cultural con la Embajada de la República Árabe de Libia para la selección, traducción y difusión de los escritos del líder libio Muamar Gadafi en la Argentina y de Juan Domingo Perón en

⁷⁸ Justino O’Farrell, Gunnar Olson, Amelia Podetti, Alcira Argumedo y Norberto Wilner formarán parte del Instituto. Según el testimonio de Chedid recogido por Julieta Chinchilla, la mitad de los miembros de la dirección ejecutiva fue elegida por Chedid y la otra mitad por Puiggrós.

⁷⁹ Res. CS. N 244 del 21/8/1973.

⁸⁰ Res. CS. N 244 del 21/8/1973.

⁸¹ Fueron designados representantes de la Universidad José Machicote, Justino O’Farrell y Jorge Giannoni, este último un cineasta que impulsó la “cinemateca del tercer mundo”, como veremos en breve. Res. CS. N° 348 del 30/8/1973. Representantes del Gobierno Nacional también participaron de la Conferencia, llevando la adhesión y un largo mensaje de Juan Domingo Perón .

Libia y otros países árabes⁸²; se realizó un convenio cultural entre la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Panamá que tenía como finalidad “hacer conocer las experiencias nacionales libertadoras (...) bajo la conducción de sus líderes populares el Tte. General Juan Domingo Perón y el General Omar Torrijos”, y particularmente la necesidad de analizar, según acordaron los dos rectores, “las experiencias de extensión en el trabajo comunitario” en el marco de “la vocación liberadora de la Universidad, la que deberá estar al servicio del Pueblo”. Este último convenio estableció a su vez instancias de intercambio deportivo, cultural y académico entre estudiantes, autoridades, docentes y no-docentes de ambas universidades⁸³; el Instituto publicó en dos volúmenes la obra titulada *De Bandung a Argel I y II*, trabajo realizado con la colaboración del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto y las embajadas de Argelia, Cuba, Egipto, Indonesia, Perú y Yugoslavia, que incluye documentos de diferentes conferencias y encuentros de gobiernos del Tercer Mundo, como la Conferencia de Naciones Afro-asiáticas de Bandung de 1955 y los documentos de las diversas Conferencias de Países No Alineados realizadas desde los años sesenta en adelante⁸⁴; se planificó un Congreso Nacional del Tercer Mundo a realizarse en la Universidad Nacional del Litoral en octubre de 1974; se creó la Cinemateca del Tercer Mundo⁸⁵, con el fin de insertar a la Universidad de Buenos Aires en el Comité de Cine del Tercer Mundo que se había reunido en Argelia en la Conferencia mencionada. Se firmó un convenio y se participó del Primer Encuentro Cinematográfico del Tercer Mundo en América Latina, en abril de 1974 en la Ciudad de Mar del Plata, y se organizó la Semana de Cine del Tercer Mundo en Buenos Aires para la semana siguiente a ese encuentro⁸⁶. Los intercambios de este tipo con participantes de diferentes países continuaron y se realizó la Segunda Reunión del Comité de Cine del Tercer Mundo en el mes de mayo con presencia de representantes de Libia, Guinea, Siria, Argelia, y de varios países de América Latina. El Instituto

⁸² Dicho convenio fue firmado en diciembre de 1973 y ratificado por res. CS. N° 129 del 14/1/1974.

⁸³ Res. N° 181 del 21/1/1974

⁸⁴ Universidad de Buenos Aires. Instituto del Tercer Mundo. *De Bandung a Argel I y II*. Agosto de 1974. El material consultado es parte del acervo del CeDInCI (Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas), series El Tercer Mundo.

⁸⁵ Res. CS. N° 347 del 30/8/1973

⁸⁶ Res. CS. N° 411 del 21/3/1974

organizó a su vez las Segundas Jornadas de Cine del Tercer Mundo⁸⁷.

Hay que tener en cuenta que uno de los propósitos asumidos por la intervención universitaria era el de romper con la “dependencia”, el “colonialismo” y el “imperialismo” en el ámbito cultural, y que el cine era una de las principales vías de comunicación que ligaban al país con los patrones culturales que provenían de los países centrales.

Restauración y contrarreforma

En un contexto de creciente represión y violencia paraestatal, que aumentó significativamente tras la muerte de Perón, en septiembre de 1974 comenzó en el ámbito de la Universidad de Buenos Aires una contrarreforma o restauración⁸⁸. Autoridades universitarias fueron perseguidas e incluso sufrieron atentados con bombas, como Adriana Puiggrós que había reemplazado a O’Farrell en el decanato de Filosofía y Letras, o como el rector normalizador Raúl Laguzzi cuyo bebé de 6 meses de edad resultó muerto en su domicilio tras un atentado de la triple A. El nuevo ministro nombrado por Isabel Perón, Oscar Ivanissevich, intervino la UBA nombrando como rector a Alberto Ottalagano, autodenominado fascista.

La primera medida tomada por Ottalagano al frente de la UBA fue la de declarar asueto, interrumpiendo todo tipo de actividad institucional⁸⁹. En segundo término, dejó cesantes a todos los decanos normalizadores y funcionarios jerárquicos de las facultades, colegios, institutos y rectorado⁹⁰, y dispuso de nuevas designaciones⁹¹. También dejó cesantes a todos los docentes nombrados interinamente desde la asunción de Puiggrós e incluso antes, y rescindió numerosos contratos a trabajadores docentes y no docentes⁹². Se prohibieron las

⁸⁷ Res. CS. N° 165 del 15/5/1974. Véase el trabajo de Mariano Mestman (2007) que analiza estas experiencias desde el punto de vista de una historia del cine político.

⁸⁸ En un artículo reciente hemos denominado dicho proceso como una transición a la dictadura. A ese trabajo nos remitimos para una indagación más profunda respecto del proceso abierto durante el gobierno de Isabel Perón en la Universidad de Buenos Aires.

⁸⁹ El asueto se dispone por Res. CS. N° 1 del 17/9/1974 y se prorroga sucesivamente por la N° 7 del 20/9/1974 y la N° 36 del 30/9/1974.

⁹⁰ “Prolongan en siete días el asueto universitario”. *La Nación*, 21 de Septiembre de 1974, p.7.

⁹¹ Res. CS. N° 2 a N° 32 con fechas del 18/9/1974 a 27/9/1974.

⁹² Res. CS. N° 34 del 27/9/1974, entre muchas otras resoluciones.

asambleas, se suspendieron las becas para graduados⁹³, se reinstalaron cupos por facultades⁹⁴, se suspendieron todas las reglamentaciones referidas a concursos⁹⁵, y se derogaron las resoluciones que reincorporaban a personal cesanteado por razones políticas o gremiales entre 1955 y 1973⁹⁶. También creó el nuevo rector un “cuerpo de celadores”⁹⁷ a cargo de Jaime Lemos, funcionario del Ministerio de Bienestar Social y hombre de confianza de López Rega, entre otras medidas represivas y restauradoras. Las normas para ingresar a la universidad iban a incluir un certificado policial de buena conducta o de antecedentes personales⁹⁸. Ex miembros de las CN que ocupaban espacios de gestión universitaria ni siquiera volvieron a recoger sus papeles.⁹⁹

Los planes de estudio aprobados a principio 1974 fueron modificados nuevamente y se implantó un sistema único de calificaciones derogando los anteriores y las evaluaciones coloquiales.¹⁰⁰

Se creó una comisión encargada de la reorganización de las carreras de Ciencias de la Educación, Psicología y Sociología, que se las consideraba las más conflictivas y pasaron a depender directamente del rectorado.¹⁰¹

Antropología pasó a ser parte de “Ciencias Históricas”. Luego, en el caso de Sociología se la transfirió a la Facultad de Derecho y se anunció que pasaría a ser una orientación de la carrea de Abogacía, Educación retornó a Filosofía y Letras, y Psicología quedó subordinada al rectorado.¹⁰²

Como interventor de Filosofía y Letras fue nombrado Raúl Sánchez Abeleña, recordado por haber recorrido las aulas de las Facultades de Filosofía y Letras, Arquitectura y Económicas con un incienso “para exorcizar a los malos espíritus de Freud, Marx y Piaget”¹⁰³.

⁹³ Res. CS. N° 52 del 3/10/1974

⁹⁵ Res. CS. N° 222 del 19/11/1974

⁹⁴ “Las vacantes para la Universidad”. *La Nación*, 21 de Febrero de 1975, pp. 1 y 16.

⁹⁶ Res. CS. 171 del 4/11/1973 que deroga la res. 123/73 y sucesivas.

⁹⁷ Res. CS. N° 41 del 1/10/1974

⁹⁸ “Normas para ingresar en la Universidad”. *La Nación*, 18 de Febrero de 1975, p.5.

⁹⁹ Entrevistas realizadas a Guillermo Gutiérrez el 2 de noviembre de 2010 y a Ernesto Villanueva el 4 de agosto de 2010.

¹⁰⁰ Res. CS. N° 293 del 10/12/1974.

¹⁰¹ Res. CS. N° 285 del 6/12/1974

¹⁰² Res. CS. N° 122 a 124 del 19/2/1975. Sobre el anuncio de Sociología como orientación de Abogacía, ver “Las vacantes para la Universidad”. *La Nación*, 21 de Feb. de 1975, tapa y p.16

¹⁰³ Entrevista a Adriana Puiggrós, 2014. *Espacios de crítica y producción*, 50, p. 41.

Una vez más, los postulados de las ex Cátedras Nacionales quedaban fuera de la educación oficial y de la Facultad de Filosofía y Letras. El Instituto del Tercer Mundo fue intervenido, cesanteando a todas sus autoridades. También se modificó su denominación por la de “Instituto de la Tercera Posición y de la Patria Grande”¹⁰⁴, alterando sus objetivos y funciones. La nueva intervención evaluaba “que la orientación anterior (...) servía para fines políticos ajenos a los intereses de la Nación, a través de la demostración pseudo-científica del marxismo como única ideología de los movimientos de liberación de los pueblos del Tercer Mundo”¹⁰⁵. Poco después, fue dado de baja¹⁰⁶.

A modo de cierre

Cuando a mediados de los sesenta un grupo de jóvenes graduados y estudiantes de Sociología reclamaban a las autoridades de la Facultad la incorporación de bibliografía latinoamericana y marxista no se imaginaban que seis años más tarde la historia los iba a ubicar en espacios de responsabilidad institucional mucho mayor.

Las CN fueron una experiencia formativa de la Facultad de Filosofía y Letras que comenzó en 1967 cuando Gonzalo Cárdenas y Justino O’Farrell se hicieron cargo de asignaturas vacantes en la carrera de Sociología. Luego se sumarían otras materias, incluso de otras carreras como Filosofía y Antropología. En 1971 la mayoría de sus integrantes se vieron obligados a dejar sus cargos docentes y dieron por finalizada la experiencia. Dos años más tarde, en el marco de la llegada del peronismo al gobierno y un fuerte protagonismo de la izquierda peronista en la ejecución de las políticas universitarias, los ex miembros de las cátedras retornaron a la institución universitaria, pero ya no como práctica marginal o contestataria, sino que tuvieron protagonismo en cargos docentes, de investigación y de gestión institucional.

Pero no fueron un fenómeno aislado. Casos similares sucedieron desde otros

¹⁰⁴ Res. CS. N° 30 y 33 del 27/9/1974; N° 98 del 18/10/1974; y N° 312 del 18/12/1974.

¹⁰⁵ Res. CS. N° 421 del 20/12/1974.

¹⁰⁶ Todas las resoluciones referentes al Instituto fueron dejadas en suspenso y luego derogadas durante el rectorado de Lyonnet, que sucedió a Ottalagano. Res. CS. N° 4 del 31/12/1974 y N° 231 del 4/4/1975.

campos disciplinares, redes profesionales, grupos científicos y también en torno a prácticas del movimiento estudiantil. Todos ellos se vieron hacia 1973 envueltos en la posibilidad de institucionalizar muchos de los postulados y propuestas que habían sostenido durante los años sesenta. Desarrollamos sintéticamente el caso de dos ámbitos disciplinares: uno profesionalista y otro científico, junto al tercer caso de las humanidades y ciencias sociales que fue objeto de este artículo.

Hemos construido el concepto de experiencias configuradoras para dar cuenta de la continuidad entre aquellas formaciones culturales, científicas, profesionales y pedagógicas desarrolladas en los años sesenta y un momento de institucionalización de un proyecto universitario que resultó inconcluso entre 1973 y 1974. La idea de configuración nos resultó útil porque a la vez que expresa la continuidad, permite diferenciar ambos momentos, sin caer en un fatalismo determinista ni en simplificaciones lineales que igualen ambos procesos.

En todo caso, vale la pena preguntarnos por qué una pequeña práctica en torno al conocimiento que comenzó en dos cátedras de una carrera tuvo la resonancia que tuvo al punto tal que sus impulsores se vieron interpelados a dar a conocer esa experiencia en diversas universidades del país y por qué resultó tan significativa como antecedente para la configuración del proyecto de universidad que se buscó cristalizar pocos años más tarde. Se puede afirmar que las CN expresaron una corriente de ideas que logró articular demandas del estudiantado en un contexto de masificación pero también de lo que los propios actores visualizaron como “peronización” o “nacionalización” de los sectores medios, proceso que las CN se propusieron fortalecer y lo hicieron con cierto éxito. Ellas pudieron expresar institucionalmente en la Universidad de Buenos Aires un conjunto de ideas que encontraban crecientemente eco en las nuevas generaciones y cuyo antecedente se hallaba en la pluma de figuras intelectuales como Arturo Jauretche, Juan José Hernández Arregui y Rodolfo Puiggrós, entre otros. Las CN se situaron a la vez como parte de un movimiento político –el peronismo– que trazaba sus grandes líneas de acción, subordinando su práctica a una lucha política que trascendía la experiencia universitaria. Por ello, cuando la izquierda peronista tuviera protagonismo en la definición de las políticas públicas universitarias, no llama la atención que se haya recurrido

a esas experiencias previas para llevar adelante en cada espacio académico la reforma universitaria que se anunciaba. Solo ese devenir, que bien podría haber sido otro, permite concebirlas *a posteriori* como experiencias configuradoras de institucionalidad universitaria.

Bibliografía¹⁰⁷

Acha, O. (2006). La nación futura: Rudolfo Puiggrós en las encrucijadas argentinas del siglo XX. Buenos Aires: Eudeba.

Anguita, E., y Caparrós, M. (2007). La Voluntad. Buenos Aires: Booket.

Barletta, A. M. (2000). Universidad y política. La peronización de los universitarios. LASA Proceedings.

Barletta, A. M., y Lenci, M. L. (2000). Politización de las Ciencias Sociales en la Argentina. Incidencia de la revista Antropología 3er. Mundo. Socio-histórica, 8.

Besoky, J. L. (2014). Algunas cuestiones para pensar la violencia paraestatal, 1966-1976. VII Jornadas de Trabajo de Historia Reciente. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Boal, A. (1980). Teatro del oprimido 1. Teoría y práctica. Mexico: Nueva Imagen.

Bozza, J. A. (2001). El peronismo revolucionario. Itinerario y vertientes de la radicalización, 1959-1969. Sociohistórica, (9-10), 135-169.

Brennan, J. P. (1996). El Cordobazo: las guerras obreras en Córdoba 1955-1976. Buenos Aires: Sudamericana.

Brugaletta, F. (2015). La recepción cristiana de Paulo Freire en Argentina (1968-1974). Tierra Nueva y la divulgación de una pedagogía latinoamericana en clave ecuménica. In Flier (Ed.), Actas de las VII Jornadas de Trabajo sobre historia reciente. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Burgos, R. (2004). Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente. Buenos Aires: Siglo XXI.

Carli, S. (2012). El estudiante universitario: hacia una historia del presente de la educación pública. Buenos Aires: Siglo XXI.

Carli, S., y Aveiro, M. (2015). A propósito de Darcy Ribeiro: conexiones e intercambios de ideas y experiencias universitarias con intelectuales argentinos. In H. Pimenta Rocha & M. A. Borges Salvadori (Eds.), Entre

¹⁰⁷ Debido a su extensión, las fuentes primarias como documentos institucionales, testimonios, publicaciones periódicas y prensa gráfica nacional son indicadas únicamente en notas al pie a lo largo del trabajo.

Brasil e Argentina. Miradas da Historia da Educação. Brasil: Colección Edvecere - CAPES/ SECYT.

Carpio, J. (2013). *Apuntes para una reflexión sobre las Cátedras Nacionales. En Bicentenario. Subsecretaría de Gestión y Coordinación de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación, septiembre de 2013. Recuperado de http://informacionpresupuestaria.siu.edu.ar/DocumentosSPU/revista_bicentenario/Revista_Bicentenario_7.pdf*

Carnovale, V., Lorenz, F., y Pittaluga, R. (2006). *Historia, memoria y fuentes orales. Buenos Aires: Cedinci y Memoria Abierta.*

Carri, R. (2015). *Obras completas. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.*

Celentano, A. (2012). *De la universidad necesaria a la universidad nueva: La recepción argentina de las tesis de Darcy Ribeiro entre 1967 y 1973. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.*

Cerejido, M. (2000). *La nuca de Houssay. La ciencia argentina entre Biliken y el exilio. Mexico: FCE.*

Chama, M. (2006). *Peronización y radicalización de grupos de abogados en los años sesenta y principios de los setenta. La labor defensora como práctica militante. Cuestiones de Sociología - Revista de Estudios Sociales, (3), 143–168.*

Chama, M. S. (2000). *Compromiso político y práctica profesional a principio de los setenta: el caso de Asociación Gremial de Abogados. Socio-histórica, (7), 81–107. Retrieved from <http://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SHn07a03/1885>*

Chávez, F., y Puente, A. (2010). *Visitantes de Juan Perón. Década 1963-1973. Buenos Aires: Instituto Nacional Juan Domingo Perón.*

Checa, S. (2013). *Una historia de las Cátedras Nacionales. En Bicentenario. Subsecretaría de Gestión y Coordinación de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación, septiembre de 2013. Recuperado de http://informacionpresupuestaria.siu.edu.ar/DocumentosSPU/revista_bicentenario/Revista_Bicentenario_7.pdf*

Chinchilla, J. (2015). *El Instituto del Tercer Mundo de la Universidad de Buenos Aires (1973-1974). Iconos. Revista de Ciencias Sociales, (51). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.*

Denaday, J. P. (2013). *Amelia Podetti: una trayectoria olvidada de las Cátedras Nacionales. Nuevo mundo mundos nuevos. EHESS. Retrieved June 9, 2017, from <http://nuevomundo.revues.org/65663>*

Dip, N. A. (2012). *Peronismo y Universidad en los años sesenta. Cuestiones de Sociología, (8). Retrieved from http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/33631/Documento_completo.pdf?sequence=1*

----- (2016). *Libros y alpargatas. Las tramas discursivas y organizativas*

del proceso de peronización de estudiantes, docentes e intelectuales de la Universidad de Buenos Aires. 1966-1974. Universidad Nacional de La Plata.

Donatello, L. M. (2010). *Catolicismo y Montoneros: religión, política y desencanto. Buenos Aires: Manantial.*

Dri, R. (1987). *La iglesia que nace del pueblo. Buenos Aires: Editorial Nueva América.*

Ehrlich, L. (2007). Ugarte, Manuel Baldomero. In H. Tarcus (Ed.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina: de los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976)*. (pp. 666–671). Buenos Aires: Emecé.

Feinmann, J. P. (2010). *Peronismo. Filosofía política de una persistencia argentina. Tomo 1. Buenos Aires: Planeta.*

Franco, M. y Levín, F. (2007). *El pasado cercano en clave historiográfica. Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción. Buenos Aires: Paidós.*

Friedemann, S. (2012). *Aportes del campo de estudios sobre memoria para un abordaje reflexivo del pasado reciente universitario. Aletheia: Revista de la Maestría en Historia y Memoria de la FaHCE, 2(4), 12–9. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Maestría en Historia y Memoria.*

----- (2014). *El marxismo peronista de Rodolfo Puiggrós. Una aproximación a la izquierda nacional. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani. Retrieved from <http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/textos/documentos/dji39.pdf>*

----- (2015). *La Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires (1973-1974). Una reforma universitaria inconclusa. Tesis doctoral en Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.*

----- (2016a). *La Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires (1973-1974). El peso de la izquierda peronista en la designación de autoridades. V Congreso de Estudios sobre el Peronismo (1943-2016). Resistencia.*

----- (2016b). *Transición a la dictadura durante el gobierno de Isabel Perón. El ocaso de la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires. Entramados y Perspectivas, 6(6), 1–34.*

Galasso, N. (2001). *Manuel Ugarte y la lucha por la unidad latinoamericana. Buenos Aires: Corregidor.*

Ghilini, A. (2011). *Sociología y liberación nacional. La experiencia del grupo universitario de las Cátedras Nacionales. Question, 1(29).*

----- (2016). *Secularización y renovación académica frente al bloqueo tradicionalista: la Carrera de Sociología en la Universidad Católica Argentina (1958-1966). XIII Jornadas de Trabajo sobre Historia reciente. Rosario: Univer. Nacional de Rosario, Facul. de Humanidades y Artes.*

Gómez, S. (2015). *La recepción y usos de Antonio Gramsci en el nacionalismo popular pedagógico y la nueva izquierda pedagógica, 1959-1976. Tesis doctoral en Ciencias de la Educación. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.*

González, H. (2000). *Cien años de sociología en la Argentina: la leyenda de un nombre. Historia crítica de la sociología argentina: Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes. Buenos Aires: Colihue.*

----- (2011). *Envido, un frente intelectual en el lodo del lenguaje político. Envido. Revista de política y ciencias sociales. Tomo 1. Edición facsimilar. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.*

Gordillo, M. (2003). *Protesta, rebelión y movilización: de la resistencia a la lucha armada, 1955-1973. In D. James (Ed.), Nueva historia argentina (Vol. 9, pp. 1955-1976). Buenos Aires: Sudamericana.*

Hernández Arregui, J. J. (2011). *La formación de la conciencia nacional. Buenos Aires: Continente.*

Izaguirre, I. (2011). *La Universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanishevich. Conflicto Social, (5), 287-303.*

Jelin, E. (2014). *Las múltiples temporalidades del testimonio: el pasado vivido y sus legados presentes. Clepsidra. Revista interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria, 1(1), 140-163. Instituto de Desarrollo Económico y Social. Núcleo de Estudios sobre Memoria.*

Krotsch, P. (2009). *Educación superior y reformas comparadas. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.*

Lanusse, L. (2005). *Montoneros: El mito de sus 12 fundadores. Buenos Aires: Vergara.*

Larraquy, M., y Caballero, R. (2002). *Galimberti: de Perón a Susana, de Montoneros a la CIA. Buenos Aires:*

Enseñar Sociología en el ingreso a los estudios superiores. Experiencia en el CBC-UBA desde una mirada micro-sociológica¹

Por Diego Berenstein²

Introducción

Las prácticas áulicas que hacen los sociólogos como profesionales, cuando trabajan en la enseñanza a nivel superior, tienen su particularidad. Más aún si estas se producen en un contexto de ingreso a la universidad tan particular como es el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires: la puerta de entrada a los estudios superiores, el espacio académico por el cual los estudiantes llegan a la vida universitaria de los que eligen esa casa de estudio y que al ser un espacio único en su tipo tiene sus particulares que iremos desarrollando a lo largo de este trabajo.

Se intentará plantear qué implicancias tiene ejercer la docencia en este espacio educativo, qué herramientas están programadas para ser dadas y qué herramientas finalmente se brindan a los estudiantes³ pensando también qué particularidades encontramos hacia dentro de nuestras aulas. Es por ello que indagaremos cómo se da la relación (interacción) entre docentes⁴ y estudiantes haciendo foco en los vínculos que se dan en el aula sin descartar lo pedagógico y lo didáctico.

Para finalizar, evaluando algunas herramientas y demás variables relacionadas con el quehacer docente, intentaremos proponer si existe una “buena manera” de dar clase (de ejercer como docentes) en este espacio particular para poder brindarles a nuestros estudiantes las herramientas que esta materia pretende.

¹ El presente trabajo, con algunas modificaciones para esta edición, fue presentado en el marco de las 3^{as} Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo / Pre Alas de la Provincia de Mendoza en Junio de 2017.

² Lic. en Sociología (UBA) / Prof. de Sociología (UBA) / Investigador / Docente del CBC-UBA / Maestrando (Fac. Cs. Soc.-UBA) e-mail: diego.berenstein@gmail.com

³ Aclaramos que según el Estatuto Universitario se los nombra como alumnos, preferimos el uso del término estudiante ya que de esta manera se pretende reconocer su rol activo en el proceso de enseñanza y aprendizaje.

⁴ Usamos este término ya que a nivel Estatuto la UBA separa a Profesores (Titulares y Adjuntos) de auxiliares (Jefes de Trabajo Práctico, Ayudantes de Primera y Ayudantes de Segunda) pero a nivel práctica hacemos referencia a quienes estamos en el aula cotidianamente.

Breve historia y características generales del CBC-UBA

El CBC-UBA se crea en el año 1984 y comienza su funcionamiento real en 1985 por Resolución del Consejo Superior (desde ahora RCS) en contexto de la reapertura democrática luego de la última y más sangrienta dictadura militar para garantizar el libre acceso a la educación superior de manera gratuita y laica eliminando los exámenes de ingreso.

En este sentido podemos nombrar el artículo 1° de la RCS N°323/84 de agosto de 1984 propone “Establecer a partir de 1985 un ciclo básico común, que constituirá la primera etapa curricular de las carreras de la Universidad de Buenos Aires”. A colación de esto el artículo 4° propone:

Es presupuesto general de este proyecto de reforma pedagógica la superación del nivel académico y pedagógico de la enseñanza que permita alcanzar los mejores objetivos de formación científica, profesional y cultural de los estudiantes (...)

El CBC-UBA está dentro del rango de Programa (como el Centro Cultural Ricardo Rojas, UBA XXI, etc.) y pertenece al Rectorado de la UBA, esto quiere decir que hasta ahora carece de independencia⁵ (como las Facultades) siendo la máxima autoridad el Director que depende directamente del Rector. A nivel Asamblea Universitaria (máxima autoridad de co-gobierno) el Director del CBC-UBA tiene voz pero no voto, no es parte del Consejo Superior sino que depende de éste y sus resoluciones (Resoluciones de Dirección llamadas RD) sólo afectan hacia adentro del CBC; además en el CBC-UBA no existe co-gobierno (Consejo Directivo) ya que además de tener este carácter de programa no podría establecerse quién es un graduado de esa unidad académica ya que pasan a ser estudiante de la facultad, aunque esto se podría resolver con algún decisiones tipo de decisión de índole política-académica.

Según diferentes RCS el CBC-UBA es el primer año de todas las carreras de grado de la UBA, no es ni un año más ni un ciclo pre-universitario como se suele escuchar, podemos agregar que el estudiante ya está cursando la

⁵ Usamos esta medida temporal ya que el tema de la autonomía del CBC-UBA es un tema que está en disputa.

carrera de grado elegida y que los docentes son docentes universitarios, aunque en ambos casos pareciera que ser docente o estudiante del CBC es una categoría diferente (menor) que si se pertenece ya a la Facultad (2do año de la carrera para adelante).

En este último sentido el CBC-UBA tiene por objetivo general ser la primera etapa curricular dentro del marco universitario teniendo como duración un año⁶ siendo su objetivo general que los estudiantes alcancen una formación científica, profesional y cultural básica sin que esto signifique el alargamiento de sus carreras (tiempo total). El carácter del CBC-UBA, como se ha dicho, es de formación básica, integral e interdisciplinaria que apunta a una construcción ética, cívica, democrática.

En relación a su organización académica, a nivel pedagógica-didáctica, el CBC-UBA propone que la mayoría de estudiantes tengan que cursar seis materias⁷, tres por cuatrimestre. Estas materias están dispuestas de la siguiente manera: dos materias comunes y generales para todos los estudiantes⁸; dos materias según el área temática de conocimiento particular u orientación⁹; y dos materias específicas de la carrera o facultad. El CBC-UBA se puede cursar en dos cuatrimestres de 16 (dieciséis) semanas cada uno (abril-julio; agosto-diciembre).

Las áreas temáticas, o departamentos en los cuales están dividida las materias según sus orientaciones son siete y si bien éstos no tienen nombres propios son clasificadas por números romanos así es que I comprende a materias del pensamiento científico, el II a materias relacionadas con la historia, el III a materias relacionadas con las Cs. Sociales (donde se encuentra Sociología), el IV a materias relacionadas con lo humanístico, el V a materias de las Cs. Exactas, el VI a materias de área biológica y el VII a materias de arquitectura. Cada uno de éstos tiene su propio director de departamento.

⁶ El CBC-UBA está organizado de tal manera de que éste pueda hacerse en un año, no obstante en la actualidad el promedio real de cursada es de un año y medio

⁷ Algunas excepciones son las carreras Técnicas que tienen entre 2 y 5 materias y algunas de las carreras de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo que proponen 7 siendo una de ella, la única materia anual.

⁸ Con dos excepciones: por un lado las carreras dictadas en el marco de la Facultad de Ciencias Económicas. Las seis materias para el CBC-UBA para las carreras de esta Facultad son 2 (dos) de la orientación Ciencias Sociales y Humanas y las restantes cuatro específicas de las carreras. Por el otro las carreras técnicas que proponen una materia en particular para los estudiantes que elijan esa formación.

⁹ Las orientaciones son: Ciencias Sociales y Humanas; Ciencias Biológicas y de la Salud; y Ciencias Exactas, Tecnología y Diseño.

La exigencia a nivel de promoción de las materias (sin examen final) es la obtención de un promedio de siete puntos¹⁰; si la nota es de entre cuatro y seis el estudiante debe rendir un examen final que se aprueba con un mínimo de cuatro, teniendo tres llamados consecutivos para rendirlo (febrero-marzo; junio-julio; diciembre), habiendo en cada llamado dos fechas a elegir¹¹.

El CBC de la UBA se puede cursar en más de 20 sedes (aclarando que dependiendo la sede será la oferta de materias que se dictan) distribuidas dentro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y en la Provincia de Buenos Aires tanto en el Gran Buenos Aires como en el interior¹², en diferentes horarios (pudiendo comenzar la cursada desde las 7 de la mañana hasta las 23hs) generando que los estudiantes en su multiplicidad de espacios sean un grupo bien heterogéneo.

El CBC-UBA se presenta como un espacio horizontal¹³ que favorece el ingreso siendo éste, único en su especie dado todo lo que hemos descripto anteriormente¹⁴. Aclaramos que para continuar los estudios a nivel universitario, es decir para pasar del CBC-UBA a la Facultad el estudiante sí o sí debe aprobar todas las materias propuestas, es decir que el estudiante no puede pasar a su segundo año si adeuda el final o la cursada de alguna materia.

Como corolario debemos decir que a todas estas problemáticas que hacen

¹⁰ Como el sistema actual no admite centésimos, los promedios de nota a partir de cuatro, se promedian hacia arriba, las demás notas se promedian para abajo. Es decir que el estudiante que obtenga trece puntos en total en sus dos exámenes llegaría a la promoción sin examen.

¹¹ Se puede consultar la RCS N° 3512/15 en donde están especificadas las normas de regularidad, cursada y demás cuestiones administrativas.

¹² Sedes en CABA: Montes de Oca (Barracas); Ciudad Universitaria (River); Drago (Belgrano); Prof. Alberto J. Fernández (Almagro) Puan (Flores); Paternal; Las Heras (Balvanera-Recoleta); Lugano. Sedes en Gran Buenos Aires: Avellaneda, San Isidro; Escobar; Campana; Moreno; San Miguel; Escobar; Pilar; Tigre; Vicente López. Sedes en el Interior de Buenos Aires: Saladillo; Mercedes; Baradero; Bragado; Chivilcoy; Lobos; Partido de La Costa (Santa Teresita); Villa Gesel; Chacabuco

¹³ Si por ejemplo un estudiante quiere hacer un cambio de carrera sólo hace falta hacer un trámite administrativo sin necesitar pedir un pase de Facultad.

¹⁴ Decimos "único en su especie" ya que de las diferentes formas de ingreso a la vida universitaria y desde las diferentes formas de organización del primer año de estudios de las Universidades públicas el CBC-UBA es la única unidad administrativa que su objetivo es, justamente ser ingreso y primer año

del CBC-UBA un caso único debemos agregarle algunos particulares más, como por ejemplo cuatrimestres que no tienen la extensión adecuada por diferentes vicisitudes que pueden producirse y por la obligatoriedad de tomar un recuperatorio de examen dentro del cuatrimestre y antes del final (que por lo general están muy negados en tiempo) que hace que debamos de terminar las clases (los encuentros) antes de lo previsto o de lo necesario para garantizar todos los contenidos que la materia propone. Aunque se entiende que el recuperatorio es un derecho del estudiante y un deber del docente, y que esto ha mejorado los resultados finales, hace que las clases en las que se sean menos en proporción.

Los estudiantes regulares podrán rendir evaluaciones complementarias en la fecha y hora fijadas por el docente a cargo del curso la que deberá ser posterior a cuatro días a partir de la entrega de notas del examen correspondientes a los siguientes casos: 1- no hubiera podido asistir a una de las dos instancias parciales de evaluación; 2- no alcanzaren los CUATRO (4) puntos en alguna de las instancias de evaluación parciales (RSC N°3912/15 Art. 13. p.7).

Luego de lo aquí trabajado pasemos a indicar entonces algunas de las características de los estudiantes y docentes que conforman esta casa de estudio.

Los estudiantes y los docentes del CBC-UBA

Actualmente en el CBC-UBA hay una población de entre noventa mil y cien mil estudiantes de los cuales entre cincuenta y cinco y sesenta mil son ingresantes y el resto son recursantes, con cerca de tres mil doscientos docentes (sin saber la cantidad de cargos y dedicaciones que tiene cada uno de ellos) mostrando así su gran masividad, a lo cual si sumamos la cantidad de sedes y la cantidad de recursos administrativos nos encontramos con una unidad académica que tiene uno de los mayores recursos económicos dentro de la UBA que son requeridos para el funcionamiento. También se puede observar la gran disparidad entre docente-estudiante, la gran cantidad de dinero que puede generar por fotocopias (módulos de cátedra) o cuadernillo de inscripción como recursos propios de la unidad académica siendo el CBC una de las cajas más onerosas.

A la complejidad antes mencionada tenemos que poder decir algo más de la población del CBC-UBA a nivel general, es decir de los estudiantes y los docentes que conforman esta instancia académica. Exceptuaremos de analizar al trabajador administrativo (no-docentes) ya que excede los límites de este trabajo pero los cuales también deben ser tenidos en cuenta en un análisis más exhaustivo sobre la temática.

Los estudiantes:

Los estudiantes, como grupo, son muy poco homogéneos si descartamos el promedio de edad que es entre 17 y 19 años, con todo lo que ello implica a nivel psicológico relacionado con el pasaje de la educación media a la universitaria como parte del pasaje a la vida adulta.

Nuestros “actuales estudiantes” que se han criado en una época de tecnología altamente desarrollada, es decir en una sociedad líquida, término acuñado por Z. Bauman (2002), generando que la mayoría de los “nuevos estudiantes”, tan bien analizados por Sandra Carli (2012), tengan objetivos difusos a largo plazo, quieran todo rápido -ahora, ya, de inmediato- teniendo poca paciencia y dándole poca importancia a lo que es el CBC-UBA conceptualizándolo cómo “un año más” o un “año entre la secundaria y la facultad”.

Teniendo en cuenta el párrafo anterior y dada la experiencia práctica debemos aclarar que el CBC como espacio institucional de ingreso a la vida universitaria sirve y mucho a nivel pedagógico, didáctico, psicológico, académico, vincular, etc.

No sólo las trayectorias familiares, sociales, académicas, etc., son bien diferentes, también lo son sus expectativas, objetivos, miedos, como lo que algunos han tenido que sacrificar para ingresar al CBC-UBA. Estamos hablando de estudiantes que emigran de sus ciudades e incluso de sus países de origen (podemos nombrar a Chile, Brasil, Colombia o Venezuela que creció la matrícula en los últimos años), esto complica las cosas ya que los saberes previos, sobre los relacionados con la historia Argentina¹⁵, los modismos idiomáticos o expresiones que se usan arraigadas a nuestra idiosin-

¹⁶ Existen casos de estudiantes que no son de habla hispana que ingresan al CBC-UBA (siendo la única condición el tener terminado el secundario convalidado).

crasia hacen de la experiencia educativa algo más compleja¹⁶

Además de todo lo dicho hay que sumar los graves problemas de lectura, escritura (redacción, ortografía) y de comprensión que tienen los estudiantes a nivel general y a nivel de las Ciencias Sociales en particular, agregado a estos los problemas en la estructuración de las ideas (o respuestas) no sólo a nivel escrito, como mencionamos, sino a nivel oral (cuando preguntan o dan finales orales).

En relación a lo escrito y lo oral, no sólo les cuesta hilvanar ideas orales y o armar una buena relación entre lo teórico, lo práctico y lo argumentativo sino que cuando se corrigen parciales se evidencia el gran problema para interpretar las consignas, además de ver en las respuesta falta de uso de teorías dadas, con argumentaciones pobres y redacciones que a veces implican mucho esfuerzo por parte del docente para entenderlo.

Para ampliar esto último basta con ver que en los últimos años en todas las materias, pero pudiendo dar cuenta más de lo que sucede en Sociología, vemos que el porcentaje de desaprobados (en condición de final o libres) ha aumentado muchísimo y que hay una gran diferencia en relación a las notas, es decir pocos y concentrados aprobados, y muchos por debajo de seis. Es decir que la materia Sociología si bien no es difícil (sino más bien compleja) su tasa de aprobación ha bajado muchísimo en los últimos años teniendo niveles de aprobación parecidos a las materias exactas como por ejemplo Matemática que es una de las materias catalogadas como “más difíciles”.

Otro problema es que, como grupo, los estudiantes del CBC-UBA no llegan a conformarse como un grupo estable ya que sólo pasan por ahí un año o año y medio, pudiendo ser pensado al CBC (de manera extrema) como un no lugar¹⁷. Tampoco existe un Centro de Estudiantes propio, por lo general esa representación está “copada” por algunos centros de estudiantes a nivel facultad o representaciones políticas de las mismas (sobre todo Cs. Económicas o Derecho) que defienden más los intereses de sus facultades que otra cosa.

¹⁵ Es por ello que desde la Secretaría de Extensión y Bienestar Estudiantil del CBC-UBA se ha creado un programa llamado “Nuevos Residentes”, una de las actividades que se hacen en el dictado de clases por fuera de las materias con contenido de Historia Argentina, etc.

¹⁷ Se entiende como No-Lugares a espacios que en sí mismos no tienen una cualidad específica siendo espacios “de paso, tránsito, para no quedarse” careciendo de una historia o identidad propia (que el CBC-UBA si lo tiene pero que no es conocida por los actores) pero que si poseen lógicas propias

Debemos nombrar que la gran mayoría de estudiantes les cuesta entender al CBC-UBA como el primer año de la carrera y como un espacio (más que interesante) de ingreso, muchas veces lo ven como algo intermedio entre la carrera, esto hace que los docentes tengan que disponer de tiempo para explicar las variables que implican el CBC (lo administrativo, lo académico, vida universitaria, etc.). Incluso podemos advertir que en varios casos tampoco está claro el objetivo o cómo funcionamiento del CBC para los propios docentes en relación a cuestiones administrativas o de vida académica.

Los docentes:

Un primer dato importante es que más del 90% de los docentes son de carácter interino, es decir que aunque la estabilidad laboral esté asegurada son necesarios pasos administrativos correspondientes (firmas) todos los años entre marzo y abril. Si bien actualmente hay un proyecto de concurso aprobado, poco aplicado¹⁸, resistido y cuestionado por una gran cantidad de docentes y por la Asociación Gremial Docente (AGD) que apoya la regularización inmediata¹⁹.

En este sentido debemos mencionar que artículo N° 73 del Convenio Colectivo de Trabajadores para los Docentes de las Universidades Nacionales, publicado en el Boletín Oficial el 2/7/2015, propone que “Las Universidades Nacionales (...) dispondrá los mecanismos para la incorporación a carrera docente a los docentes que revistan como interinos, y que a la firma de este convenio tenga cinco o más de antigüedad en tan condición, en vacantes definitivas de la plante estable (...)”.

Amparada en la autonomía la Universidad de Buenos Aires no firmó el CCT Nacional antes mencionado sino que “armó” un Convenio Colectivo para los docentes de la Universidad de Buenos Aires votado en Consejo Superior el 8/7/2015 (Firmada por la Asociación de Docentes de la UBA (ADUBA) quien tiene la personería jurídica) en donde este artículo no existe ni es reemplazado por alguno parecido apoyando los concursos y su reglamento

¹⁸ En momentos de la escritura de este trabajo se sabe que se está trabajando (o por lo menos existe fuertes rumores fundados) para el llamado a concursos de las materias del Departamento VII, es decir para las materias Introducción al Conocimiento Proyectual I, Introducción al Conocimiento Proyectual II y Taller de Dibujo.

¹⁹ Para más información recomendamos ver <http://agduba.org.ar/convenio-colectivo/>

aprobado²⁰. Dijimos antes que la gran mayoría de los docentes a nivel laboral son interinos, también la mayoría de los que están en el aula son docentes auxiliares²¹ (estatutariamente hablando) y no profesores. También existe una gran diferencia en la formas de ingreso, pudiendo ser por haber participado en un equipo de investigación a nivel Facultad, o por tener algún tipo de vínculo con el titular de la cátedra o alguna otra variante más. Existe también una gran disimilitud en la formación de los docentes del CBC-UBA, que a nuestro criterio necesita de una particularidad específica muy grande a nivel pedagógico-didáctico. Pocos son los que se preocupan por sus saberes pedagógicos o didácticos, es muy disímil la formación académica habiendo desde docentes que aún son estudiantes hasta docentes que tienen doctorados, aunque pocos de este espacio académico hacen estudios de post grado en áreas pedagógicas o didácticas específicas²².

A nivel identidad docente, los que ejercen como tal en el CBC-UBA suelen diferenciarse (y ser diferenciados) con respecto a docentes que dictan en las facultades, no son reconocidos ni reconocerse muchas veces como docentes universitarios. Conjuntamente con esto los docentes del CBC-UBA que investigan lo deben en su mayoría hacer por fuera del propio CBC-UBA ya que no existe Secretaría de Investigación sino sólo una oficina que administra los UBACyT²³, tampoco existen espacios para el ejercicio de la transferencia o extensión, sólo del ejercicio de la docencia con disímiles niveles de compromiso o de importancia por el trabajo.

Debemos aclarar que los docentes del CBC-UBA por las características propias de este espacio académico no votan a ninguno de los representantes en la Asamblea Universitaria ni tienen (como pasa con los estudiantes) alguna representación dentro de las decisiones que se toman en el CBC-UBA o nivel de Rectorado que gobierno por sobre este.²⁴

²⁰ Para más información recomendamos ver

²¹ Por esta condición si bien el docente acompaña todo el proceso pedagógico y didáctico no puede firmar las libretas al finalizar el curso.

²² Recién en el año 2015 se creó el Programa de Actualización en Docencia universitaria para docentes del CBC-UBA con muy baja cantidad de inscriptos y con pocos graduados del programa.

²³ Programa de investigación Científica y Tecnológica de la Universidad de Buenos Aires.

²⁴ Aclaramos que el voto en la Asamblea Universitaria por parte de los claustros es de manera indirecta por elección de representantes. Los ayudantes docentes graduados votan como graduados de sus carreras, los docentes que aún no están graduados votan como estudiantes de sus carreras. En todos los casos si hay elección de las representaciones de sus facultades. Como dijimos no existen representación política en el CBC.

Actualmente y debido al contexto político nacional, desde la llegada del actual gobierno, y dada la gran lucha que se está haciendo desde el claustro de docentes universitarios empieza a ver algún tipo de organización por sedes o por materias (grupos de Whatsapp) que hace que los docentes empiecen a vincularse entre sí dejando de lado su aislamiento, esto más allá de la organización gremial que aquí no desarrollamos.

Como corolario final de este apartado nos preguntamos, en otro orden de cosas, ¿qué “deben” hacer los docentes para ser “buenos docentes”? Sin ser un recetario K. Bain (2004) propone algunas de las prácticas “exitosas” luego de hacer su investigación. Sintetizando propone: 1-Crear o propiciar un buen entorno para el aprendizaje crítico y reflexivo; 2- Conseguir la atención del estudiantado y, una vez hecho esto, no “perderla”; 3- Comenzar las clases o encuentros con algo que sea interesante para el estudiantado y no desde aspectos disciplinares; 4- Buscar y conseguir el compromiso del estudiantado para con su tarea; 5- Ayudar, acompañar, al estudiantado a que también aprendan afuera del encuentro que propone la clase; 6- Generar atracción en el estudiantado por el razonamiento que la disciplina propone y; 7- Crear o generar experiencias de aprendizaje diversas evitando monotonías sistemáticas.

Sociología en el CBC-UBA

La materia Sociología²⁵ tiene una carga horaria de 64 (sesenta y cuatro) horas por cuatrimestre, por lo general dos horas de clase distribuidas en dos días (pudiendo darse una clase por semana de cuatro horas en las sedes lejanas). Dentro de la organización administrativa de las materias de la que hablamos más atrás (dos comunes, dos por área de conocimiento y dos específicas de la carrera) podemos denominar que, según la carrera elegida por los estudiantes, sociología puede ser parte de su orientación o parte del área específica.

Sociología como asignatura puede ser cursada por estudiantes de las carreras que pertenecen a la Facultades de: Cs. Sociales; Cs. Económicas;

²⁵ Las materias que puedan asociarse con nuestra asignatura directamente son: Introducción al Conocimiento de la Sociedad y el Estado; Ciencia Política (para todas las carreras menos Cs. Económicas); Historia Económica y Social General (para las carreras de Cs. Económicas). Otras materias que tienen relación con las Cs. Sociales con: Economía; Introducción al Pensamiento Científico (para todas las carreras menos Cs. Económicas); Filosofía; Metodología de las Ciencias Sociales (para las carreras de Cs. Económicas); Antropología, y quizá también Psicología.

Filosofía y Letras; Derecho; Cs. Agrarias. Más específicamente la mayoría de nuestros estudiantes suelen estudiar Abogacía; Economía; Administración, y en un segundo plano Sistemas de la Información, Traductorado Público, Actuario y suelen ser muy pocos los casos de estudiantes de carreras más afines a nuestra profesión como: Filosofía; Educación; Trabajo Social, Relaciones del Trabajo, Trabajo Social, Comunicación, Ciencia Política, Historia, Geografía, Antropología. Contados son los casos de Economía y Administración Agraria, Bibliotecología, Terapia Ocupacional, Enfermería, y sólo si tenemos suerte podemos llegar a tener algún estudiante de Sociología²⁶, por lo general no pasa de uno o dos en todo el año (es decir en los dos cursos que se da por año de la misma materia).

Según algunos datos recabados, para el primer cuatrimestre de 2017, la materia sociología tuvo una matrícula de trece mil ochocientos estudiantes. Si pensamos que los inscriptos a la carrera (inscripción en el CBC-UBA no a nivel Facultad) durante todo el año 2016 que fueron cerca de trescientos ochenta queda clara la proporción de la cual hablamos en el párrafo anterior en relación a las carreras.

Si analizamos los datos de los últimos años encontramos que en 2012 los inscriptos para hacer la carrera de Sociología fueron cerca de cuatrocientos ochenta, en 2013 cerca de cuatrocientos, en 2014 cerca de trescientos sesenta, en 2015 cerca de trescientos cuarenta y en 2016 cerca de trescientos setenta.

Luego de todo lo aclarado no es menor decir la gran complejidad con la que los docentes, en general y de sociología, en particular, nos encontramos día a día en las aulas cuando tenemos que dictar la materia aclarando la diferencia que existe en el dictado de la materia según cada docente, entre las diferentes cátedras donde cada una tiene su programa diferente, etc. gracias a la libertad de cátedra²⁷ que es un derecho inalienable como de la liber-

²⁶ El CBC-UBA propone para la carrera de Sociología las materias: Introducción a la Sociedad y el Estado; Introducción al Pensamiento Científico; Economía; Antropología; Ciencia Política y Sociología

²⁷ Las Cátedras, según el apellido del o los titulares son: Martínez Sameck; Whele; Gamallo; Delich; Curra; Pozzi; González; Filmus; Nievas; Nahmias; Meccia; Sameck-Vázquez; Iacobellis; Bitran; Raffin; y Lewin. Aclaremos también que los estudiantes ingresantes al CBC-UBA no pueden elegir cátedra sino que se les asigna la misma según sede y horario de cursada que el estudiante pidió, y pocas veces un cursante puede elegir cátedra. A la hora de rendir libre los estudiante tienen poca información de qué cátedra o cómo elegir, por lo general eligen alguna cátedra que tome el examen en la sede donde haya cursado o dónde le quede más cerca o por alguna información recibida de distintas fuentes.

tad del ejercicio docente o profesional. Es decir que cada cátedra arma su programa ajustándose solamente a los contenidos mínimos fijados por el Consejo Superior de la UBA (Rectorado) que fijan fundamentos, contenidos y objetivos de las materias.

Según la resolución RCS N° 5640/16 (Anexo I, página 1) la fundamentación de la materia es:

La Sociología, en tanto disciplina académica, es un emergente de la Modernidad que ha sabido combinar, a lo largo del tiempo, perspectivas estructurales con aquellas centradas en los significados de la acción (perspectivas macro y micro sociológicas).

El conocimiento científico de “lo social” supone la construcción de una mirada experta para objetivarlo en sus múltiples dimensiones. Científicamente, “lo social” no existe por sí mismo sino a través de los puntos de vista de quienes específicamente lo estudian y, a tal fin, deben incorporar de manera crítica, conjuntos de conceptos teóricos y metodologías que construyen, comprenden y analizan la realidad.

La estratificación social, las dinámicas de la producción y la reproducción, el cambio social, el poder, la dominación y el control, el orden y el conflicto, la dimensión simbólica de las relaciones humanas, constituyen, entre otras y de manera no taxativa, ejes problemáticos centrales de la disciplina, abordados desde una pluralidad de perspectivas.

En el marco del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires, la materia “Sociología” se propone como un espacio formativo a través del cual los estudiantes conocerán los enfoques, los objetos y los problemas de la disciplina con el propósito de producir una reflexión crítica sobre su realidad mediata e inmediata. Asimismo, además de una instancia disciplinar específica, la materia promueve un dialogo interdisciplinar.

A nivel objetivos, y según la misma resolución, la materia propone:

- 1- Conocer los fundamentos epistemológicos y metodológicos de la disciplina
- 2- Identificar los problemas y los conceptos básicos de la Sociología como disciplina

- 3- Diferenciar las principales perspectivas teóricas
- 4- Aplicar los conceptos a distintos problemas sociológicos, en especial a casos empíricos propios de los contextos nacionales, latinoamericanos y global
- 5- Reconocer el potencial analítico, reflexivo y crítico de la disciplina.

Y en relación a los contenidos específicos propone:

- 1- La sociología y las ciencias sociales. Contexto histórico, político, social y cultural de surgimiento. Los interrogantes sociológicos, diversos abordajes y posibles respuestas.
- 2- Modernidad y Sociología. Distintas configuraciones sociales y surgimiento de perspectivas sociológicas específicas.
- 3- Conceptos y problemas fundamentales y distintas perspectivas teóricas: hecho social, acción social, relaciones sociales, grupos y clases sociales, poder, normas, instituciones, poder, orden y conflicto. Dimensiones macro y microsociológicas
- 4- El conocimiento sociológico aplicado a diversas problemáticas en las distintas configuraciones de la sociedad moderna, desde sus inicios hasta los tiempos contemporáneos.

Aclaremos que las aulas del CBC suelen ser multitudinarias con una cantidad que pueden llegar a superar los setenta estudiantes habiendo casos de más de cien presentes, ya que por lista la cantidad suele ser muchísimo mayor. Como habíamos advertido muchas veces existe una disímil formación académica, pedagógica y didáctica de quienes dictan la materia. En este trabajo nos vamos a signar a sociólogos/as dando clase de sociología²⁸

Implicancias de dar Sociología en el CBC-UBA

Si bien habría que analizar cada una de las sedes, su población, qué estu-

²⁸ Puede suceder que docentes que tengan una carrera de grado afín den sociología o que sociólogos den materias afines. No hemos podido saber de manera exacta la cantidad de docentes frente a curso. Sucede que esto tiene que ver no sólo con la cantidad de docentes sino con las dedicaciones que éstos tienen y cuál es el cumplimiento efectivo, por ejemplo sabemos que en CBC-UBA la mayoría de titulares no da clases y su cargo cuenta como 4 (cuatro) ayudantías simples.

diantes cursan la materia, etc. cosa que resulta muy compleja, una de las particularidades más emblemáticas para tener en cuenta es que en todo este contexto “nuestra” materia puede llegar a ser no sólo el primer contacto con la sociología sino también con las Cs. Sociales en general y que quizá debamos contentarnos con poder brindar a nuestros estudiantes aquellas herramientas que le van a servir en su futuros profesional. De esas herramientas la más importante es el pensamiento crítico que tiene la sociología que bien proponen varios autores como Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman, Alvin Gouldner, entre otros y el acercamiento a las grandes corrientes del pensamiento sociológico que rápidamente y de manera muy simplista (y sin profundizar) las podríamos dividir entre Positivistas (Funcionalismo; Estructuralismo; Estructural-Funcionalismo) y Materialismo Histórico, conjuntamente con algunas herramientas metodológicas básicas²⁹.

Además de todo esto, cuando ponemos a sopesar éstas y otras variables que están enredadas en lo que implica dar clases de Sociología en el CBC-UBA no es menor decir que se precisa algún tipo de didáctica particular. Ante esta pregunta creemos firmemente que la respuesta es Sí, es decir que dentro de lo que se conoce como didáctica de nivel superior es preciso especificar por sobre los espacios de ingreso, de bienvenida, de llegada; y en este caso dada su envergadura y su nivel institucional particular creemos que el CBC-UBA o mejor dicho sus docentes deben tener capacidades pedagógicas y didácticas particulares.

Hemos abordado lo que implica en enseñar sociología en este espacio institucional tan particular, el para qué, desde dónde, el cómo y con quienes. Hemos comentado qué, a quienes y con quienes enseñamos. Ahora podemos avanzar sobre lo que implica este ejercicio profesional a nivel pedagógico y a nivel didáctico en este espacio institucional que debería tener su estrategia particular de ingreso, de bienvenida, de contención, de frontera o pasaje. Es decir podemos preguntarnos qué tipo de didáctica o pedagogía necesita el docente de sociología en el CBC-UBA.

²⁹ Aclaremos que esta división simplista y poco profunda la hacemos así ya que la materia Sociología en el CBC-UBA no es más que una introducción a esta ciencia y está pensada para muchos estudiantes de diversas carreras y formaciones profesionales en donde debemos compartir los grandes rasgos de estas corrientes de pensamiento.

Algunos aspectos didácticos y pedagógicos para pensar la sociología en el CBC-UBA

El CBC-UBA se presenta como un espacio particular de entrada y/o de ingreso a la vida universitaria, es la bisagra entre los estudios medios y los superiores y no debe confundirse como un espacio que está en el medio de uno y otro. Esto quiere decir que para el dictado de clases en general y de sociología en particular tenemos que hacer uso de la Didáctica del Nivel Superior o Universitaria, aunque creemos que dentro de esta didáctica, además de ser orientada a las ciencias sociales, debe ser específica de este espacio de ingreso, de ese momento tan peculiar tanto para estudiantes como para docentes. Creemos que en el CBC-UBA, o mejor dicho los docentes que estamos allí tenemos que aplicar o tener una Didáctica específica, peculiar, específica y diferenciada.

Pensamos, en este sentido que se debe ir de lo más simple a los más complejo, de los más general a lo más particular, de aspectos o ideas más ligadas a lo conocido o al “sentido común” hacia las herramientas teóricas complejas pasando por herramientas metodológicas además de las actitudinales y aptitudinales.

En este sentido, son los docentes los que tienen que (usando palabras de la psicología) “ayudarlos” a atravesar la Zona de Desarrollo Próximo (ZDP) desarrollada por Lev Vygotski (2000), es decir “agarrarlos” y acompañarlos a atravesar ese espacio entre los saberes y capacidad que el estudiante tiene o trae y aquellos que pretendemos o que entendemos que pueden tener según la capacidad para ese momento de la trayectoria educativa. Si bien Vygotsky pensaba que este tránsito acompañado no era sólo responsabilidad del docente sino también de aquel estudiante compañero más adelantado en una relación uno a uno, por lo general en el CBC-UBA ese trabajo corresponde casi exclusivamente al docente pero en una relación desigual de 1-60/70 haciendo que no siempre podamos “ayudar” a todos.

En relación a estos aspectos tampoco hay que hacer caso omiso de lo que ese encuentro pedagógico genera, de lo que sucede cuando nos en-

contramos los unos con los otros, ya no sólo desde los contenidos didácticos a transmitir sino también desde lo pedagógico o las consignas de trabajo propuestas, etc.

En relación a lo anterior, cuando nos encontramos con otros en un ambiente específico (como es el aula del CBC-UBA) con un contenido específico que media entre los participantes (Berenstein, 2010 y 2014; Berenstein y otros 2009) el efecto que esto produce en la tarea (Mazza, 2013) genera un dinamismo propio y único en el aula.

La tarea en la universidad, según Mazza, debe ser definida como algo diferente a la idea de tareas oponiendo lo singular de lo plural.

En el nivel superior de la enseñanza es posible diferenciar dos niveles de construcción de sentido: el de “tareas” o las configuraciones específicas que asume el trabajo pedagógico de una situación de enseñanza y “la tarea” como una configuración de carácter global, totalizante, que expresa rasgos resultantes de la articulación de las tareas específicas (Mazza, 2013, p.21)

Si bien se podría profundizar un poco más en relación a los aspectos didácticos y/o pedagógicos es momento de “evaluar” cuál es, para nosotros, el valor de la sociología a nivel del CBC-UBA. Es lo que desarrollaremos en el siguiente apartado.

El valor de la Sociología en el CBC-UBA y la “mejor” manera de ejercer.

Si bien esta pregunta y sus respuestas tiene múltiples aristas y debería ser contestada analizando entrevistas tanto a docentes como a estudiantes (cosa que se hará en una Tesis de Maestría próxima) creemos que podemos acercarnos a un principio de respuesta sólo releyendo la propuesta formal que tiene el CBC-UBA para esta materia (Contenidos Mínimos, los diferentes Programas de las Materias) y por lo que implica para los docentes dar clases de esta asignatura a estudiantes que en principio no van a estudiar esta profesión y que por lo general no saben, de antemano, de qué se trata esta materia, que se presume como “pesada” y de la cual quizá sólo sea el único acercamiento a las Cs. Sociales o a la sociología en toda su carrera.

Los estudiantes se encuentran con que la sociología es una ciencia que nace ante la pregunta del orden (Siglo XIX) aunque luego promueva el cambio y que los que ejercemos esta profesión nos dedicamos a pensar problemáticas sociales particulares y a promover modificaciones sobre esa realidad sea en uno o varios aspectos.

Por lo general el principio de la materia (según las cátedras) comienza por la idea de deconstrucción de la normalidad o naturalidad³⁰. En cuanto se plantea que todos los fenómenos sociales son un producto social-histórico diferenciado y que las cosas “no son así” sino que “así se han conformado” pero que “podría ser de otra manera” se produce en el estudiante una ruptura con la idea de lo dado que traen. Agregado a esto y a la propuesta de que la sociología tiene un discurso diferenciado del Sentido Común la materia se vuelve “muy rica” produciendo una ruptura mental en el estudiante que nos permiten, luego, avanzar hacia otros aspectos metodológicos y/o teóricos más profundos de nuestra ciencia.

Con lo hasta aquí dicho podemos concluir rápidamente que el valor que tiene la sociología y el compartir estas herramientas en instancias del CBC-UBA es más que relevante para el desarrollo de los estudiantes y para el futuro profesional. Todo esto sucede mientras compartimos entre todos un espacio e intercambiamos. Entonces, ¿cómo se da esa relación?

La relación docente-estudiante desde una mirada micro-sociológica

Pensando que es en el aula como espacio particular en donde nos encontramos con todas estas problemáticas, vale detenernos a “ver” qué pasa cuando docentes y estudiantes nos encontramos, es decir interactuamos. Para ello debemos hacer uso de algunas categorías microsociológicas para pensar la interacción, en particular la mirada de E. Goffman, devenidas del interaccionismo simbólico propuesto por H. Blumer.

En palabras del autor, que se presenta como un “continuador” de la obra de G. H. Mead, propone:

³⁰ Muchas materias utilizan el texto “*No es natural*” de Vincent Marques.

El interaccionismo se basa en los más recientes análisis de tres sencillas premisas. La primera es que el ser humano orienta sus actos hacia las cosas en función de lo que éstas significan para él (...) La segunda premisa es que el significado de estas cosas deriva de, o surge como consecuencias de la interacción social que cada cual mantiene con el prójimo. La tercera es que los significados se manipulan y modifican mediante un proceso interpretativo desarrollado por la persona al enfrentarse con las cosas que va hallando a su paso (...). (H. Blumer, 1982:2).

El interaccionismo simbólico (Escuela de Chicago de los años '60) y a la mirada microsociológica que nos sirve mucho más para analizar la relación docente-estudiantes como actores en un espacio particular, Erving Goffman propone:

A los fines de este informe, la interacción (es decir, la interacción cara a cara) puede ser definida, en términos generales, como influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata. Una interacción puede ser definida como interacción total que tiene lugar en cualquier ocasión en que un conjunto dado de individuos se encuentra en presencia mutua continua; el término “encuentro” (enconter) serviría para los mismos fines. Una “actuación” (performance) puede definirse como actividad total de un participante dado una ocasión dada que sirva para influir de algún modo sobre los otros participantes (Goffman 2006:27)

Desde esta perspectiva, quizá forzando su interpretación, podemos tomar al CBC-UBA como institución en el sentido goffmeano del término, es decir

Se llaman establecimientos sociales –o instituciones en el sentido corriente de la palabra- a sitios tales como habitaciones, conjunto de habitaciones, edificios o plantas industriales, donde se desarrollan regularmente determinada actividad (Goffman, 2007:17).

En nuestro caso esa actividad es la de transmitir o compartir conocimiento sociológico en el CBC-UBA. En este sentido, y ampliando la idea de institución el autor propone que “toda institución absorbe parte del tiempo y del interés de sus miembros y les proporciona en cierto modo un mundo propio; tiene, en síntesis, tendencias absorbentes” (Goffman, 2007:17)

Desde esta mirada vamos a observar las aulas y la relación entre docentes

y estudiantes cuando se enseña sociología en el CBC-UBA. Como este encuentro es sistemático no es menor pensarlos como performativos. Vamos a entender por performance “un tipo de conducta comunicativa que forma parte, o es contigua con ceremonias rituales más formales, reuniones públicas y otros varios medios de intercambiar información [en nuestro caso el saber sociológico] mercancía o costumbre” (Schechner, 2000:14)

Volviendo a la relación áulica y a las acciones que llevamos adelante (como actores teatrales si seguimos la idea goffmaniana) queda más que claro que, cuando actuamos en el aula, y gracias a ese accionar, vamos a influenciar (y ser influenciados). Creemos que también esto debe ser un objetivo profesional docente por sobre los estudiantes en términos de saberes, conocimientos, capacidades, etc. Es decir dejar que la mutua influencia suceda.

En relación a esto Goffman propone “He estado usando el término “actuación” para referirme a toda actividad de un individuo que tiene lugar durante un período señalado por su presencia continua ante un conjunto particular de observadores y posee cierta influencia sobre ellos” (Goffman, 2006:33). Con esta definición creemos nuevamente que queda más claro a qué apuntamos cuando hablamos del tipo de relación que sucede más allá de nuestra voluntad, es por eso que todos los docentes pero en particular los docentes del CBC-UBA que damos la materia sociología en este contexto debemos hacernos cargo de esa actuación y controlarla, es decir controlar lo que el autor llama Fachada, es decir la “parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de manera general y prefijado (...). La Fachada, entonces, es la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación” (Goffman, 2006:33-34)

No está de más plantear que lo que hacemos, es decir enseñar sociología en el CBC-UBA como espacio de ingreso a los estudios superiores, bien puede ser mirada desde este enfoque con lo que ello implica, es decir pensarla como un espacio de interacción, de mutua influencia dentro de un espacio institucional particular con rasgos bien particulares que hacen que su análisis sea bien interesante o enriquecedor.

Ahora bien y por último, como estamos pensando a la relación áulica entre

actores desde la mirada dramática propuesta por E. Goffman como

(...) una perspectiva sociológica desde la cual es posible estudiar la vida social, especialmente el tipo de vida social organizada dentro de los límites físicos de un establecimiento o planta industrial. En este estudio emplearemos la perspectiva de la actuación o representación teatral; los principios resultantes son de índole dramática. (...) consideraré de qué manera el individuo se presenta y presenta su actividad ante otro” (Goffman, 2006:11)

Es por eso que remarcamos la propuesta de mutua influencia mencionada anteriormente. En este último sentido, no es menor decir que los docentes en general (aunque creemos que es más específico en los sociólogos por el conocimiento de estas ideas) debemos considerarnos actores, o mejor dicho actores de la representación teatral que, valga la redundancia, representamos un papel determinado ante un público específico en un escenario particular, es decir la Fachada.

En este sentido “Un docente es más que un conductor por el que circula la materia. Un docente crea literalmente un ambiente sobre el escenario del aprendizaje y es el primer actor, la “estrella”, el que encabeza el elenco” (Sarason, 1999:20)

Ahora sí creemos haber analizado la mayoría de las variables que se ponen en juego cuando los sociólogos como profesionales ejercemos la docencia en el dictado de nuestra ciencia en particular y qué pasa con ello cuando sucede en un espacio tan particular como lo es el CBC-UBA.

Conclusiones

Una de las conclusiones más importantes es que el CBC-UBA en su caso particular y que el ejercicio del dictado de la materia Sociología (que bien podría o debería llamarse “Introducción a la Sociología”) también se presenta como particular dada las condiciones propias que el CBC-UBA tiene y que hemos intentado comentar con detalle.

También creemos que pensar lo que hacemos, cómo lo hacemos, para quiénes lo hacemos en relación a este espacio tiene más que importancia y

vigencia en momentos en donde tanto estudiantes como docentes, el sistema educativo y la sociedad por entero ha sufrido modificaciones de las cuáles varias de ellas han complejizado el encuentro en el aula.

Sabemos que las perspectivas de análisis son muchísimas y que quizá hemos analizado más de lo que hemos propuesto, pero bien sabemos que antes de proponer algo novedoso o resolutorio se tiene que hacer una buena observación y descripción del caso. En este sentido hemos visto cómo el interaccionismo simbólico propone algunas herramientas particulares que nos dan la oportunidad para pensar espacios de relaciones micro-sociológicas como son las aulas y en particular las del CBC-UBA como caso sin haber analizado afondo todos los actores y signándonos a los que están en el aula hablando. Sabemos que, por ejemplo, no hemos dicho nada sobre los trabajadores administrativos ni hemos profundizado sobre la organización que el CBC-UBA tiene ya que dista mucho de lo que aquí queríamos presentar.

Hemos puesto en valor no solo a la sociología sino su práctica y su enseñanza en este marco pensando no sólo herramientas disciplinares sino herramientas didácticas, sobre todo, y también pedagógicas (y hasta algunas del área de la psicología).

Por último, resta decir lo importante que es empezar (o volver a) investigar al CBC-UBA por su especificidad, las prácticas que allí se llevan adelante a nivel general y cuál es el rol del sociólogo y de la sociología en un espacio como este cuando se enfrenta con la delicada tarea de transmitir conocimientos propios a estudiantes ingresantes.

Bibliografía

Bain, K. (2007). Lo que hacen los mejores profesores de la universidad. Valencia: Universitat de València.

Bauman, Z. (2002). Modernidad Líquida Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Berenstein, D. (2014). Hegel y Marx: Reflexiones en torno al aula universitaria. En Revista Diaporías: Revista de Filosofía y Ciencias Sociales. N° 12. Buenos Aires.

—. (2010). *El aula universitaria como espacio de interacción de modelos de ac-*

ción pedagógicos-dramatúrgicos. Una perspectiva de la representación teatral. En Revista Diaporías: Revista de Filosofía y Ciencias Sociales. N° 9. Buenos Aires.

Blumer, H. (1982). El Interaccionismo Simbólico: Perspectivas y Método. Barcelona: Hora S.A.

Convenios Colectivos: - Convenio Colectivo de Trabajo para los Docentes de las Universidades Nacionales. Introducción, marco teórico y articulado. Federación Nacional de Docentes, Investigadores y Creadores Universitarios (CONADUH) y por la Central de Trabajadores de la Argentina (CTA) - Convenio Colectivo para los Docentes de la Universidad de Buenos Aires. Editorial FEDUBA. Asociación de Docentes de la Universidad de Buenos Aires.

Carli, S. (2012). El estudiante universitario. Hacia una historia del presente de la educación pública. Buenos Aires: Siglo XXI.

Estatuto Universitario de la Universidad de Buenos Aires. Versión sancionada, promulgada y publicada en 1984.

Expedientes (Proyectos de Resolución del Consejo Superior de la UBA): N° 46.720/2011

Fallacara, M.; Cardone, F.; y Berenstein, D. (2009). De la actuación objetivante a la actuación liberadora. Apuntes para pensar el aula desde una perspectiva dramatúrgica. En Revista Diaporías: Revista de Filosofía y Ciencias Sociales. N° 8. Buenos Aires.

Goffman, E. (2006). La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu.

———. (2007). *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales. Buenos Aires: Amorrortu.*

Mazza, D. (2013). La tarea en la universidad. Cuatro estudios Clínicos. Buenos Aires: Eudeba.

Resoluciones del Consejo Superior-UBA: N°323/84 - N° 3912/15 - N° 3915/16 - N° 5640/16

Sarason. B. S. (1999). La enseñanza como arte de la representación. Buenos Aires: Amorrortu.

Schechner, R. (2000). Performance. Teoría y Práctica Interculturales. Buenos Aires: Libros del Rojas-Universidad de Buenos Aires.

Vygotski, L. (2000). El desarrollo de los procesos psicológicos superiores. Barcelona: Crítica.

León Rozitchner, judío no judío latinoamericano. Sujeto, política y mito.

Por Pedro Lacour

*“Sólo se llega a las alturas teniendo las raíces bien en-
garfiadas en la tierra”*

(Roberto Arlt, Aguafuertes porteñas)

“¿Se puede ser judío y seguir siendo de izquierda?”, se preguntaba, en 1967, el filósofo argentino León Rozitchner (1924-2011). Al calor de la que luego pasaría a la historia como la Guerra de los Seis Días, momento bisagra en el conflicto árabe-israelí que significará una expansión sin precedentes del Estado de Israel sobre territorio palestino, Rozitchner se disponía a reflexionar por primera vez acerca de una cuestión que lo interpelaba desde su más temprana infancia, latiéndole en el pecho con una intensidad cada vez mayor: su condición de hijo de inmigrantes judíos provenientes de Europa del Este, nacido en la Argentina y criado en la tradición y la liturgia de la cultura *idish*.

Rozitchner es, sin duda alguna, uno de los referentes ineludibles de la teoría crítica latinoamericana del siglo XX. Sus reflexiones, haciendo dialogar a Marx con Freud, a Perón con Clausewitz, emitiendo palabras justas en los momentos justos (Guerra de Malvinas), dan cuenta de una producción por demás original y disruptiva. Partiendo de ese corpus teórico heterodoxo, en los últimos años de su vida se abocó por ir a fondo en el estudio de las determinaciones religiosas que hicieron posible la construcción histórica de la subjetividad moderna. Así, en su libro *La Cosa y la Cruz* (1997) lanza una tesis decididamente polémica: es el cristianismo, en tanto obturador del cuerpo pensante y afectivo, el que prepara el terreno histórico para la emergencia de la cuantificación infinita del capital. Su teorización ahonda y complementa a Max Weber y su desarrollo que vincula la ética protestante con las formas de espiritualización en torno a la división del trabajo capitalista, en lo referido a una comprensión cabal de las implicancias teológico-políticas presentes en la constitución de los sujetos.

En la filosofía rozitchneriana, de dimensiones oceánicas, la pregunta por la

propia judeidad se encuentra constantemente marcando el ritmo de las reflexiones. Podemos afirmar que León Rozitchner fue, en los términos del marxista ruso Isaac Deutscher, un “judío no judío” latinoamericano. Acunada en el marco de una conferencia dictada en 1958, la idea de “judío no judío” constituye una metáfora de las transformaciones producidas en el mundo judío a partir de su asimilación en las sociedades occidentales. Deutscher describe que es la *herejía* para con la propia tradición la que, paradójicamente, vincula al judío moderno con sus antepasados (Deutscher, 1969: 28). De esta manera, el único punto de encuentro posible entre los judíos y la Modernidad está, para el autor, en su condición herética, cosmopolita y, por tanto, revolucionaria. Vivir al margen de múltiples civilizaciones, religiones y culturas forjó al pensamiento del judío moderno, permitiéndole elevarse por encima de sus sociedades, de sus naciones, de sus épocas y generaciones. Dentro de la sociedad y sin embargo fuera de ella; fuera de ella y sin embargo dentro. Esta trascendencia herética, inaugurada por Spinoza en el siglo XVII y continuada, entre otros, por Marx y Freud, consistiría, para Deutscher, en una doble superación: 1) El alejamiento para con el dogma del judaísmo, que se hizo necesario ante la fisura radical que se abrió entre la tradición judía y la Modernidad y 2) la trascendencias de las identidades y las culturas nacionales que rechazaban la alteridad judía.

Modernidad judía, entre la exclusión y la asimilación

La modernidad judía europea cubre dos siglos, entre los años 1750 y 1950. Se extendió desde la aprobación de las leyes de emancipación, en el contexto de las Luces, hasta el pos-genocidio nazi. El historiador italiano Enzo Traverso describe a este período como la edad de oro de los judíos en lo que respecta a su producción intelectual, artística y política. Ocurre que, con el correr del siglo XIX, los judíos fueron ganando cada vez más espacio en la sociedad civil europea, abandonando el gueto bajo una doble presión: la “asimilación en el exterior, el hundimiento en el interior” (Yerushalmi, 2002: 101). La Emancipación, impulsada por la Asamblea nacional de Francia en 1791, habilitó un fuerte proceso de secularización del mundo judío que romperá para siempre con los muros que protegían su particularismo, empujándolo a repensar su relación con el entorno. De esta manera, el acceso a la ciudadanía puso en cuestión la estructura misma de la vida comunitaria judía. Tal como afirma Traverso, progresivamente, la judeidad se

fue desprendiendo del judaísmo hasta encarnarse en una figura nueva, la del “judío sin dios” (*gottloser Jude*) o judío laico, como se autodefinía Sigmund Freud (Traverso, 2014: 21).

Con su asimilación a las culturas nacionales, la judeidad se transformó, a decir de Traverso, “en una especie de sustrato moral, en un ‘espíritu’ cuya armoniosa afinidad con las diferentes patrias europeas –el Reich alemán, el Imperio austrohúngaro, la República francesa o la monarquía italiana– era celebrada por los rabinos, los eruditos y los notables” (Traverso, 2014: 23). En un principio, el marcado antisemitismo existente en Europa Oriental se alzó como un obstáculo a la Emancipación en países como Rumania o Rusia. Allí la Ilustración judía (*Haskalah*) apareció con medio siglo de retraso con respecto a Berlín, Viena o París. No obstante, la secularización y la modernización, que tarde o temprano emergió de dicho proceso, derivó en una forma nacional particular, cuyos pilares eran la lengua y la cultura *idish*, sin distinción de delimitaciones geográficas. El *cosmopolitismo* se erigió entonces en la dimensión central y fundadora de la modernidad judía, adquiriendo preponderancia a partir de mediados del siglo XIX, período en que una gigantesca ola migratoria trasladó a millones de judíos de Europa Oriental a Occidente, de las aldeas judías tradicionales a las grandes metrópolis alemanas y francesas, como así también a través del Atlántico, principalmente en dirección a dos destinos: Estados Unidos y la Argentina.

Ni la experiencia histórica ni la estructura diaspórica del judaísmo se ajustaban al léxico de la modernidad política, dominada por la tríada Estado, nación, soberanía. El propio concepto de “pueblo judío” definía a una comunidad religiosa, no a un grupo étnico. Por eso, como apuntábamos, cuando los judíos engendraron una cultura nacional (en la Europa Central y Oriental de lengua *idish*) esta estuvo revestida de una dimensión diaspórica que trascendía la frontera de los Estados. La *Yiddishkeit*, describe Traverso,

no podía vivir replegada sobre sí misma, sino que necesitaba de un contacto permanente con las culturas circundantes. Sus representantes viajaban de una capital a otra, de un país a otro, haciendo vivir al *yiddish* en simbiosis con el polaco, el ruso, el alemán, el francés y el inglés. (...) Había entre ellos un gran número de “revolucionarios sin raíces”, como Trotski o Rosa Luxemburgo, que hicieron del socialismo su patria y defendieron un espíritu universalista por encima y más allá de las identidades

y las fronteras nacionales (Traverso, 2014: 44).

La emergencia del internacionalismo marxista es, en este sentido, al tiempo que la expresión más radical de la concepción universalista hija de la Ilustración, un producto de esa “semántica ambigua” en la que, a decir de Hannah Arendt, se encontraba inmerso el judío paria.¹ La figura del “paria” debe leerse en los términos en que la describe el escritor Bernard Lazare, no solamente como un excluido, sino más bien en tanto aquel que no acepta sufrir pasivamente su condición de oprimido y la transforma en punto de partida para la rebeldía contra el orden establecido que lo somete. El paria, en otras palabras, no expresa sólo una condición objetiva de exclusión sufrida, sino una subjetividad que asume con orgullo esa condición y la convierte en bandera de lucha contra las injusticias del mundo. En su texto *Sobre la cuestión judía*, será el propio Marx quien pondrá el acento en la necesidad de una “emancipación humana universal” que, una vez acontecida, arrojaría al judaísmo a la prehistoria (Marx, 2012: 56). Postulado muchas veces malinterpretado, Deutscher no hace más que suscribirlo: el biógrafo de Trotski aboga por una disolución de la religión judía, reconociendo que eso sería únicamente posible en el marco de una sociedad emancipada, liberada de toda opresión (racial, de clase, religiosa). Resulta entonces que, de alguna manera, como afirma Sartre, el “judío no judío” deutschereano, que sigue siendo judío pese a su ruptura con el judaísmo, es construido como judío por la mirada del antisemita. En efecto, la “cuestión judía” seguiría vigente en tanto siga vigente ese componente fundamental que la hace existir.

La modernidad judía condensa y expresa una revitalización de las tradiciones proféticas radicales del judaísmo. Tal como las entiende Rubén Dri, el profetismo se basa en la convicción de que el Reino de Dios debe ser realizado en el interior mismo de la historia de los hombres, como su motor, dinamización y elevación continua. Es en la misma historia del pueblo hebreo, en el éxodo y su culminación en la Confederación de Tribus, donde, siguiendo a Dri, se funda esta concepción que engendra una

¹ En sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Max Weber utiliza el concepto de “pueblo paria” para definir los “privilegios negativos” de los judíos, es decir, las diferentes formas de discriminación que hubieron de sufrir a lo largo de los siglos en la Europa cristiana. (Weber, Max. *El judaísmo antiguo*. En *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. III, Taurus, Madrid, 1998).

ética liberadora y que entiende a la profecía como “la exégesis de la existencia desde una perspectiva divina” (Heschel, 1984: 28). El rabino Marshall Meyer, por su parte, dejará en claro el sentido de profundo compromiso que envuelve el proyecto profético del judaísmo:

Aquél individuo que utiliza la Sinagoga o la Iglesia como un bálsamo para escaparse de los problemas reales de la sociedad está abusando del real desafío planteado por las religiones. La fe del hombre en Dios le exige mantener una sociedad con Él frente a la creación constante. Para el judaísmo el mundo no fue creado de una vez, para siempre está en proceso de creación y los hombres tenemos la posibilidad de trabajar en ese sentido; si no estamos propiciando la destrucción. (...) En nuestra sociedad ciertos sectores levantaron el undécimo mandamiento (“No te metás”) y el duodécimo (“Quedate en el molde”). Y el judaísmo que yo entiendo enseña al revés: a comprometerse con el sufrimiento de quienes nos rodean.²

Sin embargo, como ya hemos visto, una de las particularidades primordiales del mundo judío moderno está en su marcado carácter secular y, como el “judío no judío” deutschereano, abiertamente ateo.³ Es interesante, para pensar esta característica y sus posibles causas, la observación del rabino Felipe C. Yafe acerca de que la idea de un “judaísmo secular” resulta, así esbozada, cuanto menos una redundancia. Para Yafe, la relación Dios-hombre presente en la concepción mosaica estaría lejos de ser, como en el cristianismo, la expresión de una trascendencia religiosa infinita y dualista. El judaísmo se presentaría a sí mismo como una forma de vida donde lo terrenal y lo cósmico no son sino dimensiones de un mismo corpus de mandamientos, que el hombre está llamado a cumplir (Yafe, 2011: 74). Retomando al filósofo alemán Carl Schmitt, quien afirma que todo concepto político moderno es, a su vez, concepto teológico secularizado (Schmitt, 2009: 37), podemos decir que, en el contexto de la modernidad judía, lo profético se reaviva con la condición de despojarse de cualquier connotación sagrada. Un caso paradigmático es el de la filosofía de Walter Benjamin, en la que la historia es entendida como una «promesa de redención» encarnada en la rememoración de los vencidos, un modo de rehabilitar una versión secular

² Cita de Marshall Meyer en *Antisemitismo y Derechos Humanos*, Maj’shavot, año XXII, 1983, pp. 9-17.

³ “¿La religión? Yo soy ateo. ¿El nacionalismo judío? Yo soy internacionalista. Por tanto, no soy judío en ninguno de estos dos sentidos. Y sin embargo, soy judío, lo soy en razón de mi solidaridad incondicional con las gentes que fueron perseguidas y exterminadas. Soy judío porque siento la tragedia judía como mi propia tragedia; porque siento en los dedos el pulso de la historia judía” (Deutscher, 1969: 35).

de la dimensión mesiánica judía, en estrecha relación con la idea marxista de revolución.⁴

¿Qué importancia tuvo, en el desarrollo de pensamientos como el de Benjamin, el rol de vanguardia intelectual adquirido por los judíos en los años posteriores a la Ilustración? ¿Tiene relación con el profundo afán de conocimiento que los imbuía y que los llevó a correr los límites impuestos por el dogma y la tradición? Fueron los marranos del siglo XVII quienes sentaron las bases de la naciente modernidad judía, al dejar de considerar al judaísmo como un universo cerrado y hacer de su condición de *outsiders* un laboratorio y una encrucijada de experiencias. El mesianismo fue, en ese contexto, repensado desde una perspectiva secular de emancipación política (Menasseh ben Israel), reformulada como apostasía subversiva (Sabbatai Seví) o como “mesianismo de la razón” (Spinoza).⁵ Dos o tres generaciones más tarde, una vez caídos los muros del gueto, los judíos penetraron en la cultura de los diferentes países europeos experimentando una explosión de creatividad que, aunque seguidos siempre de cerca por la sombra de la exclusión, los situaría en el primer plano de los movimientos revolucionarios y de las corrientes de vanguardia. El socialismo se convirtió, de esta manera, en una de las expresiones privilegiadas del cosmopolitismo judío en la forma del internacionalismo marxista. La exacerbación del antisemitismo de finales del siglo XIX, apunta Traverso, hizo a la *intelligentzia* judía aún más crítica del conservadurismo y de los poderes establecidos. Pero otra figura hostil comenzaba a dibujarse en el horizonte, íntimamente ligada con la avanzada judeofóbica: la creciente acechanza del nacionalismo sionista. Fue el aniquilamiento de la mayor parte de la población judía europea y la posterior constitución, en 1948, del Estado de Israel, lo que significó un antes y un después en la historia contemporánea del judaísmo. La fundación de Israel en Medio Oriente modificó tanto la identidad como las condiciones de existencia de la diáspora judía: si toda la historia de la modernidad judía giró en torno a la emancipación, a la aceptación y el reconocimiento político en el mundo de los gentiles, la proclamación de un Estado judío cambiaría radicalmente las coordenadas del problema. En palabras de Enzo Traverso,

⁴ Ver: Taub, Emmanuel. *El tiempo en el mesianismo judío: ley, negación y rememoración*. En revista Diferencia(s) Tiempo, n° 4, año 3, mayo 2017, Argentina, pp. 65-82.

⁵ Para un análisis pormenorizado del pensamiento de los intelectuales marranos del siglo XVII, ver: Albiac, Gabriel. *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Tecnos, Madrid, 2013.

Si por un lado el Holocausto destruyó (a veces con carácter definitivo) la presencia judía en un buen número de países como Alemania, Austria o Polonia, donde su papel había sido decisivo antes de la guerra, por otro la integración de la Shoah en la conciencia histórica de Europa tuvo un efecto catártico, al proscribir el antisemitismo de los aparatos de Estado, del espacio público y de las instituciones culturales (Traverso, 2014: 106).

Una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, el sionismo logró instituirse como la expresión hegemónica del pensamiento político judío. Lejos de ser una aspiración milenaria, el retorno a la “tierra de los padres” solo comenzó a tomar cuerpo a finales del siglo XIX, bajo el impulso de Thodor Herzl, en un movimiento nacionalista que fue muy minoritario durante todo el período de entreguerras. Israel representaría, entonces, la redención de un pueblo martirizado por siglos de antisemitismo y la materialización de un destino inscripto en la historia judía desde la destrucción del Templo y el comienzo de la diáspora (*galut*) en el siglo I de nuestra era. ¿Pero podían los palestinos, habitantes reales y concretos de ese suelo, aprobar un plan de partición que atribuía a los judíos, un cuarto de la población, un 60% de las tierras? La resistencia no se hizo esperar, tampoco la virulencia del novel ejército israelí: la guerra permitió a los sionistas ocupar un territorio más vasto que el originariamente previsto en el plan de partición de la ONU. En 1947, los judíos poseían alrededor del 10% de la que era por entonces la Palestina mandataria. Dos años después, mediante la promulgación de las leyes de expropiación, controlaban el 85%. Fue el inicio de una política que, como plantea Perry Anderson, hizo de Israel “una república de la sangre y la fe” en tanto que mientras ofrecía una ciudadanía a los sobrevivientes del genocidio nazi, generaba una masa de refugiados palestinos, verdaderos *parias* en el sentido arendtiano del término: seres humanos sin Estado, privados del “derecho a tener derechos” (Anderson, 2001: 13).

A partir de 1945, fueron los judíos quienes abandonaron su vieja condición de *parias* para asumir una posición plenamente legitimada en las instituciones culturales y políticas europeas. La modernidad judía había finalizado, y con ella las condiciones sociales que habían permitido a los intelectuales judíos erigirse en uno de los principales focos de pensamiento crítico de Occidente. De esta manera, puede vislumbrarse en el sionismo, siguiendo a Dri (1997), la cristalización del proyecto sacerdotal de vertiente judaica, proyecto imperial de dominación, sustentado teológicamente en los textos bí-

blicos que hacen referencia a la monarquía davídico-salomónica. La nueva correlación de fuerzas entre los dos proyectos históricamente en pugna, el de dominación y el de liberación, derivó en un giro conservador en el mundo judío que revirtió la presencia predominante, a lo largo de dos siglos, de una tradición profética revitalizada. Así lo constata el rol político-militar de Israel en tanto vanguardia del imperialismo norteamericano en Medio Oriente. Como también, en el plano intelectual, Francia y Estados Unidos convirtiéndose en los centros de una nueva *intelligentsia* judía que desplazaría la esperanza mesiánica socialista de antaño por la ambigua defensa del “mundo libre” y las libertades individuales (Traverso, 2014: 99). En palabras de Traverso, los intelectuales judíos neoconservadores, como Bernard Henry-Lévy, acabaron por transformar el universalismo en occidentalismo.

¿Qué vínculos podrían trazarse, entonces, desde la filosofía rozitchneriana, entre la experiencia judía y la construcción de una política de cuestionamiento del orden establecido, en un contexto contemporáneo donde el judaísmo se ve inexorablemente arrastrado hacia el sionismo y las demandas del Estado de Israel? En *Ser judío*, Rozitchner no se disponía a reducir su análisis a una mera lectura de coyuntura. Lo que intentaba era poner sobre la mesa una experiencia subyacente a la de la propia condición de clase, aquella que refiere al vínculo material que todo individuo posee con la tierra y la nación en la que vive. Es que lejos de ser un mero escenario, un suelo inerte, la tierra bajo nuestros pies constituye el fundamento de toda creación: el ser humano es, en Rozitchner, un continuo que desde ella surge, pero que la discontinuidad cultural ocultaría. En términos fenomenológicos, se nos presenta como “una efectiva prolongación material”, en tanto que la nación lo hace “como ‘naturaleza inorgánica’, campo de transformación y asimilación del propio cuerpo” (Rozitchner, 1988: 89). Así, como apuntábamos, la noción de *nación* cobra una carnadura ausente en su acepción burguesa. “La burguesía vive la nación separando para reinar sobre ella: para no hacer visible y sensible la totalidad material que nos liga en un todo común con la tierra y con los hombres” (Rozitchner, 1988: 88). De esto se deriva que, para Rozitchner, tanto al judío de izquierda como al argentino de izquierda les es menester extender su realidad hasta abarcar con otro sentido la propia nación. Solo así “alcanzarían a darse una realidad histórica concreta en la cual inscribir sus actos” (Rozitchner, 1988: 91).

Las inquietudes que aquejaban a Rozitchner se enmarcaban en una pregunta de tintes existenciales: ¿es la renuncia a la judeidad el costo necesario de ser revolucionario? Como Sartre impugnaba al “demócrata”, que intentando defender al judío lo convertía en hombre abstracto y lo negaba en su ser *situado* de la misma manera que el antisemita –suponiendo la existencia de una esencia judía corrompida que lo ataba a un destino a-histórico e insustancial–, Rozitchner se opondrá a aquellas voces de izquierda que intentarán saldar el conflicto palestino-israelí por la vía de la expropiación territorial y la eliminación de Israel.⁶

Para el autor, ello contribuiría simplemente a volver a condenar a los judíos a ser una “comunidad histórica abstracta”, con sus caracteres concretos progresivamente vaciados. Sin embargo, es a partir de su pertenencia a un grupo cuyo común denominador es haber sido perseguido por el mero hecho de existir, que Rozitchner encuentra una comunidad con todos aquellos que han sido y siguen siendo perseguidos y explotados:

El sentido del nuevo judaísmo no deja de tener sus riesgos: hay que tener el coraje de *estar o aquí o allí, para bien o para mal*. Por eso doy mi opinión personal: tanto aquí como allí el judaísmo es para mí, *como mínimo*, la existencia de ese índice de la inhumanidad de lo humano (...) Ya no es más sólo el judaísmo el que me une a los hombres: es la radicalización de la negación asumida, ahora referida al proceso histórico de la liberación, ya vencida la separación ante lo imaginario y lo real (Rozitchner, 1988: 98).

El ser judío que nos presenta Rozitchner no es la positividad de una cultura viviente. Tampoco la mera negatividad impuesta desde afuera por el opresor, tal como la tematizó Sartre. Al igual que el “judío no judío” de Deutscher, es menos que la primera y mucho más que la segunda. Hay una necesidad en el judaísmo, en tanto “índice de inhumanidad de lo humano”, de transitar el camino que lo lleve de la tierra prometida celestial a la realidad material en la que viven los judíos concretos, ya sea en Argentina, en Israel o en cualquier otro punto del planeta donde se encuentren: “El de izquierda, y judío, extiende el marco de su nación, como la extiende el argentino de izquierda: el de *su* patria. En ambos tiene que extenderse su

⁶ Al considerar al judío un hombre libre e igual a todos los demás, el liberalismo del “demócrata” sartreano caía en la misma lógica del antisemita que lo consideraba poco más que humano. Resumiendo, según Sartre, la dicha del judío radica en encontrarse entre “*enemigos apasionados*” y “*buenos amigos sin pasión*” (Sartre, 2004:64).

sensibilidad, tiene que definirse su mundo imaginario y abarcar una totalidad precisa hasta ahora dejada de lado en el marco de la burguesía de derecha” (Rozitchner, 1988: 92). El posicionamiento de Rozitchner para con el Estado de Israel fue virando, con el correr de los años, a un lugar cada vez más y más crítico. Hasta el punto de preguntarse “qué extraña inversión se produjo en las entrañas de ese pueblo humillado, perseguido, asesinado, como para humillar, perseguir y asesinar a quienes reclaman lo mismo que los judíos antes habían reclamado para sí mismos” (Rozitchner, 1988: 110).

El mito, fundamento subjetivo

En la ideología los hombres no expresan su relación *real* con el mundo, sino la *voluntad* de relacionarse con el mundo de una manera determinada. Por eso, las “ilusiones” y las “quimeras” que, según Marx, ella producen no pueden ser “falsificadas” por la ciencia debido a una sencilla razón: lo ideológico no es asimilable al error ni al engaño. El papel de la ciencia moderna no es el de reemplazar a la ideología. No se trata de que algo “falso” sea sustituido por algo “verdadero”, de tal modo que el conocimiento científico se convierta en garante de la desideologización de la conciencia y de la inevitabilidad de la revolución.⁷

En el terreno de lo ideológico, podemos decir con Louis Althusser, la verdad y la falsedad no juegan papel alguno: su *función práctica* no es la de generar verdades sino “efectos de verdad”. Para Eduardo Grüner, existe allí una dialéctica conflictiva entre el ocultamiento y el des-ocultamiento que es constitutiva de la noción misma de verdad, y que encuentra en el fetichismo de la mercancía su expresión más acabada:

La verdad, entonces, no es lo oculto, sino lo que lucha para desocultarse. Lo que lucha para desocultar ¿qué cosa? ¿Qué es lo que hay que luchar para desocultar? Justamente, que no hay *nada oculto*. El des-ocultamiento consiste en revelar que el ser estaba siempre ahí, sólo que subsumido y confundido con el mundo cotidiano de los entes. (...) La ideología no es-

⁷ La irracionalidad, en términos de Lukács, no es algo que le venga a la razón desde afuera, sino que la constituye. Ese hiato irracional no es superable por el progreso de la ciencia: para el filósofo húngaro, la racionalidad científica ensancha, incluso, el margen de irracionalidad a su paso. Por ello resultaría necesario una ciencia que, haciéndose de las armas de la dialéctica, logre ponerle un coto a una racionalidad formalista y abstracta imperante y en plena expansión. Es la dialéctica la única que permitiría superar la parcialidad de la razón formal-calculística ya que adopta el punto de vista de la totalidad comprendiendo a la historia en tanto hechos múltiples que se relacionan entre sí en el marco del devenir. Ver Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. RyR, Buenos Aires, 2013.

conde, no es exactamente verdad que oculta y que esconde, sino lo que hace es fingir esconder lo que está a la vista, lo que debería por lo menos estar a la vista de cualquiera (Grüner, 2011: 26).

Adorno y Horkheimer, por su parte, aseguran, a contrapelo de toda la tradición racionalista, que el mito no es un resto sino un producto genuino del avance de la Ilustración y su razón instrumental. Nos encontramos nuevamente en el terreno de la paradoja: no sólo la razón ilustrada recae en mitología; el mito, a su manera, ya era ilustración:

Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. (...) cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene al hombre la repetición, bajo el título de legalidad, en aquel ciclo mediante cuya objetivación en la ley natural él se cree seguro como sujeto libre. El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo (Adorno y Horkheimer, 2009: 67).

En este sentido, la ilustración no debe ser concebida exclusivamente como un momento histórico particular que se inicia en Europa a fines del siglo XVIII. Para Adorno y Horkheimer, en clave weberiana, es sobre todo un proceso progresivo de racionalización en la relación del hombre con la naturaleza. De esta manera, identifican tres estadios según nivel de intelectualización: la magia, el mito y la ciencia.⁸ Mientras la magia interviene en el mundo asemejándose a los demonios que pretende conjurar, mimetizándose con ellos aunque sin llegar a ser homogeneizante, el mito emerge como una respuesta organizadora de la complejidad de lo real, introduciendo el *lenguaje* en tanto agente mediador que distancia la imagen del signo. Al ser un texto ordenador que, a diferencia de la magia y sus rituales, opone al hombre con la naturaleza, el mito se erige como un saber que le permite al hombre identificar las causas de sus miedos, describiendo y concatenando a partir de la narración de un origen. Y es a través de esa herramienta, ajena

⁸ Según E. O. James, la distinción que separa a la magia de la religión no es cronológica. Es decir, la magia no antecede en el tiempo al mito religioso. Ambas vías de acceso al orden sobrenatural parecen haber coexistido siempre. Lo que las diferenciaría es la naturaleza y función de sus respectivos sistemas de ideas y prácticas. Ver James, E. O. *Historia de las religiones*. Editorial virtual Epublibre, 1956.

a la naturaleza, que el relato mítico habilita al hombre a actuar sobre el mundo desde una relativa exterioridad que se refleja en su capacidad de nombrar todo aquello que lo rodea.

Los pensadores de la Escuela de Frankfurt ven en el lenguaje una dualidad contradictoria: al mismo tiempo que nos escinde del mundo, permitiéndonos dominarlo, es un elemento indispensable para cualquier crítica del propio dominio. No obstante, su reducción a fórmula científica por parte del positivismo lo congela en una instancia de reducción y simplificación que no excede ni confronta con la complejidad de lo real. En el esquema racionalista moderno, las múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas en favor de un único tipo de dominación particular: el tener *poder*. Como en las sociedades regidas por el esquema mítico, donde el que conocía la leyenda detentaba la autoridad, en la modernidad ocurre algo similar con el lugar que ocupa el saber científico “neutral y avalorativo”. Nada que no sea evidencia empírica inmediata tiene importancia para el cientificismo positivista: el “culto del hecho” se expresa en la afirmación de que la verdad se ve encarnada en la realidad tal cual es, eliminando lo inconmensurable y haciendo aparecer todo nuevo conocimiento como debiendo ser dominado y apropiado. Es la consumación del devenir mítico de la ilustración.

A Rozitchner no se le escapa que es la propia ideología, como afirman Adorno y Horkheimer, la que le permite al sujeto tener una identidad. Es la incesante dialéctica entre dominio y libertad –contradictoria pero constitutiva e indisociable– la que lo hace existir. Por eso lo mitológico tiene, en el marxismo sensualista rozitchneriano, un peso ontológico: el mito no es un simple relato simbólico, sino la experiencia sensible que da lugar a nuestra propia inserción en la sociedad, organizando la totalidad de lo vivido. Poniendo en tensión la validez para pensar el problema de la ideología tanto desde la “metáfora arquitectónica” (base económica/superestructura) como a partir de cualquier teoría que identifique a todo fenómeno cultural como mero “reflejo distorsionado” de la realidad, Rozitchner decide indagar en esa materialidad que el mito inscribe desde el origen en el sustrato afectivo de la racionalidad humana. Es así que, siguiendo a Freud, reconoce en el complejo de Edipo un acontecimiento básico sobre el cual se apoya y se organiza el fundamento de la subjetividad. En tanto rito iniciador del primer tránsito, es allí donde se laboraría posteriormente el esquematismo funda-

mental desde el cual se desplegará el sentido de toda vida. Por eso las religiones, según nuestro autor, asientan ahí su poder: cuentan con la permanencia aún indecisa del sujeto en su fase arcaica.

¿Cuál es el suelo mitológico que se encuentra detrás del hombre moderno contemporáneo? A diferencia de Adorno y Horkheimer, cuya genealogía ubica en el mito homérico griego la prefiguración de la sociedad burguesa, Rozitchner ve en el cristianismo al más eficaz organizador social y subjetivo que tiene la modernidad occidental capitalista, su “premisa metafísica complementaria”. El racionalismo capitalista se encuentra indefectiblemente ligado a los efectos de un imaginario mítico-religioso descarnado y etéreo, que el avance de la ciencia no sólo no eliminó sino que potenció en sus propiedades. El estallido de esferas que produjo la modernidad y su consiguiente fragmentación valorativa descrita por Weber, es menos una muestra del éxito del proceso de racionalización en su afán por separar lo sagrado de lo profano que un síntoma de la subyacente consolidación del *ethos* cristiano en cada resquicio de la vida cotidiana de nuestras sociedades secularizadas.

Así como Marx afirma al pasar que el “culto del hombre abstracto” (Marx, 1998: 96) del cristianismo es la “forma de religión más adecuada” para la lógica del capital, en *La Cosa y la Cruz*, su principal obra de madurez, Rozitchner dirá que es el relato mítico del Nuevo Testamento el que sentó las bases para el surgimiento de un sistema social basado en la depreciación del cuerpo, en su cómputo y su cálculo en tanto generador de plusvalía. ¿Qué encontramos en la Santísima Trinidad? Que María, madre virgen, es inseminada por un Dios-Padre abstracto en la figura del Espíritu Santo, dando vida a un hijo, Cristo. Identificado con Dios, Cristo sacrificará en la cruz su cuerpo terrenal para demostrarle a todos, inmortalidad mediante, su condición divina. Un triángulo “alucinado” que pone de relieve la ausencia de lo carnal fundante, y en donde sus tres componentes están elevados a la infinitud sin cuerpo. El cristianismo, con el eje puesto en la figura de la Virgen María, trata de establecer un corte radical entre lo infantil-arcaico y lo imaginario materno, en función del cual se dispondrán luego las condiciones de posibilidad para el desarrollo de los distintos mecanismos de dominación del capital. Es decir, con la virginidad de María se produce la negación de la *mater* sensible, subyacente de la materialidad histórica, que dota de afecto

y sentido a toda acción. Lo que va unido al hecho de que el padre engendrador desaparece para dar lugar al Dios-Padre abstracto, cuya profunda interiorización se expresa en la circuncisión del corazón (Rozitchner, 2007: 202). Es el espectro del Dios-Padre, sostenido por las cualidades y el afecto materno, el que perpetuará en el hombre cristiano su condición de niño, haciendo desaparecer en él el sentido adulto de la historia:

El personaje adulto del *Génesis* de la Biblia desaparece, y se suplanta por un niño que una madre virgen da a luz. En cambio Adán y Eva son creados ya adultos; Cristo nace niño. El combate contra la madre-naturaleza, Abel y Caín, Noé, Abraham y su hijo, desaparecen. Vuelven a incluir la fantasía infantil materna (...): seguir siendo el hombre *carne de su carne y huesos de sus huesos*, no separado nunca de ella (Rozitchner, 2013: 120).

El drama social se individualiza. Ya no se trata de un pueblo, se trata de la salvación del individuo. En palabras de Rozitchner, “Cristo les habla [a los cristianos] con la lengua de la madre en nombre del padre y para despertar lo más hondo los convierte en infantes” (Rozitchner, 2013: 88). Al creer que otra vida eterna les espera, “mueren bien la mala muerte” y el mal del mundo queda transformado en un problema subjetivo, aunque colectivamente el cuerpo místico de la madre Iglesia los conglomere (Rozitchner, 2007: 336).

Como contracara del mito católico que, como veíamos, pone el énfasis en la salvación individual del alma, depreciando el cuerpo y la vida, Rozitchner establece que el mito judío no anula la salvación colectiva ni coarta la rebelión hacia la ley impuesta por el Padre. El complejo parental del judaísmo –formado por un Dios con características antropomórficas, una madre carnal que engendra con el padre y un Hijo que no se considera hijo de Dios, sino que se sabe nacido de una madre y un padre mortales– evidencia, siguiendo el planteo rozitchneriano, la ausencia del componente espiritualista presente en el catolicismo. En el Edipo judío no hay negación de la carne y no se oculta lo materno-femenino, ese lugar arcaico de la primera etapa del niño, organizador de sus primeras experiencias en unidad simbiótica con el cuerpo que le dio vida. Una relación sin relación, donde no hay dos, solo hay *mater*-ialidad ensoñada (madre arcaica). Es a partir de esta experiencia primigenia, y sólo a partir de ella, que se nutrirá para Rozitchner el sentido de todo pensamiento adulto posterior.

Observamos, de esta manera, que tanto el judaísmo como el catolicismo proyectan en la cultura, acordes con el sometimiento a la ley del Padre, soluciones distintas de este enfrentamiento imaginario. En el imaginario judío el Dios es externo y, por lo tanto, nadie puede hablar en su nombre ni ocupar su lugar. Y es esto lo que le otorga, para Rozitchner, su aspecto “positivo”: al siempre darse la ley de manera externa y consciente, el hombre tiene la posibilidad de enfrentarla y asumir las consecuencias de la lucha. Siempre pueden volver a despertarse las diosas maternas femeninas para oponerse a la ley patriarcal. El lugar de lo materno en el esquematismo edípico judío, aunque reprimido, continúa subsistiendo. El Jesús que, antes de su mitificación, pone el cuerpo frente a la opresión del Imperio Romano es un claro ejemplo de ello.

¿Qué pasa entonces con los esfuerzos cristianos que se pretenden emancipatorios y con la historia del cristianismo díscolo representado, entre otros, por los Sacerdotes para el Tercer Mundo durante la segunda mitad del siglo XX en América Latina? ¿Acaso esas experiencias no contradicen la tajante negativa de Rozitchner a reconocer en el cristianismo posibilidades transformadoras? Para Rozitchner no cabe lugar a duda: no existe la posibilidad de que, con el contenido del imaginario cristiano, pueda realizarse una experiencia política revolucionaria, a pesar de las buenas intenciones de los creyentes de izquierda, de toda la historia acumulada por los cristianos comprometidos con las luchas sociales y de los mártires que esos procesos dejaron en su haber. Probablemente sea este el mayor déficit de la teoría rozitchneriana, el de no haber logrado distinguir entre líneas divergentes al interior de la tradición cristiana, y que, careciendo de cierta rigurosidad histórica, al referirse al cristianismo lo haga aludiendo exclusivamente a su forma Católica, Apostólica y Romana, es decir, jerárquica y anti-popular. Entendiendo que “todo el fundamento religioso cristiano es necesariamente fundamento de dominación en lo que tiene precisamente de religioso” (Rozitchner, 2007:11), la emergencia de un cristianismo que, a fin de cuentas y más allá de los deseos de quienes lo encarnen, no sirva a la dominación del cuerpo por el capital, queda completamente anulada.

Como marcábamos anteriormente, Rozitchner hace a un lado el fundamento economicista de la teoría clásica de la ideología y reconoce en lo mítico-religioso una fuerza material productora de sujetos. La incomprensión de

ello no solo radicaría en un problema teórico. Por sobre todo, acabaría por desembocar en un problema profundamente político: los fracasos de los socialismos reales y de las experiencias revolucionarias latinoamericanas así lo constatarían. Una política revolucionaria, remarca Rozitchner, no puede soslayarlo y tendrá que, para no repetir la historia, proponerse necesariamente ir a fondo en la crítica al sustrato de dominación que la teología-política cristiana constituyó en cada uno de nosotros.

De te fabula narratur

Podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que la pregunta por la relevancia política y teórica de la subjetividad abarca de punta a punta los escritos de León Rozitchner. Para el filósofo argentino, el sujeto no es un reducto aislado cuyas cualidades están determinadas de antemano. Es, más bien, “núcleo de verdad histórica”. En otras palabras, un absoluto-relativo: absoluto en lo que tiene de singular y de irreductible, y relativo porque está abierto al mundo, a la historia. El sentido aparecería entonces sostenido por la vivencia intransferible de un mundo compartido. La filosofía sería así la puesta en juego de ese sustrato único de la propia vivencia del mundo, a partir de la cual se anuda en uno lo *absoluto* de ese irreductible ser yo mismo” con el plano más amplio en el que la existencia se sostiene y en el que uno es, por lo tanto, *relativo*.⁹

Es a partir de esta premisa que Rozitchner, en su artículo *La izquierda sin sujeto* de 1968, se dedicará a interpelar a sus propios compañeros de militancia, poniendo en tela de juicio la “certidumbre racional” de una izquierda caracterizada como “ineficaz en sus propósitos”. ¿Cómo evitar el sacrificio estéril que desemboca en la pérdida de toda fuerza moral, de toda voluntad de seguir peleando? El problema, advierte nuestro autor, es que por un lado van los hombres y por otro el proceso histórico, por lo que es menester superar la contradicción en la que los individuos de una clase se encuentran respecto de otra:

Esta clandestinidad que la burguesía abrió en nosotros no es solamente el lugar de la complicidad: es la morada del deslinde histórico, de una tempo-

⁹ “*De te fabula narratur*, recuerda Marx; hablamos de *nuestro propio yo*, nos señala Freud. Este retorno sobre el sujeto se hace ahora más necesario que nunca; estructuralismo mediante, terminamos por no hablar sino por ser hablados. Nos disolvemos en lo impersonal que se piensa en nosotros como lugar anónimo de la significación y, por lo tanto, sin responsabilidad.” (Rozitchner, León. *Freud y los límites del individualismo burgués*. Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2013. p. 24.)

ralidad que sentimos infinita, radicalmente opuesta a la histórica. (...) Pasar de lo infinito a lo finito, de lo imaginario a lo real: esta tarea antes asignada a los dioses, esta conversión del cielo propio en la tierra común es, ni más ni menos, la cura que la revolución trae al hombre (Rozitchner, 1968: 161).

El sujeto escindido se encuentra, así, en la centralidad de la reflexión rozitchneriana. Retomando al joven Marx, Rozitchner da cuenta de que esta alienación no es “un sello impuesto pasivamente sobre el hombre desde afuera”. Por lo que la única coherencia que el hombre puede establecer con la estructura del mundo burgués es justamente esa, la de estar auto-enajenado. Una “falsa coherencia”, reflejada en las formas justificatorias del proceso de explotación y que se ubica en las antípodas de la única coherencia que Rozitchner identifica como “esencialmente humana”: el reconocimiento del hombre por el hombre. Toda racionalidad revolucionaria requiere encontrar su término creador en la propia subjetividad. Y si bien, para Rozitchner, la obra de Marx inauguró un nuevo abordaje histórico para dar cuenta de la lógica capitalista y las múltiples formas de producción que le precedieron, a su entender quedó inconclusa en lo referido al estudio del acceso de los individuos a esa misma historia, condición necesaria para plantear la radicalidad de cualquier ciencia:

Si el sujeto está estratificado en el proceso personal e histórico que lo lleva desde el nacimiento hasta constituirse en adulto, y esto lo escinde dentro de sí mismo y lo organiza con lógicas diferentes, entonces comprender que los distintos tiempos de las múltiples formas que al sucederse lo constituyeron como sujeto humano es una condición ineludible para comprender la historia (Rozitchner, 2001: 343).

Paradójicamente, encontramos ciertas coincidencias en los planteos de Rozitchner y Althusser en torno a las implicancias materiales de lo ideológico. El francés considera a las ideologías “concepciones del mundo” que penetran en la vida práctica de los hombres y son capaces de animar e inspirar su praxis social. Así, no “reflejan” la realidad, sino que representan la relación imaginaria entre los hombres y sus condiciones materiales de existencia, no apareciendo simplemente como *deformadoras* sino como *posibilitadoras* de sentido. Lo que caracterizaría a las ideologías es, atendiendo a su función práctica, que son *estructuras* asimiladas de una manera inconsciente por los hombres y reproducidas constantemente en la práctica cotidiana. Sin embargo, apuntará Rozitchner, el problema de teorías como la althusseriana ra-

dicaría en el sistemático escamoteo de la cuestión de la subjetividad. Al dar a entender que el poder anónimo de la estructura es el que fija el lugar anónimo de “los soportes”, es decir, de los sujetos “sujetados” por los aparatos ideológicos del Estado, Rozitchner sostiene que Althusser no haría más que eliminar cualquier problematización acerca del sujeto y, con él, del lugar que necesariamente éste ocupa en todo proceso de transformación del *statu quo*. Aunque le reconozca el acierto de describir lo ideológico como alusión-ilusión, comprendiendo incluso la materialidad efectiva en la que se asienta –cuerpo, imaginación, afecto–, el filósofo francés no lograría ver allí una “posible libertad práctica” que en su propia inmanencia permitiese, en el campo político, ir más allá de las limitaciones auto-impuestas por el corte tajante que su filosofía realiza entre la ideología concreta y su teorización conceptual (Rozitchner, 2001: 344). Rozitchner abre la política y el pensar al proyecto colectivo de apertura y repliegue en la materialidad de los cuerpos sensibles, demoliendo a martillazos la teología-política cristiana cuya relación compleja entre materia e ideología moviliza la violencia y el terror ya no sólo de manera externa sino, obligatoriamente, alojada de manera interna en lo más íntimo de cada persona.

El sistema escindente y dualista de la burguesía y el catolicismo solamente podría ser superado mediante una racionalidad revolucionaria que, a diferencia de la racionalidad abstracta, “puro esquema ideal que ningún cuerpo anima” (Rozitchner, 1968: 156), ligue al sujeto mismo con la actividad transformadora. Dicho de otra manera, es en el sujeto donde se verificaría esa racionalidad que necesariamente debe buscar enlazar no contradictoriamente con la materialidad sensible de los otros; es el sujeto el que debe convertirse en el lugar activo de la verificación de las estructuras burguesas sobre las cuales le toca incidir. Hay que enfrentar al terror –ese que se ubica en el fundamento de nuestra existencia y que “nos despoja de pies a cabeza”– logrando expandir nuestro cuerpo colectivo, nuestro *ser genérico*, dicho en términos del joven Marx. La piel no es un límite ni una distancia para la existencia personal, sino aquella que nos permite el contacto con lo que nos rodea. Por lo que el cuerpo individual tendría únicamente sentido, para Rozitchner, en la medida que esté en función de un cuerpo común ampliado en su relación con los otros y con la naturaleza.

Frente a la angustia de muerte producida por las distintas estructuras de do-

minación, la propuesta rozitchneriana gira en torno a la apertura de espacios inter-corporales que busquen entrelazar colectivamente nuestros cuerpos separados y aterrados, integrándolos en un conjunto que permita el reconocimiento del otro en tanto semejante. La “salvación”, en este sentido, no puede ser trascendental ni metafísica o plantearse como la añoranza de algún paraíso perdido al que se debe regresar. Como afirman Adorno y Horkheimer, recordar las huellas de la violencia a las que ha sido sometido el cuerpo y la naturaleza es comprender que no queda en ellos nada impoluto. Y que, quizá, ni en el origen algo así haya existido. Sobre esta certeza trágica es que toda acción que se pretenda superadora de lo dado exige su condición de materialidad obrante en el mundo, potenciando la fuerza transformadora que el mito, en tanto utopía que se dibuja en el horizonte, posee.

Bibliografía citada

- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max. (2009): Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Madrid, Editorial Trotta.*
- Anderson, Perry (2001): Scurrying towards Bethlehem. En New Left Review, n° 10.*
- Arendt, Hannah (2004): La tradición oculta. Barcelona, Paidós.*
- Deutscher, Isaac (1969): Los judíos no judíos (y otros ensayos). Buenos Aires, Ediciones Kikiyon.*
- Dri, Rubén (1997): La utopía de Jesús. Buenos Aires, Biblos.*
- Grüner, Eduardo (2011): Ocultar desocultando o por qué la ideología es inconsciente. En Caletti, S. y Romé, N. La intervención de Althusser. Revisiones y debate. Buenos Aires, Prometeo.*
- Heschel, Abraham (1984): Los profetas. Vol I. Buenos Aires, Paidós.*
- Lazare, Bernard (2006): El mulador de Job. Buenos Aires, Mario Saban.*
- Marx, Karl (2012): Sobre la cuestión judía. En Marx Sobre la liberación humana. Buenos Aires, Ediciones RyR.*
- Rozitchner, León (2013): Cuestiones cristianas. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.*
- . (2013): *Freud y los límites del individualismo burgués. Buenos*

Aires, Biblioteca Nacional.

———. (2007): *La Cosa y la Cruz*. Buenos Aires, Losada.

———. (1968): *La izquierda sin sujeto*. La Habana, *Pensamiento crítico* n° 12.

———. (2001): *La tragedia del althusserianismo teórico*. En Kohan N. *El Capital. Historia y método*. Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.

———. (1988): *Ser judío*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Sartre, Jean-Paul (2004): *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires, Debolsillo.

Schmitt, Carl (2009): *Teología política*. Madrid, Editorial Trotta.

Traverso, Enzo (2014): *El final de la modernidad judía: historia de un giro conservador*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Yafe, Felipe C. (2011): *Secularismo y religiosidad en el judío argentino contemporáneo*. En: Dujovne, Alejandro. Goldman, Daniel. Sztanjszrajber, Darío (comp.). *Pensar lo judío en la Argentina del siglo XXI*. Buenos Aires, Capital Intelectual.

Yerushalmi, Yosef Hayim (2002): *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Barcelona, Anthropos.

El campo intelectual y los años sesenta: la trayectoria de Rodolfo Walsh

Por Natasha Siderman

Introducción

Los años transcurridos desde el golpe de Estado a Perón en 1955 y el comienzo de la última dictadura cívico-militar argentina en 1976 estuvieron caracterizados por una fuerte efervescencia política que incluyó la peronización y radicalización de los sectores medios.

El bloqueo de la vía institucional por parte de las dictaduras autodenominadas “Revolución Libertadora” y “Revolución Argentina”, la proscripción del peronismo durante todo el periodo y los atropellos ejercidos por esa sucesión de gobiernos antidemocráticos contra los trabajadores, la juventud y el peronismo, otorgaron a estos tres un oponente común.

En este contexto de bloqueo a la democracia y en vista de que el radicalismo y ciertos partidos de la izquierda tradicional, como el Partido Socialista, habían apoyado el golpe de Estado, la resistencia desde el peronismo se convirtió en una opción para quienes se oponían a este régimen y se veían perseguidos por él.

A este panorama interno se sumó, en 1959, el triunfo de la revolución en Cuba que hizo de la vía armada una opción concreta y posible.

En este marco es que se pretende analizar el impacto que tuvo el proceso de peronización y radicalización política en el campo intelectual¹ argentino desde la perspectiva de los propios actores. Para este fin, se eligió estudiar el caso de Rodolfo Walsh, por considerarse emblemático en esta transformación: de celebrar el golpe de Estado a Perón en 1955, pasó, no sólo a acercarse al peronismo desde su lugar de escritor, sino también desde su militancia en Montoneros desde 1973 hasta su detención-desaparición en 1977.

Para alcanzar este objetivo de investigación y desde una perspectiva metodológica cualitativa, se recurrirá, principalmente, al análisis de fuentes primarias. Específicamente, se trabajará con los distintos prólogos y

¹ Este concepto fue implementado por Pierre Bourdieu (2002) para referirse al espacio social de producción de bienes simbólicos, relativamente autónomo del poder político, económico y religioso y regido por sus propias leyes.

apéndices escritos por Rodolfo Walsh para *Operación Masacre* en busca de reflexiones políticas del autor que puedan servir de guía para reconstruir su percepción del contexto argentino y de sí mismo como escritor atravesado por dicho contexto.

El campo intelectual y los años sesenta

La sociedad argentina de los años sesenta estuvo caracterizada por “una progresiva radicalización de las luchas de los trabajadores y un renacimiento de la orientación izquierdista” (Adamovsky, 2015: 383). Ese giro a la izquierda involucró, principalmente, a estudiantes, escritores y periodistas. Adamovsky, señala que se produjo una “revalorización de los trabajadores y los más humildes” y una orientación “nacional-populista” de la izquierda argentina. Adjudica este cambio de actitud, no sólo al deseo de transformación social, sino también, a una deuda pendiente de los sectores medios con el pueblo luego del distanciamiento que habían mantenido los años previos.

El campo intelectual no sólo no fue ajeno a este proceso, sino que también se dio la tarea de difundir estas nuevas ideas. La política, en este período, se convirtió en “valor fundador y legitimador de las prácticas culturales” (Gilman, 2012: 15).

Para Gramsci (1967), cada clase social tiene su propio conjunto de intelectuales orgánicos, que les da homogeneidad y conciencia de su rol en el campo económico, social y político. Entre sus funciones, se encuentra la de promover en los miembros de su clase una toma de conciencia de sus intereses y una concepción del mundo homogénea y autónoma; haciéndola corresponder con su función objetiva en una situación histórica determinada, y conformándola con autonomía de aquellas concepciones que le son ajenas.

En *El intelectual como problema*, Gilman (1999) sostiene que entre 1959 y 1967 se consolidó el campo intelectual latinoamericano en torno a la publicación de *Cien años de soledad*, con la convicción de una identidad común basada en América Latina. Este campo encontró en la revolución cubana “un horizonte de aperturas y de pertenencias” (p. 73). Comenzaron a debatirse qué rol tendrían como intelectuales y qué papel podrían darle a la literatura en este contexto de radicalización política.

La noción de *compromiso* fue central en este debate y se asoció con una identidad progresista del intelectual. Esta idea de intelectual comprometido

era herencia del existencialismo francés, cuya premisa se encontraba en la libertad del intelectual y el deber de dar cuenta de lo que hace en un determinado contexto. El significante *compromiso* estaba, entonces, ligado, por un lado, a un involucramiento del intelectual en su contexto político-social, pero siempre desde su campo específico de intelectual, separado de la práctica política partidaria (Terán, 2008).

En la segunda mitad de la década del '60, la figura del intelectual como conciencia crítica de la sociedad fue disputada por la figura del intelectual-revolucionario; y con ella, fue disputada la noción de *compromiso* alrededor de la cual se había expresado la politización de los intelectuales a comienzos de la misma década. El camino hacia la consagración del intelectual y el ejercicio de la literatura como entidad autónoma se enfrentaba ahora con un programa revolucionario fiel a las ideas antiimperialistas (p. 78). Un movimiento *antiintelectualista* (p. 85) protagonizó la segunda etapa de la década. El lugar del intelectual fue depreciado y con él, la escritura fue separada conceptualmente de la acción.

Terán (2008) señala que a partir de 1955 se volvió, para el campo intelectual argentino que había sido mayoritariamente opositor al peronismo, un imperativo el repensar el “hecho peronista”. Se generó una división en el campo intelectual entre intelectuales liberales e intelectuales de izquierda - que habían sido aliados contra el peronismo-, y dentro de la izquierda se comenzó a conformar lo que se llamaría la “izquierda nacional”.

Sectores de izquierda que habían sido opositores al peronismo, se fueron distanciando de la autodenominada “Revolución Libertadora” cuando emprendió un ataque contra todo significativo peronista en el marco de un plan sistemático de “desperonización de la sociedad”. Los efectos de este ejercicio autoritario en el campo intelectual fue una vuelta al peronismo con fines de relectura. El peronismo ya no podía interpretarse como un fenómeno pasajero que acabaría con el fin del gobierno de Perón, ni la dictadura podía interpretarse como una revolución en nombre de la libertad.

La reinterpretación del peronismo por parte de la izquierda nacional tuvo “vastas consecuencias político-culturales” (Terán, 2008). Para Altamirano, el peronismo fue un “reordenador de los significados de la cultura de izquierda” (1992, p. 38). En esa etapa de conmoción política, muchos intelectuales se vieron involucrados en el escenario político nacional desde

sus obras o participando activamente en él, radicalizándose su accionar a fines de los años sesenta.

Rodolfo Walsh: literatura y política

Es interesante estudiar la trayectoria de Rodolfo Walsh como un caso emblemático de intelectual de los años sesenta. Su inicial antiperonismo, sus trabajos de periodismo de investigación que desenmascararon a los gobiernos antidemocráticos y su posterior militancia en Montoneros nos permite aproximarnos a este fenómeno de radicalización y peronización del campo intelectual argentino en ese período.

En diciembre de 1955, Walsh publicaba el artículo “2-0-12 no vuelve” en homenaje a uno de los aviadores que habían atentado contra la Plaza de Mayo. Luego aplaudió el golpe a Perón del ‘55. Terán (2008) remite esta oposición generalizada desde el campo intelectual al peronismo a una violación de las libertades cívicas de los opositores mediante la censura y el control de los medios de difusión. Pero durante los años sesenta, las circunstancias que acontecían en el país y su concepción del contexto comenzaron a transformar a aquel Walsh que había festejado la instauración de una dictadura declaradamente antiperonista.

La escritura de *Operación Masacre* en 1957 se inscribe en el momento que Terán (2008) señaló como de fracturas dentro del campo intelectual respecto a su posición en relación al peronismo. La escalada represiva que el gobierno dictatorial venía ejecutando en el marco de su política de “extirpar al peronismo de la sociedad argentina” (p. 239) terminó por dividir a la intelectualidad de izquierda de la liberal, que habían sido en conjunto opositoras al peronismo.

En el prólogo a la primera edición de *Operación Masacre*, escrito a dos años del golpe a Perón y a un año de los fusilamientos de José León Suárez, Walsh nos permite acercarnos a su idea del rol de la literatura y a su interpretación de las distinciones políticas -que a su vez nos da una pauta para comprender su posterior ingreso como “hombre de izquierda” a la militancia peronista-:

Escribí este libro para que fuese publicado, para que actuara, no para que se incorporase al vasto número de las ensoñaciones de ideólogos. Investigué y relaté estos hechos tremendos para darlos a conocer en la forma más amplia, para que inspiren espanto, para que no puedan jamás volver

a repetirse. (...) Puedo si es necesario renunciar o postergar esquemas políticos cuya verdad es al fin conjetural. No puedo, ni quiero, ni debo renunciar a un sentimiento básico: la indignación ante el atropello, la cobardía y el asesinato (Walsh, 2001:185)

En estas líneas se puede leer el rol que le da Walsh a la literatura. Escribe para divulgar las aberraciones que estaba cometiendo la dictadura de Aramburu, para generar un impacto en la conciencia civil. La literatura se vuelve para él un medio para lograr un efecto en los lectores, para que actúen en consecuencia.

En el segundo prólogo del libro, Walsh se refiere a su primer contacto con los hechos. Entre partidas de ajedrez y en búsqueda de una novela “seria” -en palabras del autor- que lo consagre, la realidad provocó un giro en su obra literaria en el ‘56: “Hay un fusilado que vive”. Gracias a su exhaustivo trabajo de investigación, que incluyó entrevistas a los protagonistas de los fusilamientos de José León Suárez, y su labor literaria hizo pública la masacre que estaba llevando a cabo la Revolución -desde entonces llamada-Fusiladora. Escribir *Operación Masacre*, cambió la vida de Walsh. “Haciéndola, comprendí que además de mis perplejidades íntimas, existía un amenazante mundo exterior”. El rumbo de su carrera giró completamente: escribir y denunciar irían, durante el resto de su vida, de la mano.

En este prólogo, Walsh refuerza la idea del rol de la literatura y su papel como escritor mediante una irónica autocrítica a sí mismo: “Valle no me interesa, Perón no me interesa, la revolución no me interesa. ¿Puedo volver al ajedrez? Puedo. Al ajedrez y a la literatura fantástica que leo, a los cuentos policiales que escribo, a la novela «seria» que planeo para dentro de algunos años, y a otras cosas que hago para ganarme la vida y que llamo periodismo, aunque no es periodismo” (p.18).

La cuestión de la “novela seria” recorrió la vida intelectual de Walsh. Un periodista le preguntó -en relación a la publicación de *¿Quién mató a Rosendo?*, donde desnuda el entramado de la burocracia sindical vandorista- por qué lo había hecho en formato de gacetilla periodística en vez de con-

vertirlo en una novela: “Yo creo que esa concepción es una concepción típicamente burguesa, de la burguesía y ¿por qué? Porque evidentemente la denuncia traducida al arte de la novela se vuelve inofensiva, no molesta para nada, es decir, se sacraliza como arte” (Piglia, 2006).

Si bien la carrera periodística de Walsh antecede la escritura del libro, él establece un antes y un después, desestimando su labor anterior como periodista. A partir de la publicación de *Operación Masacre*, su carrera tomará otro rumbo: el de la denuncia al poder y su accionar represivo, el de dar voz a las víctimas. La literatura y el periodismo se volverían desde entonces sus armas contra la dictadura.

Entre mediados del ‘68 y principios del ‘70 se llevó adelante la publicación del periódico de la CGT de los Argentinos, de la que Walsh fue partícipe. Entre los postulados de la CGT de los Argentinos se encontraba la rebelión de las bases, y la prensa “funcionó como el ámbito en donde poner en práctica esas expectativas políticas de transformación de lo social” (Caruso, 2016: 57). El periódico fue concebido como canal de contra-información de los trabajadores. Con un tono de denuncia, buscaba desnudar al gobierno dictatorial y sus cómplices e incentivar una organización política de resistencia. Walsh, como su director periodístico, entrevistaba a los participantes de las asambleas y escribía artículos y reflexiones políticas para la publicación.

Desde 1966 había tomado el poder la dictadura encabezada por Onganía. Walsh, con su tarea en el periódico, estaba sumergido en el contexto nacional y en la realidad de la clase trabajadora. Intentaría conjugar su labor literaria con su labor política -según sus reflexiones personales- con dificultad: “Lo que ocurre es que todavía no “participo” a fondo, porque no encuentro la manera de conciliar mi trabajo político con mi trabajo de artista, y no quiero renunciar a ninguno de los dos”². Es importante destacar, también, esta idea de no renunciar a la literatura. Siguiendo su trayectoria, puede comprobarse que nunca lo hizo.

“Las cosas cambiaron realmente en 1968, cuando la política lo ocupó todo. Entonces empecé a ser un escritor político. Mis ideas sobre la novela han

² Walsh (Entrada del año 1968 de su diario personal, recuperado de <http://ccpe.org.ar/fin-de-la-impaciencia/>)

cambiado” (Walsh, 2007: 206). De esta manera describió Walsh su transformación literaria. Mientras en un primer momento se dedicaba mayoritariamente a la escritura de cuentos policiales -con su última publicación de este género en 1967 (*Un kilo de oro*)-; a partir de su ingreso al periódico, la idea de novela como paso a la consagración de intelectual desaparece en pos de una finalidad política, la de denuncia e interpelación.

En 1972, Walsh se referiría en una entrevista a “la trampa cultural” de la sacralización del autor que anula cualquier tipo de incidencia social (Télam, 17 de junio de 2017). En 1970 ya había planteado la posibilidad de que la literatura tuviera que reinventarse en nuevas formas literarias más documentales (Piglia, 2006). Su preocupación estaba dirigida a la (des)conexión de la literatura con la realidad del pueblo y a la necesidad de una nueva literatura que salvara esta distancia. Comenzó a renegar de la novela por “literatura burguesa”. Quería escribir para el pueblo, una literatura que visibilizara lo que vivía y lo interpelara.

Su participación desde la literatura dejó de ser su único frente cuando en 1973 decidió integrar Montoneros, donde realizaría tareas de inteligencia -unos meses antes había participado en tareas de discusión política y elaboración de informes para el Peronismo de Base.

Walsh nunca se definió como peronista, sino, como hombre de izquierda. Osvaldo Bayer, rememora un diálogo con Walsh, en el que le preguntó por qué había dejado al marxismo por el peronismo; Walsh respondió: “Yo no soy peronista, soy siempre marxista, ¿pero dónde está el pueblo?” (Caminos y Leza, 2014). Altamirano, remite el acercamiento del marxismo al peronismo a una revisión de este, identificándolo con “un acontecimiento progresista frente a la dominación oligárquico-imperialista” (1992, p. 36). Dejaría de ser visto por cierto sector de la izquierda como una desviación del camino hacia la realización de la clase obrera, para ser visto como el tramo de la nacionalización de esa conciencia (p. 37). El acercamiento de Walsh al peronismo parte de una lectura pragmática: si su lucha era del lado del pueblo y el pueblo estaba con el peronismo, su lugar era dentro del peronismo.

En el apéndice de *Operación Masacre*, Walsh decide incluir un texto de la película filmada en base al libro. En este texto se plantea la pregunta por la

identidad peronista. Walsh (2001) decide incluirlo por entender que “completa el libro y le da su sentido último” (p. 182): “El peronismo era algo más permanente que un gobierno que puede ser derrotado, que un partido que puede ser proscrito (...) era la clase trabajadora que no puede ser destruida, el eje de un movimiento de liberación que no puede ser derrotado” (p. 182). A partir de estas líneas, se puede reconstruir una lectura del peronismo como una identidad que excede al partido, que puede existir mientras el partido no, como la clase trabajadora en sí misma, como el propio movimiento de liberación nacional.

Ya que el objetivo del presente trabajo es estudiar el proceso de peronización y radicalización del campo intelectual desde la perspectiva de los propios actores, es importante remarcar en primer lugar que Rodolfo Walsh nunca se autodefinió como peronista. Explicó su ingreso a la militancia peronista desde un lugar pragmático: su móvil estaba en luchar por el pueblo contra los atropellos de la dictadura y los gobiernos antidemocráticos y veía en el peronismo el movimiento que encabezaba esta lucha. Si bien su adhesión no se daba desde una afinidad partidaria, sí se daba desde una afinidad de ideales políticos.

Volviendo a la noción de compromiso y a la discusión respecto al rol del intelectual, es interesante ver cómo en un primer momento la acción de Walsh contra la dictadura se dio desde la literatura, apropiándose como herramienta de denuncia, con la publicación de *Operación Masacre*, *Quién mató a Rosendo*, *Caso Satanowsky* y su participación en el periódico de la CGT de los Argentinos. Los veinte años transcurridos desde la publicación de *Operación Masacre* en 1957 y la detención-desaparición de Walsh en 1977 estuvieron marcados por una progresión desde el escritor político hacia el militante.

Es importante destacar que Walsh nunca abandonó la literatura ni su rol de intelectual. Dentro de Montoneros, ejerció el rol de intelectual orgánico en las críticas a la conducción, en las cuales se puede apreciar su entendimiento de la situación nacional y su postura crítica respecto al camino errado que creía estaba llevando adelante la organización. Continuó apropiándose de la literatura como herramienta de denuncia hasta la escritura de *Carta Abierta de un escritor a la Junta Militar* (1977), obra en cuya difusión fue detenido-desaparecido en manos de un grupo de tareas de la última dictadura cívico-militar.

Conclusiones

La violencia, el autoritarismo y el accionar represivo del gobierno dictatorial de Aramburu impactaron en la vida de Rodolfo Walsh transformando su pensamiento político y, con él, su obra literaria. La masacre de José León Suárez, en 1956, llevó al escritor a adoptar el periodismo de investigación como herramienta de denuncia, para que su difusión provocara un cambio en la conciencia de la sociedad civil respecto a los sucesivos gobiernos antidemocráticos que estuvieron en el poder. Desde la publicación de *Operación Masacre*, en 1957, hasta la difusión de la *Carta abierta de un escritor a la junta militar*, en 1977, Walsh sería un escritor político y sus obras tendrían el fin de denunciar el accionar represivo y delictivo de los gobiernos y la burocracia sindical.

De la mano de este giro en su carrera como escritor, Walsh vivió un proceso de acercamiento al peronismo, que -luego de analizar sus reflexiones al respecto- podemos interpretar como un acercamiento pragmático, por ser el espacio que lideró la oposición y resistencia a esa sucesión de dictaduras y gobiernos elegidos en el marco de una proscripción.

Con su ingreso a Montoneros llegaría al punto más alto del proceso de peronización y radicalización política, pero esto no implicaría un abandono de la escritura, que lo acompañó en cada etapa de su vida ya fuera denunciando gobiernos o discutiendo el rumbo que estaba tomando su espacio político.

El proceso de radicalización política impactó en la vida de muchos intelectuales, que llevaron adelante su tarea de difusión de ideas desde una escritura *comprometida* con el contexto nacional. Algunos de ellos, como Rodolfo Walsh, Héctor Germán Oesterheld, Juan Gelman y Paco Urondo desde Montoneros y Jorge Santoro y Haroldo Conti desde el PRT, le sumaron a la escritura comprometida, la militancia política.

Bibliografía

- Adamovsky, E. (2015). Historia de la clase media Argentina: Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919–2003. Buenos Aires: Booket.*
- Altamirano, C. (1992). Peronismo y cultura de izquierda (1955-1965). Latin American Studies Center Series, (6).*

Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual: itinerario de un concepto*. Recuperado de

Caminos, M. y Leza, G. (7 de noviembre de 2014). *Osvaldo Bayer, a 40 años de “La Patagonia Rebelde”: censura, exilio y anécdotas inolvidables*. *La Nación*. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/1741493-ob-el-radicalismo-deberia-hacer-una-autocritica-por-la-patagonia-y-el-peronismo-por-lopez-rega-ob-a-40-anos-de-la-patagonia-rebelde-censura-exilio-y-anecdota-inolvidables>

Caruso, V. A. (2016). *Literatura, política y experiencia: Rodolfo Walsh y la CGT de los Argentinos*. *Revista Pilquen-Sección Ciencias Sociales*, 19(3). Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/spilquen/v19n3/v19n3a05.pdf>

Gilman, C. (1999). *El intelectual como problema*. *Prismas, Revista de historia intelectual*, (3), 73-93.

———. (2012). *Entre la pluma y el fusil*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Edit.

Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales*. Recuperado de Piglia, R. (31 de enero de 2006). [Entrevista a Rodolfo Walsh]. *Página 12*. Recuperado de *Télam*. (17 de junio de 2017). Osvaldo Aguirre: “Walsh plantea otros criterios de valor para la literatura y el periodismo”. Recuperado de

Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores

———. (2001) *Operación Masacre*. Buenos Aires: Ediciones de la flor

———. (2007) *Ese hombre y otros papeles personales*. Buenos Aires: Ediciones de la flor

Horacio González: “Hay que pensar juntos a El Eternauta y a Operación Masacre”¹

Entrevista: Juan Mattio, Pedro Perucca / Revista Sonámbula

Sonámbula entrevistó a Horacio González, sociólogo y ensayista, a 60 años de la publicación de El Eternauta. Una conversación que se permitió pensar la historieta de Héctor Germán Oesterheld en relación con el imaginario peronista, Operación Masacre, Jorge Luis Borges, el positivismo y la veta folletinesca que cruza los textos de Perón y Evita.

-Alguna vez dijo que *El Eternauta* era una de las alegorías políticas más importantes del siglo XX. ¿Qué elementos le parece que hacen que sea una alegoría revisable y vigente?

-Tuvo la fuerza de una alegoría para nuestra generación y la sigue teniendo, lo cual revela que es una alegoría en el sentido de poder traspasar los tiempos con significaciones diversas. Ser siempre interpretable con mucha libertad pero al mismo tiempo queriendo decir algo que todos intuimos: que hay un esfuerzo, que involucra una voluntad común, para hacer en términos de una idea emancipatoria.

La situación de *El Eternauta* frente a la literatura no es exactamente igual a la de la tradición historietística mundial y tampoco la argentina. En realidad su mayor contacto con una fuente literaria es la reivindicación que Oesterheld hace sobre Robinson Crusoe y todos los grandes relatos de aventura como una creación colectiva, que al mismo tiempo tienen aspectos inesperados. No hay un heroísmo previo sino que los héroes se van haciendo a medida que van encontrando desafíos que descubren que pueden afrontar. El comienzo opera en una casa particular típica de clase media del norte del Conurbano jugando a las cartas.

Bueno, ahí, en un domicilio cualquiera, se da el inicio de algo tan extraordinario como la nevada mortal. De lo cotidiano se pasa a una situación inesperada. Ahí creo que sucede la descripción de los personajes, que también

¹ Entrevista publicada en revista *Sonámbula*, a la cual agradecemos la generosidad de permitir su reproducción. La publicación original está disponible en <https://sonambula.com.ar/horacio-gonzalez-hay-que-pensar-juntos-a-el-eternauta-y-a-operacion-masacre/>

son pequeñas alegorías de la sociedad argentina de aquella época: Juan Salvo, Favalli, el profesor de Ciencias Exactas; Polsky, que es un jubilado polaco sobreviviente de los campos de concentración; Lucas, que es empleado bancario, un trabajador de cuello blanco. Los obreros aparecen después.

-¿Por qué *El Eternauta*, a 60 años de su edición, perdura y puede seguir generando tantas lecturas e interpretaciones?

-Está claro que el misterio de que *El Eternauta* siga siendo un espacio de encuentro en la lectura de los jóvenes porque es el atrevimiento del sobreviviente. El sobreviviente siempre tiene una marca específica, algo que lo destaca sobre el resto de los que no fueron sometidos al peligro. El sobreviviente inspira un poco de temor a los que no pasaron por eso y creen que ante esa situación no hubieran sobrevivido. Pero también inspira un respeto que el sobreviviente no quiere para sí, no tiene pretensiones de insertarse en la historia de ninguna manera en la que él sea revelado como un semi-dió. Con un pequeño trazo Oesterheld destaca por sobre el grupo al dueño de la casa, Juan Salvo, que tiene un nombre que es portador de esa idea. Ahí hay una intención: el salvarse implica una misión. Los que se salvaron son estos hombres tan sencillos, que se pueden encontrar parados en cualquier esquina, que ahora están marcados por un toque de redención -redención laica, digamos-.

La marcha a través de la ciudad implica lo mismo. La ciudad es como un domicilio sin nada que sorprenda en el trayecto de la Avenida Libertador o la cancha de River. Todo habitual, ya visto. Pero ahora se convierte en una especie de vía regia, en la encarnación de un camino que podría ser el de Santiago de Compostela o el de alguna peregrinación de ese tipo. No saben bien lo que pasa y van a averiguarlo. En esa marcha también hay una visión de la ciudad como un domicilio vulnerado, profanado, donde todo adquiere una nueva significación: la pérgola de las barrancas de Belgrano, el estadio de River, el subterráneo, todos objetos cotidianos elevados a la condición de objetos resistentes y también, de alguna manera, sagrados, porque la cafetera que ve el Mano, saludada como un objeto artístico de enorme belleza, también sorprende, porque es la cafetera de todos los días. Entonces siempre es el mecanismo de algo cotidiano que se hizo extraordinario.

Y después está la cuestión de que la ciudad que pinta, aunque ha pasado más de medio siglo, sigue siendo reconocible. Pasa el colectivo 60, las paredes dicen "Vote Frondizi". Por primera vez la historieta argentina transcurría en este sitio familiar. Yo la leí cuando iba al colegio secundario, cuando salía en entregas. No sé dónde estarán hoy esos compañeritos de colegio con los que las leíamos, pero circulaba mucha historieta, *Hora Cero*, *Rayo Rojo*, *Misterix*, que tenía el aporte de los historietistas italianos que eran medio fascistoides, entre ellos Hugo Prat que dibujaba al Sargento Kirk, entre otras cosas...

-Antes hablaba de la aparición de los obreros, como Medardo Sosa o Franco, ese tornero pleno de recursos que salva el día en más de una situación crítica...

-Ahí Oesterheld evidentemente está leyendo la literatura de la resistencia peronista en forma directa o indirecta. Dice que se inspira en Robinson Crusoe, pero al mismo tiempo creo que está inmerso en una historia que es la que en el mismo momento estaba escribiendo Rodolfo Walsh. Walsh también hace un relato extraordinario, en el sentido de que lo cotidiano se corta por una disrupción. También es ahí cerca, en Vicente López, y casi en la misma época. Mientras unos jugaban a las cartas otros escuchaban una pelea de box.

De modo que hay que pensar juntos a *Operación Masacre* y a *El Eternauta*. Pero *El Eternauta* no es un escrito cristiano y yo diría que Walsh por momentos sí lo era. Los prólogos y epílogos que Walsh va agregando a *Operación Masacre*, como el de Aramburu, son los más ligados a una conciencia reparadora, a una reivindicación justa en la medida en que, aunque encarnan una violencia muy explícita, el tema que quiere resolver es tan importante y grandioso que la violencia aparece como una vía necesaria. Puede asociarse con el pensamiento de los santos, que no rechaza ser partícipe de una violencia reparadora, ¿no? En *El Eternauta*, más que la redención de los sacrificados -como en Walsh-, aparece el planteo de que esto es lo que ocurre siempre. La idea de un tiempo cíclico.

Los Ellos. Es un nombre magnífico, hasta es probable que sea una influencia de Borges eso. Y toma, respira, el clima psicoanalítico que había en

Buenos Aires. Ya habían sacudido el cosmos, ya venían de lejos con sus tropelías. Lo que también sería una especie de alegoría de un superimperialismo, una suma de todos los imperialismos posibles.

Juan Salvo, a su vez, es un personaje tipo Ulises, rodeado por otros de tipo bufonesco. Cuando digo esto no sé si Oesterheld los había leído, pero leer no es tener un libro en las manos, es un clima de época. Oesterheld era una persona de lecturas: Defoe, Swift y las grandes novelas de ciencia ficción. Pero también respira el clima de lo que ya se insinuaba como un tercermundismo. Y hay que agregar que termina con algo que compromete su vida entera, él mismo se convierte en ese tipo de personaje y con el sacrificio de toda su familia. ¿Qué podía haber en Oesterheld de peligroso para el Ejército? Es difícil saberlo. Se dice que le hacen escribir algo, dibujar una historieta, cuando estaba secuestrado, algo como burla, o algo a favor del Ejército.

En la primera parte el guionista de historietas sólo escucha al Eternauta, pero en la segunda ya combate a los invasores en esta Buenos Aires postapocalíptica. El personaje que antes sólo escuchaba se involucra.

-Más interesante era que sólo escuchara. La pregunta final de la primera parte, “¿Será posible?”, implica una duda interesante. Y creo que es una duda generosa hacia el lector, que ya sabe que está leyendo algo imposible pero si se le pregunta si es posible es porque es serio y podría ocurrir.

-Es cierto que en la década del cincuenta ya aparecen las primeras revistas de ciencia ficción en Argentina.

-Bueno, también está muy vinculado *El Eternauta* con el guión de *La invasión* que hacen Borges y Bioy en 1963 para la película de Hugo Santiago. Como relato de ciencia ficción argentino, a la par de *El Eternauta*, está totalmente politizado sobre la base de grandes metáforas y alegorías. Y por un lado, tienen como objetivo llegar a los lectores pero no dejan de ser muy artísticas. *La invasión* termina con una batalla en Boca. Ahí los invasores son los racionalistas, que son dominadores sobre la base de la técnica y los que resisten son criollos que usan chambergo. Ahí tenés una alegoría a favor de la resistencia peronista hecha por Borges. Pero no es tan simple. ¿Quién

sabe qué pensaron él y Bioy? Lo cierto es que hay una resistencia que se llama así y una invasión de personajes blancos, vestidos con pilotos blancos, con armas modernas y pensamiento racional, mientras que los demás son personajes orilleros de tipo borgeano que resisten la modernización, el desarrollismo.

Lo de Oesterheld también se puede entender como una alusión a la resistencia peronista. Y hay que verlo en relación a la correspondencia Perón-Cooke. Respecto de eso me parece importante la otra versión que hace Oesterheld, que publica en la revista Gente en 1969 con dibujos de Breccia. Ahí hay cambios importantes que no sé si están bien. Porque una vez que hizo ese arquetipo, esa maqueta tan perfecta, decide ir de la insinuación a la explicitación. Los dibujos de Breccia son magníficos pero a mí los de Solano López me parecen mejores. Esa dureza expresionista los hace superiores. Y eso, a pesar de que es menos dibujante que Breccia. Pero ahí las modificaciones que hace del guión parece que quieren dejar todo más claro. Por ejemplo, la cuestión militar, que es importantísima, porque de la nevada mortal se salva un sector del regimiento de Campo de Mayo que después se va a encontrar con el grupo de Juan Salvo. Ahí tenés la unión pueblo-fuerzas armadas, que para esa época no era inverosímil. El pensamiento peronista y algún sector de la izquierda iba por ahí. En la historieta hay un sector del Ejército que no era gorila y va con los sobrevivientes a esa gran escena de Plaza Congreso. Pero la nueva versión ya es estrictamente tercermundista, como si la hubiera escrito Lumumba. Y ahí el capitán discute con un teniente en las inmediaciones de River si avanzar hacia el centro o retirarse a la periferia. El teniente sostiene que la estrategia correcta es retirarse a la periferia e ir de la periferia al centro -o sea, hablaba como Mao Tse Tung- y al fin el capitán lo mata. Es decir, el Ejército no sigue las lecciones de Mao.

-Lucrecia Martel quiso filmar *El Eternauta* y una de las modificaciones que proponía en el guión era que no hubiera militares en la resistencia sino que fuera integrada sólo por civiles.

-Le quita el elemento picante que tenía el hecho de que hubiera militares. Lucrecia Martel ahora que hizo *Zama* parece que también transformó mucho el texto. Pero ella es tan buena que por ahí hace una cosa más inte-

resante aún. También hay en ese absurdo personaje de Zama, que es contemporáneo a El Eternauta, algo de resistente.

-Frederic Jameson tiene una lectura de la ciencia ficción que dice que como género permite pensar, con eventos metafóricos específicos, cosas que otros discursos no pueden pensar. Él da el ejemplo de la telepatía como forma de comunicación que supera el ego y va hacia lo comunitario. Y es, dice, una metáfora que sólo la ciencia ficción tiene disponible. En ese sentido, nos preguntábamos qué cosas pudo pensar El Eternauta que no pudo pensar el discurso político del momento.

-Lo de la telepatía no es tan así. Tiene su fuerte presencia en todo el positivismo, como la hipnosis. Los positivistas no creían que la telepatía fuera ciencia ficción. Más allá de eso, está bien la observación de Jameson. Siempre dice cosas interesantes. Juan Salvo sabe lo que ocurrió en el cosmos cuando termina en el escritorio del guionista y lo cuenta como si su cabeza tuviera una premonición o una profecía. Entre profecía y telepatía no hay tanta diferencia. La telepatía es un elemento científico de los años positivistas y el positivismo es una ciencia ficción. Es más interesante como ciencia ficción que como herramienta para resolver problemas, si es que alguna ciencia resuelve problemas.

-¿Qué tipo de relación se puede pensar entre los géneros populares -ciencia ficción, historieta- y el peronismo? Pensamos en Walsh, por ejemplo, que circula por primera vez Operación Masacre en revistas -aunque nacionalista- y por entregas.

-No, no "aunque". Si no hubiera sido una revista nacionalista como *Mayoría* no sé quién hubiera editado eso. En relación al folletín también está en *La razón de mi vida*. Yo te diría que todo el peronismo tiene esos elementos: la caída, el rescate, la resistencia. Es un folletín con sangre, con vidas reales y con un personaje como Perón, que es difícil de definir, porque tiene muchos planos: la severidad, la cachada, el Viejo Vizcacha, el comandante militar. En ese sentido hay mucho de folletín cristiano y evangélico también. *La razón de mi vida* encima tiene el elemento de no haber sido escrito por Eva. Esto es interesante porque ella hablaba un poco así pero al mismo tiempo su lenguaje fue creado por el folletín radial. Eva ve nacer buena

parte de su discurso en esos guiones de Muñoz Aspíri. Habla así, ella tiene esa dicción declamativa y dramática, con un toque agónico.

Muchos peronistas dicen: ¿Cómo que no la escribió ella? Porque el peronismo es también una ficción respecto a la autoría. No sé quiénes son peronistas hoy, pero si uno ve a los que se dicen peronistas, tengo dudas de que hayan pensado este problema. Sin embargo, el problema central del peronismo es que los textos no fueron escritos por los que se los atribuyeron. Algunos sí son de Perón pero son más bien textos orales y después está la correspondencia con Cooke y los *Apuntes de historia militar*. Eso sí tiene su sello, se lo nota en seguida en las frases de carácter épico, sentenciosas. Y después hay una cantidad enorme de escritos que asume él pero no escribe. Ese es un acto muy importante: el jefe asume escritos, no es que es un plagiario. Asume escritos como si fuera el conductor que también asume las vidas de otros, la vida de los escritos de otros. *La comunidad organizada* es un texto que tiene muchas manos, incluso hasta hoy no se sabe quién lo escribió, aunque algunos se lo atribuyen a Carlos Astrada. Junto a *La razón de mi vida* son los dos grandes textos peronistas. Eso es un poco lo que tiene el peronismo, una autoría anónima asumida con nombre y apellido por las dos máximas figuras. Eso lo hace más interesante, no menos, como creen los peronistas literales.

-Queríamos hablar del homenaje que hizo la Biblioteca Nacional para el 50 aniversario de El Eternauta para el que se hizo ese “episodio perdido” titulado “La Batalla de la Biblioteca Nacional”.

-Esa es una vuelta que le dio Sasturain. En realidad debo decir que fue idea mía. Como Solano López iba a la Biblioteca le contamos el proyecto y él se dispuso a dibujar. Y Sasturain hizo el guión. Le pedimos permiso a Elsa, que se mostró muy favorable. Y salió muy bueno. Yo había pensado que los personajes fueran por el subte y llegaran así a la Biblioteca. Claro, como no estaba ahí todavía la línea H había que hacer dentro de la ficción otro viaje al futuro. La escena que más me gustó es cuando uno de los Manos muestra una serie de libros desparramados y están el Facundo, está Walsh, Martínez Estrada. Toda la batería argentina, de un lado y de otro. Y dice: “Claro, con razón ustedes son tan incomprensibles, miren lo que leen”. Esa fue una gran idea de Sasturain.

-Un comentario de alguien que vio el dibujo original dice que también aparece Cortázar, que después en la edición final no se ve porque queda tapado por un globo de diálogo.

-No lo recuerdo, pero el original tendría que estar en la misma Biblioteca, en la Sala del Tesoro. Me parece que Solano López lo dejó ahí. Yo no entré más. Para entrar te fotografian el ojo. Ahora dirigen todo los Manos, ahí triunfaron.

Sobre la construcción de la información de noticias afroasiáticas en Argentina

Por Eugenia Arduino y Florencia Cendali¹

Presentación

Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación denominado *Potencialidades y limitaciones de saberes y experiencias del sur. Transformaciones desde contextos vulnerables*, y se halla radicado en la Secretaría de Investigaciones del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján. Su objetivo principal consiste en reflexionar sobre las transformaciones que viven los sectores vulnerables/vulnerados en el escenario sur del planeta; algunos avances han sido ya expuestos en las Jornadas de Sociología llevadas a cabo en la Universidad Nacional de La Plata en 2017.

Sus autoras desarrollan investigaciones relacionadas con las articulaciones, semejanzas y diferencias que se suscitan predominantemente en el ámbito denominado sur global, tomando como referencia la cosmovisión derivada del paradigma poscolonial que considera a dicho hemisferio, con las regiones de Latinoamérica, África y Asia, como inferiores en términos de desarrollo y cultura (Müller-Mahn: 2009). Además, la persistencia de tal marco ideológico, continúa reproduciendo una mirada hegemónica que subalterna/minimiza/estigmatiza a quienes no proceden del contexto norte – europeo – judeocristiano.

El problema que se presenta busca contribuir al debate de un conocimiento que históricamente ha contado con escaso espacio en el mundo académico argentino. En particular, se basa en el análisis de cómo la construcción de estereotipos -desde el pasado y hasta la actualidad-, emanados de medios de comunicación euroamericanos, condiciona lo que se publicó y publica sobre África y Asia en las corporaciones mediáticas de Argentina

¹ Dra. Eugenia Arduino: Doctora de la Universidad de Buenos Aires, Área Historia. Profesora de la UBA y de la UNLu. Contacto: arduinoeugenia@gmail.com
Mag. Florencia Cendali: Magíster en Políticas Social de la Universidad de Buenos Aires. Profesora de la UNLu. Contacto: florcendali@gmail.com

Se hace hincapié en la necesidad de comprender los condicionamientos intersubjetivos a través de los cuales tales medios masivos de comunicación –diarios, periódicos, blogs, redes sociales– han expuesto tópicos sobre las áreas arriba mencionadas, basados en prejuicios, ideologías y sobre todo, en el desconocimiento. Como consecuencia, quedan plasmados recortes, omisiones y/o tergiversaciones de la realidad (Alonso: 2000) que señalan e incrementan las diferencias entre los países del Sur, en vez de ser remarcadas las similitudes y los lazos compartidos entre las poblaciones subalternas y los países centrales, hecho por el cual queda demostrando el poder real de quienes producen sentido.

A la diferenciación económica que marcó dos clases de hombres: explotadores / explotados (que tiene como base la apropiación desigual de los medios de producción de la vida material) se le sumó la diferenciación política que separa otras dos clases de hombres: dominantes / dominados (cuya base es la apropiación desigual de los medios para ejercer la violencia física), y ahora aparece una tercera diferenciación, la hegemónica, simbólica o cultural que determina otras dos clases de hombres: hegemónicos / subalternos (y cuya base es la apropiación desigual de los medios para producir sentido) (Boivin, Rosato y Arribas, 2004:99)

Se sustenta como hipótesis de trabajo investigativo que la emisión informativa, ya sea televisiva/radiofónica/impresa/multimedial/de redes, se apoya en la difusión de aspectos críticos -como desastres naturales, humanitarios o sanitarios, y situaciones de violencia irracional- sobre tales continentes. Tal recorte de la realidad devendría de la persistencia de ideas eurocéntricas emanadas de la plataforma filosófica del colonialismo, y que, con el tiempo, continuarían reflejando, a través del mencionado tratamiento informativo, situaciones estigmatizantes que cimentan instancias de racismo y xenofobia que hasta el presente impactan en todo el planeta (Said: 1998).

Para hacer un análisis comprometido que reflexione sobre la construcción del imaginario social y/o de la identidad de un pueblo o grupo humano, resulta imprescindible estudiar el poder de los saberes y de las prácticas de los medios masivos de comunicación, ya que son quienes difunden y fundan en la cotidianidad una visión hegemónica que erige e impone el sentido común sobre quiénes son etiquetados como 'los otros', a quienes debemos

excluir y hasta temer.

“Yo” me identifico a mí mismo con un colectivo “nosotros” que entonces se contrasta con algún “otro”. Lo que nosotros somos, o lo que el “otro” es, dependerá del contexto (...) En cualquier caso “nosotros” atribuimos cualidades a los “otros”, de acuerdo con su relación para con nosotros mismos. Si el “otro” aparece como algo muy remoto, se le considera benigno y se lo dota con los atributos del “Paraíso”. En el extremo opuesto, el “otro” puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi señor, o mi igual, o mi subordinado (...) Pero a mitad de camino entre el “otro” celestialmente remoto y el “otro” próximo y predecible, hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinta. Se trata del “otro” que estando próximo es incierto. Todo aquello que está en mi entorno inmediato y fuera de mi control se convierte inmediatamente en un germen de temor (Leach, 1978: 50-51).

Esos medios, constructores y reproductores de ideas y sentimientos como el temor y el odio racial / cultural, profundizaron su influencia en el siglo por medio de las redes sociales, a través de las cuales, el imaginario colectivo puede ser manipulado para lograr una conformación subjetiva de la identidad conveniente. De ese modo, una sutil labor performativa sostiene hasta qué mujeres, hombres, jóvenes, etc. deberíamos ser, de modo contrapuesto a los que en la realidad somos y deseamos ser; así se condicionan las nociones de “nosotros” y “los otros”, como categorías confrontadas de diferencia y valor, a modo de espejo.

En el caso de las identidades étnicas, lingüísticas y culturales, se sustentan estereotipos que las califican y describen como diferentes, exóticas y en sentido general, inferiores (Tezlaff: 1994). A través de las noticias, imágenes, descripciones, publicidades, entre otros elementos, son expresados, con recursos discursivos y persistencia agobiante, modelos hegemónicos capaces de legitimar y reproducir instancias ideológicas y materiales de subalternización.

En síntesis, la intención del trabajo es generar interrogantes sobre la otrificación mediática producida sobre el escenario afroasiático, en América Latina en general, y particularmente en la Argentina, buscando comprender la funcionalidad de la imagen edificada de desigualdad y exotismo. En este

sentido, se propone interpelar a los medios en relación con la finalidad que persiguen al reforzar estigmas que promueven el racismo y la xenofobia.

Representaciones culturales

Las representaciones culturales constituyen una compleja categoría analítica a partir de la cual se expresan las identidades, las individualizaciones y las cosmovisiones asignándoseles significación de acuerdo a la posición incluyente o excluyente que manifiestan los individuos / el contexto respecto de aquélla (Amin: 2001). El aporte de los diálogos interdisciplinarios y el derivado de los estudios culturales han colaborado para el tratamiento de temas como el de la construcción informativa, aunque no se ha constituido un *corpus* de conocimientos sistemáticos u homogéneos.

Los comunicadores no podemos contribuir a convertir en gaseosa una realidad que ya de por sí es líquida. Al contrario, nuestra función debe aportar solidez a las organizaciones para las que trabajamos. Hemos de eludir la tentación de acariciar la epidermis de los grupos de interés sin intentar siquiera comprender de qué está hecha su dermis. Las historias deben beber en las fuentes cristalinas de los hechos. La única agua potable de la comunicación es aquella que sabe a agua, parece agua y ocupa el espacio del recipiente que la acoge (Bauman, 1999: s/n).

Tales contribuciones han iniciado su producción a partir de enfoques heterogéneos, como la interpretación de la realidad en tanto proceso cultural (antropología), su eje crítico (relativismo), la injerencia en las significaciones (semiótica y análisis del discurso), la impronta de lo colectivo por sobre lo individual y lo institucional (historia social) y la importancia de las expresiones (análisis literario y de las mentalidades). Desde ese marco, las culturas fueron tomadas como textos que deben ser interpretados y que representan la materialización de símbolos tangibles, mediante los cuales sus miembros transmiten su cosmovisión y sus valorizaciones. Al estar insertos en un determinado contexto, sus integrantes interpretan y reinterpretan el mundo, a instancias de los contenidos simbólicos que dicho proceso hermenéutico entraña (Bhabha: 2002).

Con posterioridad, la teoría del conflicto contribuyó con un nuevo instru-

mento de análisis para las culturas ‘diferentes’ y para el proceso de aculturación, cuestionando las antinomias de la postura clásica -moderno / tradicional, civilizado / primitivo, etc.-, a fin de conducir a la superación de dualismos, y comprendiendo los medios de resistencia cultural a partir de las manifestaciones de los grupos subalternos.

Para entender los procesos históricos es necesario penetrar la mirada de los que fueron los sujetos, pero que hoy no pueden dar su testimonio. Dentro de esta nueva visión se encuentra el debate sobre la historia del pensamiento social. ¿Debemos seguir insistiendo en que el pensamiento nace casi en su totalidad en Europa, y que allí se ha desarrollado y concentrado? Las demás civilizaciones ¿empiezan a tener una relevancia solamente cuando toman el tren de la historia” europea, según la frase de Karl Marx?” (Zeraoui: 2000).

A partir de las herramientas teóricas descriptas, se aborda el tema propuesto para vislumbrar cómo sostenidamente fueron internalizados tópicos negativos sobre África/Asia y los africanos/asiáticos en los medios internacionales, a modo de continuidad de ideas estructurantes forjadas desde finales del siglo XIX en Europa occidental, cuando la construcción de un imaginario colectivo peyorativo sobre tales continentes se comenzó a conformar de la mano de la plataforma filosófica del colonialismo (Ferro: 2010). De ese modo se evidencia la estrategia discursiva que operó en la conformación de la presunta dicotomía Norte – Sur.

Sur - Sur. Distancias y divisiones reales e imaginarias

Desde niños nos han relatado en los hogares, en las escuelas, en los cuentos, en los manuales, en los medios, dos prenociones básicas. Por un lado, que los latinoamericanos en general y los argentinos en particular, “descendemos de los barcos” y/o “somos un crisol de pueblos”. Debemos preguntarnos ¿a qué se hacía referencia con esas metáforas?, ¿quiénes venían en los barcos?, ¿a qué “pueblos” se hacía referencia? Evidentemente, se ha formado desde el pasado un sentido común hegemónico sobre la idea de que somos hijos de europeos civilizados, que nuestros países fueron edificados con inmigrantes procedentes del Norte, y que si bien estamos lejos de ese hemisferio, en alguna medida somos parte de él por tales antecedentes de-

mográfico – culturales de los últimos dos siglos- Así quedó plasmada una idea de herederos culturales de un ideal civilizatorio del cual derivó una representación simbólica de una identidad imaginada.

El concepto de comunidad imaginada de Anderson alude a que la construcción social de una comunidad deviene de la percepción de sus integrantes como parte integrante de aquélla y que, con el tiempo, puede derivar en una nación. Tal construccionismo social contendría componentes identitarios tales que conllevaría al reforzamiento de una autopertenencia fundante de la idea de nacionalismo (Anderson: 2007, s/n).

Se constituyó una división del espacio en hemisferios a través de la línea del Ecuador, que fracciona al planeta más que en escenarios geográficos, en una polarización representativa del poder: un norte dominante y un sur subalterno / dominado. Entre ambos se presentó una yuxtaposición que vincula las relaciones que sostienen. Para ello es imprescindible erigir en el sur el imaginario de que sus países no poseen nada en común entre sí, no se reconocieran similares en historias de saqueo, explotación y colonización.

El relato neocolonial y neoliberal es un hito en la historia de la humanidad, ya que muestra que los medios poseen el poder para reproducir la dominación, la división y la sumisión de territorios, generando discursos y prácticas de estigmatización y discriminación sobre aquellos que fueron y son señalados como “los otros” (Appadurai: 2001). De ese modo, el sistema mediático “(...) evidencia capacidad de fijar sentidos e ideologías, formar opiniones y trazar líneas predominantes del imaginario social (...)” (De Moraes, 2013:19).

Es innegable que miles de kilómetros distancian América Latina de África o de Asia; sin embargo, ¿son reales o simbólicas las diferencias y las distancias construidas en el imaginario social? ¿Es el poder real de los Medios Masivos de Comunicación que enraíza esas diferencias en el sentido común de los sujetos subalternos?

Antes de definir el poder real de los Medios de Comunicación, es pertinente citar a los denominados 10 mandamientos sobre la manipulación mediática

que guían este trabajo (Chomsky: 2010). 1- La estrategia de la distracción. 2- Crear problemas y después ofrecer soluciones. 3- La estrategia de la gradualidad. 4- La estrategia de diferir. 5- Dirigirse al público como criaturas de poca edad. 6- Utilizar el aspecto emocional mucho más que la reflexión. 7- Mantener al público en la ignorancia y la mediocridad. 8- Estimular a aquél a ser complaciente con la mediocridad. 9- Reforzar la autoculpabilidad. 10- Conocer a los individuos mejor de lo que ellos mismos se conocen, generando control y miedo a lo desconocido, como sucede con el caso de las noticias sobre los afroasiáticos.

El poder de los medios: subjetividades y estigmatizaciones

El poder de los medios, emanado desde sus orígenes corporativos, contribuye a divulgar de manera masiva verdades convenientes y rentables que construyan las subjetividades y colonicen el imaginario social. “(...) Somos bombardeados por representaciones prefabricadas y reificadas del mundo que usurpan la conciencia” (Said, 2007: 95). No obstante, ya ante tal incidencia pública, se han ido elevando voces discordantes cada vez más radicalizadas.

La usurpación masiva de la conciencia intersubjetiva suele, consciente o inconscientemente, contribuir con la estigmatización de los sectores populares en beneplácito de los que ostentan el poder, quienes a su vez evitan que las verdades hegemónicas generen prácticas y sentidos contrahegemónicos, en detrimento de que sean priorizados contenidos vinculados con la justicia social, los derechos humanos y la diversidad cultural, para lo cual es imprescindible que existan y operen los medios de comunicación comunitarios y alternativos.

Los profesionales de las televisiones privadas nunca podrán denunciar ni mostrar en pantalla los intentos de presión de sus propietarios... la verdadera libertad de prensa o viene de los medios de comunicación públicos y comunitarios con apoyo del Estado o no vendrá nunca. (Serrano, 2013:78)

Desde ese lugar, las ‘verdades’, los ‘relatos’ y los ‘discursos’ que se forjaron sobre los pueblos africanos y asiáticos, condujeron a un imaginario que obe-

dece a recortes informativos, a tergiversaciones de la realidad -que generalmente no fue contrastada con fuentes diversas y / o con la mirada de los propios protagonistas- y a interpretaciones realizadas a partir de conceptualizaciones e intereses basados en la superioridad eurocéntrica.

¿Conducirá la globalización a una cultura global modelada y vendida por los medios de comunicación? ¿Significará la globalización que las diferencias culturales sólo sobrevivirán si las convertimos en bienes comercializables, de modo que lo 'local' se convierta en una mera inflexión del capitalismo global? ¿O llevará a la emergencia de un humanismo global enriquecido por numerosas circunstancias particulares? Al mundo le ha llegado el momento de producir un nuevo estatuto del humanismo. (Chakrabarty: 2009)

Desde la antigüedad quedaron plasmadas visiones deformadas sobre las denominadas sociedades exóticas, que se vieron intensificadas desde el siglo XV, momento de multiplicación de los contactos intercontinentales. Éstos no lograron generar conocimiento objetivo sobre aquéllas, y por el contrario, se produjo el reforzamiento de la otrificación extraeuropea como inferior y lejana (Kabunda – Santamaría: 2009). Ya en el siglo XIX, la ideología derivada del darwinismo social y el colonialismo postuló estereotipos que no sólo privaron a los africanos y asiáticos de su historicidad sino que consolidó la vigencia de ideas de atavismo y racismo que perduraron durante décadas en el imaginario colectivo (Wacquant: 2007) y continúan presentes en la actualidad.

Con la finalización de la segunda guerra mundial comenzó a ser cuestionado el conjunto de argumentos que había posicionado durante largo tiempo a tales continentes como subalternos, complejos, violentos, y objeto de ser guiados por el poder colonial hacia la obtención de 'la civilización' (Borja – Castells: 1998). El nuevo orden mundial de mediados del siglo XX, por su parte, y el logro de las independencias, posibilitaron un punto de inflexión a partir del cual los intelectuales africanos propugnaron por la descolonización de las mentes de sus pueblos para reconstruir las propias identidades.

El núcleo de nuestro análisis del concepto de identidad en África subsahariana es que la racionalidad individual se basa esencialmente en la lógica co-

munitaria (...) que los individuos actúan dentro del conjunto con un respeto dominante por los fundamentos psicológicos, sociales y religiosos de la comunidad local de la que proceden. No obstante, como indican los estudios fanonistas sobre las situaciones coloniales, en gran medida, la condición propia del colonizado en la que su cultura se ve sistemáticamente despreciada, minusvalorada y postergada, conduce a los individuos concretos no sólo a la falta de autoestima colectiva, sino al sentimiento de pérdida de dignidad personal e incluso a la depresión psicológica (Chabal – Daloz: 2001).

No obstante, y si bien muchos medios habían creado una visión tergiversada e interesada sobre los países africanos, en las últimas décadas, los protagonistas la contrastaron con un conocimiento rico y diverso sobre sus sociedades, hecho que les permitió tener las voces y las imágenes aptas para la comunicación y el debate.

A continuación se procederá a presentar estudios de caso sobre el poder de los medios como conformadores de subjetividades, a partir de los cuales se podrá dar cuenta de algunas de las características del modo en que la construcción informativa deviene en modeladora de una realidad que solamente busca ser incorporada en la opinión pública sin análisis crítico o cuestionamiento alguno, hecho que ha sucedido, en líneas generales, desde mediados del siglo XX hasta la actualidad.

En esos casos, localizados en Sudáfrica e India, se podrá observar cómo la estigmatización de lo público y lo popular es eje esencial de la eficacia de la ideología neoliberal, y no se trata de geoespacialización Sur – Norte, sino de cosmovisiones poscoloniales del mundo, ya que el poder de instalar discursos hegemónicos contra lo popular constituye una herramienta imprescindible para los imperios colonizadores de los siglos XX y XXI, y los medios masivos de comunicación han sido una parte esencial para garantizar una supuesta libertad de prensa que sustentaría un cuestionable derecho de información de la población.

Sudáfrica: “Manifestantes apedrearon el cuartel de policía”

El 21 de marzo de 1960 se produjeron hechos de violencia en una ciudad de Sudáfrica, la “Masacre de Sharpeville”², relacionados con la represión

impuesta por el sistema de *apartheid* a las protestas contra medidas de dicho régimen. Aquéllos fueron analizados para detectar si la información transmitida en dicho país y en la Argentina mantenía correlato con la realidad, o si se trató de situaciones construidas.

El supuesto que se manejó fue la contradicción entre los argumentos que teóricamente se esgrimían en los ámbitos oficiales, tanto en la Argentina como en Sudáfrica, y aquello que los hechos testimoniales reflejaban. Se buscó responder cuestiones como: ¿qué y cómo se informó en 1960 sobre Sudáfrica en Argentina a través de cuatro diarios locales de amplia difusión?; ¿por qué hubo diferencias cualitativas y cuantitativas en el reflejo de situaciones concretas y reales?, y ¿cuál era la posición ideológica y los intereses, reales o aparentes, del gobierno nacional en relación con Sudáfrica?

En el diario La Prensa del día 22 de marzo de 1960 se observó que se había producido una matanza de negros realizada por la policía blanca de Sudáfrica en diferentes lugares del país, por haber manifestado y apedreado el cuartel de policía. Apenas se mencionó la ley de pases, detonante del conflicto y los detalles de los reclamos, pero sí se presentó un relato pormenorizado de la represión.

Los lectores de La Nación, además de un minucioso relato de la represión, obtuvieron una descripción de los móviles atribuidos a los negros sediciosos, con una limitada ubicación geográfica en un mapa y la alusión a las estrictas legislaciones racialistas a las cuales eran sometidos, junto con los factores económicos que motivaban al gobierno sudafricano a sostener el sistema de *apartheid*.

El seguidor de Clarín se enteró de modo sucinto de lo acontecido, recibiendo sólo las referencias a la legislación impuesta a los negros y una parte de la represión sufrida. Finalmente, La Razón plasmó un relato muy pormenorizado de la revuelta, de la represión, de sucesos posteriores y un panorama internacional sobre los incidentes. Los móviles de los negros le

² La denominada masacre de Sharpeville ocurrió el 21 de marzo de 1960 en esa ciudad sudafricana. En dicha protesta popular se reclamaba el fin de la obligatoriedad de portar pases de la población negra para desplazarse entre las diferentes áreas del país. La policía sudafricana reprimió y mató a decenas de manifestantes negros que reclamaban por su libertad de movimiento. Véase: . Consultado el 21 de julio de 2016.

habrían quedado confusos, y hasta podría terminar justificando la reacción blanca, dado el tratamiento intencional dado a la información³.

Los motivos reales de la población que manifestaba pacíficamente en ningún momento quedaron descriptos, y ninguno de tales diarios explicó contra qué protestaban, qué significaba el sistema de pases y ni siquiera se cuestionó si fue verdad que se apedreó al cuartel de policía, hecho que habría detonado la represión. Tampoco figuran testimonios de los actores, ni opiniones editoriales, con lo cual, de la lectura se desprende casi naturalizadamente que violentos insurrectos protagonizaron acciones irracionales e ilegales, obligando a que fuesen reprimidos para restaurar la ley y el orden.

En relación con las agencias internacionales de noticias, puede decirse que su desarrollo contemporáneo no puede ser analizado por separado del de un sistema internacional de capitalismo neoliberal como proceso de interacción, en el que cada uno sostuvo al otro y fue sostenido por él (Lechini: 2008). Así, la expansión colonial y la de las comunicaciones poseyó un marco estructural común, y el mundo quedó delimitado por esferas de influencia informativas que sólo eran/son reflejo de la división planetaria en áreas de control económico, en los que las agencias también están inmersas y controladas por los sectores de poder -en general grandes corporaciones mono/oligopólicas-:

(...) tanto la contrainformación como manipulación son conceptos que la academia casi que echó al basurero curricular, dejándolos de lado por estar pasados de moda, por pertenecer a un universo teórico de décadas atrás donde se consideraba al receptor como un sujeto pasivo, alienado...; muy avergonzados por haber sostenido la idea de este receptor manipulado en años '60 y '70, muchos de los investigadores del campo abandonaron por completo el concepto de manipulación (...) porque justo manipulación, es un concepto que se va olvidando de manera proporcionalmente directa al crecimiento del poder mediático (...) (Arecibia et al.:2013).

En relación con los ámbitos/las fuentes desde donde provinieron las noticias sobre Sudáfrica, fueron aquellas que por acuerdo de cartel manejaban la distribución en América de la información. El motivo por el cual un diario estaba adherido a determinada agencia y no a otra, no puede ser justificado

³ Véase: www.lanacion.com.ar , www.larazon.com.ar/ , www.clarin.com/ , www.laprensa.com.ar/, Consultado el 19 de julio de 2016.

solamente con explicaciones político - ideológicas, sino que la variable económica o de cartel también operó de modo decisivo.

Finalmente, puede ser detectada una presunta utilización de la información internacional en los periódicos argentinos para encubrir, distraer o amenazar en situaciones relacionadas con algún acontecimiento local que ocurría simultáneamente⁴, bajo la óptica de que los actos de demanda popular eran 'subversivos del orden y emanados de un presunto peligro de expansión mundial del comunismo', en el marco de la guerra fría.

Quienes se comunicaron con los medios gráficos sobre el suceso puntual descrito, recibieron una información que, emanada de la realidad, pasó inicialmente por la censura de la Oficina de Prensa del gobierno sudafricano. A continuación fue reenviada a la agencia de noticias Reuters local, donde se la reelaboró, para luego ser enviada a Londres, donde recibió una nueva revisión. Desde allí fue provista a los diferentes periódicos de Buenos Aires que, por medio de sus periodistas, la presentaron con la versión final. El tránsito descrito dio lugar a una serie de modificaciones que, por omisión y confusión proveyó a los lectores de un material escasamente representativo de los sucesos acaecidos.

India: “Violencia religiosa irracional”

A partir de la lectura de los principales diarios indios actuales surgen reflejos de la realidad relacionada con situaciones comunitarias de violencia en la India. Como ejemplo, fue tomado un hecho específico ocurrido el 19 de julio de 2012, descrito como 'Choques religiosos y étnicos en India'⁵

- Publicación Dainik Jagran Consultado el 15 de julio de 2016.
- Publicación The Indian Express Consultado el 17 de julio de 2016.
- Publicación All India Radio, Consultado el 13 de julio de 2016.
- Publicación Hindustan Times Consultado el 17 de julio de 2016.
- Publicación Times of India Consultado el 19 de julio de 2016.

Las notas fueron presentadas con formatos breves, imágenes y explicacio-

⁴ La situación política argentina era de gran tensión en marzo de 1960, con diferendos limítrofes por resolver, presiones políticas y militares contra el presidente Frondizi y una política-económica en creciente descontrol que hacía dudar acerca de la estabilidad de su gobierno.

⁵Véase: Publicación Press Trust of India Consultado el 13 de julio de 2016. en los principales diarios de ese país: *Press Trust of India, The Times of India, The Indian Express, Hindustan Times y All India Radio*, algunos entre los 4890 que cotidianamente informan en las 18 lenguas oficiales y otras 81 complementarias.

nes variadas, en general poco descriptivas. En títulos, subtítulos y copetes fueron resaltadas instancias de violencia, desorden social y represión: toque de queda, muerte de quienes incendiaban propiedades por la policía, intervención de organizaciones paramilitares y militares y heridos.

Los hechos en sí fueron descriptos como el incendio sistemático de más de 500 aldeas remotas */sic/*, por lo que 200.000 personas de un etnia minoritaria y colonos musulmanes perdieron todas sus pertenencias y resultaron desplazados, por temas étnico – religiosos de luchas interconfesionales.

Es interesante relacionar estos sucesos con la elección legislativa para la designación presidencial que se llevaba a cabo en esos días, y que ganó el INC, aunque el BJP obtuvo buenos resultados regionales. Así, la variable violenta y xenófoba de este partido habría sido utilizada una vez más como manipulación identitaria y estrategia electoral.

Otros artículos describen temas de violencia religiosa como el asesinato de un líder radical hindú condenado por asesinar a *dalits*, un pastor protestante asesinado, y la agresión por extremistas hindúes a doce familias cristianas. En diferente sentido, son descriptas conversiones del hinduismo al cristianismo y el aumento de fieles cristianos. Como legado del dominio colonial británico, persistieron en la India modalidades administrativas, delimitaciones territoriales y taxonomías sociales basadas en adscripciones de casta, etnia y religión que interactuaron con las prácticas políticas iniciadas luego de la independencia. Ante la realidad de situaciones de violencia producidas por multiplicidad de causas, la información periodística las describe de modo simplificado y conveniente.

Para ello se acudió al uso de retóricas sensacionalistas y belicosas, apoyadas en recursos multimediales, que luego fueron reproducidas por las comunidades como forma de expresión. Así surgió la imposición de un orden social y un código moral - religioso, con justificaciones étnicas de inclusión / exclusión, de amigo / enemigo, y con el refuerzo de valores supuestamente emanados de un pasado glorioso (Arduino: 2014).

La utilización de estrategias comunicacionales fue reforzadora de aspectos identitarios, religiosos, étnicos, territoriales y culturales, promoviendo la construcción de India como comunidad presuntamente homogénea, cuando en realidad una diversidad caleidoscópica es lo único que puede describir

a cualquier situación en ese país.

En tal sentido, el ejercicio de acciones violentas mencionadas en los portales de noticias, habría actuado como catalizador para expresar males comunitarios vigentes, más que debates por cuestiones religiosas. La postergación de temas sociales, de género, pobreza, desigualdad económica, entre otros problemas, serían derivaciones de los recurrentes fracasos en la conducción del proyecto nacional independiente vigente desde 1947.

La información recibida en la Argentina sobre los sucesos de 2012 muestran una explicación reduccionista basada en la persistencia de 'odios ancestrales' y en cuestiones argumentativamente religiosas, pero la realidad describe que la manipulación de grupos sociales a través de un complejo entramado institucional y mediático de contraprestaciones han trastocado la identidad de pueblos que comprendieron bien la realidad vigente, y que conocen los derechos que los asisten.

Por lo antedicho, no existe la violencia puramente religiosa ni explicaciones unicasales para las situaciones tratadas, sino la expresión de malestares y conflictos políticos, económicos y sociales más profundos en relación con los cuales los sectores vulnerables sienten privación, agravio, injusticia e inseguridad.

La multicausalidad enmascarada en las acciones descriptas como una expresión de violencia religiosa en la India, se relaciona con la definición de quién es indio y de qué privilegios goza en dicho Estado – Nación actual, donde los sectores de poder aún procuran reproducir su hegemonía en un marco de relaciones desiguales, haciendo uso de las nociones de identidad religiosa, comunal y nacional.

Consideraciones finales

Ante la dinámica contextual contemporánea, la información -en su proceso de construcción y socialización- adquirió poder sobredimensionado, incorporando y elaborando elementos intrínsecos de la realidad con fines de acción política, integración social y expresión cultural, entre otros, que redimensionaron en el tiempo y en el espacio, los escenarios en los cuales los sujetos sociales ejercen sus acciones en el mundo neoliberal actual.

Desde ese punto de vista, la internalización de los tópicos negativos sobre

África / Asia y los africanos / los asiáticos en los medios, sería la continuidad de ideas estructurantes forjadas desde finales del siglo XIX en Europa occidental, cuando la construcción de un imaginario colectivo peyorativo y estigmatizante sobre tales continentes se comenzó a conformar de la mano de la plataforma filosófica del darwinismo social y el colonialismo.

Con el tiempo, dicho imaginario continuó reflejando, en el tratamiento informativo, situaciones de conflicto y/o de crisis como constante coyuntural para las regiones subalternas extraeuropeas. En el caso de los continentes afroasiáticos, la desvalorización de la historicidad de sus culturas constituyó un epifenómeno del racismo y la xenofobia, que aún en el presente instituye una preocupante realidad que impacta en las políticas inmigratorias europeas.

Los receptores de la información también son modelados por criterios eurocéntricos, evitan incursionar en recursos que les permitan comprender en profundidad los contextos sobre los cuales está leyendo. Optan, en general, por incorporar la versión de la realidad provista por las agencias de noticias, sin interpelar los contenidos recibidos ni contrastarlos con otras formas comunicacionales.

Tal actitud no refleja solamente desinterés por áreas del planeta con las que obviamente se interactúa globalmente, sino también un desprecio por dichas regiones derivado de una categorización que culturalmente se sigue realizando: occidente civilizado y oriente atrasado. Hoy en día, no obstante ningún sitio está tan lejos ni es tan desconocido como hace siglos se enseñaba, las publicidades e informaciones que leemos, escuchamos, vemos y compartimos en los medios y en las redes continúan aumentando las distancias y estimulan el desconocimiento y la construcción de estereotipos discriminatorios que conforman la llamada: violencia mediática (Cendali, 2016), este tipo de violencia es esencial para un mundo donde la violencia de género, económica, racial y cultural es el discurso dominante del neoliberalismo y neocolonialismo cotidiano.

Una valoración multiculturalista permitiría contrastar las miradas performativas emanadas de los centros de poder informativo internacional con la realidad, y deconstruir el estereotipo de atraso, violencia irracional, barbarie, inferioridad, salvajismo, entre otros que aún operan en ámbitos académicos y comunicacionales, con la finalidad de otrificar, subalternizar, racializar y rechazar a seres humanos que compartimos la humanidad actual.

A pesar de los debates contemporáneos sobre la igualdad y la inclusión, algunos de los medios internacionales constituyen fuerzas relevantes para la preservación ideológica eurocentrista. A su vez, los que existen en áreas extraeuropeas, representan una herramienta simbólica y material más estrechamente vinculada con procesos de empoderamiento de comunidades otrora subalternizadas, y que en el presente se expresan, redimensionan y politizan a favor de la consolidación de la veracidad informativa emancipadora de nuestros continentes.

Para finalizar se sostiene la necesidad de aprehender categorías propias de espacios culturales como el originario de América Latina, Asia y África, resulta imprescindible una aproximación y comprensión de otros sujetos históricos, su manera de percibir la realidad y operar sobre ella, considerando como parte de la función social del saber el posibilitar el diálogo intercultural, en este caso, entre las realidades del sur del mundo, ya que no todos somos hijos ni descendientes de hombres europeos, tal como se quiere imponer desde el poder en Argentina en este 2017/2018.

Bibliografía consultada

- Alonso, L. (2000) Pensando en África. Una excursión a los tópicos del continente. Barcelona: Icaria.*
- Amin, S. (2001) El eurocentrismo. Crítica de una ideología. México: Siglo XXI.*
- Anderson, B. (2007) Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.*
- Appadurai, A. (2001) La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Buenos Aires: Trilce.*
- Arduino, E. (2014) Identidades afroasiáticas translocalizadas. Intercambios y resignificación sociocultural. Buenos Aires: Mnemosyne.*
- Arencibia et al (2013) Contrainformación. Medios alternativos para la acción política. Cuadernos de Debate. Ciencias de la Comunicación, Centro Cultural de la Cooperación. N° 2.*
- Bauman, Z. (1999) La globalización. Consecuencias humanas. México: FCE.*
- Bhabha, H. K. (2002) El lugar de la cultura. Buenos Aires: Manantial.*
- Boivin, M., Rosato, A., Arribas, V. (2004) Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural. Buenos Aires: Antropofagia.*

- Borja, J., Castells, M. (1998) *Local y Global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- Cendali, F. (2006) "Mujeres. Madres bellas, limpias y sanitas. Sobre publicidades y violencias. En *Revista Red Sociales*. Vol 3. Nº5. Departamento de Ciencias Sociales. UNLu.
- Chabal, P. - Daloz, J. (2001) *África camina. El desorden como instrumento político*, Barcelona: Bellaterra.
- Chomsky, N. (2010) *La manipulación mediática*. En: *El grano de arena*. Buenos Aires. Disponible en: Informativo@attac.org
- Chakrabarty, D. (2009) *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*. Buenos Aires: Katz.
- De Moraes, D. (2013) *Sistema mediático y poder*. En: *Medios, Poder y Contrapoder. De la concentración monopólica a la democratización de la información*. Buenos Aires: Biblos.
- Ferro, M. (2010) *La colonización. Una historia global*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Kabunda, M. - Santamaría, A. (2009) *Mitos y realidades del África subsahariana*, Madrid: Catarata.
- Leach, E. (1978) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de símbolos*. Madrid: S XXI.
- Lechini, G. (Comp.) (2008) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Müller-Mahn, D. (2009) . *Revista Mercator*, vol.8, No.17.
- Said, E. (2007) *Humanismo y crítica democrática*. Sao Pablo: Companhia das Letras.
- . (1998) *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Serrano, P. (2013) *Democracia y libertad de prensa*. En: *Medios, Poder y Contrapoder. De la concentración monopólica a la democratización de la información*. Buenos Aires: Biblos.
- Tezloff, R. (1994) *La etnicidad politizada, una realidad del África poscolonial*. Nueva Sociedad, Nº 129.
- Wacquant, L. (2007) *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- Zeraoui, Z. (2000) *Modernidad y posmodernidad. La crisis de los paradigmas y valores*. México: Limusa.

México, modernidad barroca

Por Julieta Lizaola (FFyL, UNAM)

I

Al tratar de definir al México contemporáneo no podemos eludir el problema de la injusticia. Señalar a México como un país injusto no sólo hace referencia al incumplimiento de su condición de estado de derecho. Ni a su débil y corrompido poder judicial, ni al papel de los legisladores quienes actúan como brazo del poder ejecutivo. Tampoco podemos conceptualizarlo como injusto sólo porque más de 55 millones de mexicanos viven en pobreza extrema. Tampoco porque el número de desaparecidos crezca cada día y las cifras a la fecha hablen de más de 33 mil en la última década. La injusticia en México tiene entre sus raíces una que emerge desde su período colonial y ésta es: la negación de las culturas y civilizaciones mesoamericanas.

Esta es la raíz que nutre y hace florecer las obsesiones clasistas, las denigraciones racistas y demás ultrajes con que las políticas estatales y sociales agreden incesantemente la vida de los más pobres de México: a los pueblos indígenas. Es con ellos con los que se ceba la injusticia mexicana y donde se expresa de forma nítida. La pobreza en la que viven los indígenas desde hace más de 500 años es el significado de su rechazo y menosprecio; de lo poco que vale su salud, su educación, su vivienda, su trabajo, en suma, su bienestar.

El ejercicio del no reconocimiento del otro, como sabemos, formula gran cantidad de problematizaciones. Aquí recurrimos a la planteada por Todorov en su libro *La cuestión del otro*, en el cual presenta el siguiente encabezado del cronista de Yucatán Fray Diego de Landa:

“El capitán Alonso López de Ávila, cuñado del adelantado Montejo, prendió una moza india y bien dispuesta y gentil mujer, andando en la guerra de Bacalar. Esta prometió a su marido, temiendo que en la guerra lo matasen, no conocer otro hombre si no (era) él y así no bastó persuasión con ella para que no se quitase la vida por no quedar en peligro de ser ensuciada por otro varón, por lo cual la hicieron aperear” (Relación de las cosas de Yucatán, México, Porrúa, 1959, p 56).

Abajo de esta cita, Todorov dedica su libro “a la memoria de una mujer maya

devorada por los perros”, y aclara en el epílogo:

La exterioridad cultural determinó el desenlace de este pequeño drama: no fue violada, como pudo haberlo sido una española en tiempos de guerra; fue echada a los perros, por ser mujer que no consintió, e india al mismo tiempo, jamás destino ajeno fue más trágico. Escribo este libro para tratar de que este relato no se olvide, ni mil otros semejantes [...] que se recuerde lo que puede suceder si no se logra descubrir al otro. (Todorov, 2005: 256)

Concebir al otro como una abstracción, ya sea un individuo o un grupo social específico, encierra la pretensión de que somos ajenos y -más contundente aún- de que en nada nos pertenecemos, ni siquiera nuestra condición de humanos, pues nada hay que nos asemeje a su condición de inferioridad, por ello, la necesidad de la abstracción, de la imaginaria descarnada. Tales estimaciones maniqueas pueden estar al interior de cualquier grupo o sociedad: las mujeres para los hombres, los pobres para los ricos, los indios para los mestizos y los blancos. *El otro* que no percibo sino como lejano y ajeno, nunca es un hombre de carne y hueso como pedía Miguel Unamuno, nunca es la persona que exigía María Zambrano y menos aún es el prójimo que reclamaba Emanuel Levinas. No puede haber entonces conflicto moral, ni ético, como si lo hubo para algunos frailes colonizadores de la Nueva España, ni es necesario discutir si tienen alma o si son animales. La discusión antropológica ya no tiene lugar en la negación. México corresponde a *Una civilización negada*, nos señala Guillermo Bonfil. México es en realidad por lo menos dos Méxicos desde el día en que Cortés venció en Tenochtitlán. Uno, que desea ser encausado hacia el proyecto civilizatorio occidental y que a cada momento decisivo en la historia del país ha revelado la intención de que la sociedad mexicana se sume al progreso europeo y estadounidense, y además, que centre sus ilusiones en la *superación de la raza*. El otro es aquel donde después de siglos se siguen desarrollando formas y vías de resistencia propias de los pueblos mesoamericanos. Abre así, el antropólogo Guillermo Bonfil, dos categorías para su análisis; al primero, lo denomina el *México imaginario* (categoría que refiere a un México inexistente, aquel que ha alcanzado el progreso y desarrollo en la ideología que invoca) y al segundo, el *México profundo* (categoría que da cuenta del México negado, el que conforma y constituye la realidad social del país).

Por otro lado, considerando los planteamientos que ofrece Bolívar Echev-

erría sobre el fenómeno de la modernidad capitalista en la que México fue adherido, en específico en el desarrollo de la integración que ha realizado una serie de subsunciones –por ejemplo, del valor de uso de los objetos al valor de las mercancías, o de la subsunción de las identidades culturales a una “determinación civilizatorio-identitaria” que demanda el proceso del capitalismo moderno-. La determinación de los rasgos identitarios de los seres humanos, es decir *subsunción real de las identidades*, afecta la producción y reproducción de los rasgos culturales, el capital selecciona las identidades funcionales para la valorización.

La determinación civilizatorio-identitaria [...] es indispensable en la construcción de las identidades que los Estados capitalistas modernos adjudican a las poblaciones organizadas por ellos. Como sabemos la adopción de la “blanquitud” (como determinación identitaria va más allá de la raza y contiene connotaciones de estatus y consumo) en la construcción de las identidades nacionales de América Latina ha sido una misión inconclusa [...] las exigencias del capital de adoptar su nuevo tipo de humanidad sólo se han cumplido a medias. Una historia que no ha movido a los Estados de América Latina a desilusionarse del proyecto de la modernidad capitalista, sino, por el contrario, a retomarlo cada vez con mayor entusiasmo. (Echeverría, 2006: 271)

La intolerancia que genera el “racismo identitario-civilizatorio” es más amplio y complejo que el meramente étnico, implica la interiorización del ethos histórico capitalista. (Echeverría, 2010: 64) Y de aquí derivan, con suma eficiencia, los criterios de exclusión de los individuos singulares o colectivos, los criterios de negación y rechazo del México imaginario hacia el México negado que advierte Bonfil.

II

La dialéctica del señor y el siervo no ha logrado pasar del momento de las tensiones y contradicciones entre ambos universos, de la lucha a muerte entre las conciencias por el reconocimiento. Una niega y somete a través de todas las violencias posibles que se sintetizan en la miseria y la otra resiste en tensión permanente. Una desea que el indígena pobre no sea visible, ni corpóreo, salvo en su versión folclorizada, la otra, que se le tome en cuenta como parte central de nuestra construcción social. Y, como lo han expresado de forma más clara los Zapatistas, que los vean, los oigan y los tomen en cuenta para la nueva estructuración social del país, que se vea y oiga que ser indígena no es consustancial con la pobreza. Que la dignidad

no sólo es un ideal del espíritu sino también del cuerpo, que desea ser alimentado, protegido, cuidado.

En este momento, advierte Bonfil, en que

“[...] el México imaginario (que forma parte del mundo desarrollado) se resquebraja, no podemos seguir manteniendo los ojos cerrados ante el México profundo. No podemos seguir ignorando y negando el potencial que representa para el país la presencia viva de la civilización mesoamericana [...] deberíamos de crear las condiciones para que esa realidad se transforme a partir de su propia potencialidad, esa fuerza creadora que no ha podido explayarse en todos los ámbitos, porque la dominación colonial la ha negado y la ha forzado a enquistarse en la resistencia para sobrevivir. (Bonfil, 1989: 12)

La construcción histórica de la sociedad mexicana ha sido plural, un vasto tejido de culturas la conforma; sin embargo, se ha actuado con persistencia en contra de esta pluralidad evidente. A lo largo de los siglos, como sabemos, se ha ido adoptado como única vía posible de civilización el modelo occidental capitalista, con dos versiones propias del colonialismo, el externo y el interno. El que viene de fuera, de las metrópolis ahora corporativas y el que se ejerce al interior como parte de las políticas del Estado nacional. Esto ha requerido que en el largo proceso de vida colonizada los pueblos indígenas hayan ido adquiriendo la condición de *inmateriales*, es decir, una forma de exclusión y expulsión que ha forzado su migración primero hacia los grandes centros urbanos y luego hacia Estados Unidos. Su *inmaterialidad* concuerda con sus mínimas y paupérrimas condiciones de vida.

Si bien discursivamente se les ha querido integrar al proyecto de país *imaginario*, esto, en cada uno de los casos, se ha traducido en la negación de su historia, de su cultura, de sus conocimientos, siendo el resultado de esta aporía la agudización de la marginación y exclusión. El indígena ha sido un lastre para el desarrollo de esta parte del país imaginario, inserto en una directa vía hacia el progreso. Tomemos como ejemplo no a los conservadores del siglo XIX, ni a los monárquicos nostálgicos del Imperio europeo, sino a los liberales, para quienes era inevitable el rompimiento con el pasado: las políticas liberales fueron un desastre para el México profundo, crecieron los latifundios a costa de las tierras comunales al amparo de la Ley. Algo que hace recordar la modificación del artículo 27 constitucional por exigencia de Carlos Salinas y su TLC en los años 80s en el proceso de incesante despojo de sus tierras y recursos naturales. A los pueblos mesoamericanos se les asocia con la superstición, la ignorancia, la debilidad moral, la imposibilidad de alguna virtud, por ello, las buenas conciencias

han querido incorporarlos al México *imaginario* para que olviden paulatinamente sus tradiciones y saberes populares *inútiles* para el desarrollo tecnológico e industrial del país.

La presencia de los pueblos indígenas segregados es una realidad. No sólo la han expresado los movimientos zapatistas defendiendo sus derechos e intentando generar sus propios medios de educación, salud y organización política. También los huicholes defendiendo su centro del mundo, su montaña sagrada que las empresas canadienses de la mano de las autoridades mexicanas convertirían en una explotación minera. Tan sólo estos dos ejemplos muestran la permanente participación indígena en la conformación y lucha continua de la sociedad mexicana y esto es algo en lo que coinciden estudiosos tan reconocidos como Guillermo Bonfil y Bolívar Echeverría. Ambos pensadores generan un marco propio para analizar esta situación: Bonfil dando elementos que permiten contemplar cómo desde la llegada de los europeos se precipita una serie de factores nuevos que conforman las condiciones de la sociedad colonial, sin duda el factor principal lo será la creación del indio, su representación acompañada de una serie de características que inician una conceptualización fundada en su inferioridad cultural y física. Los aztecas guerreaban y sometían a hombres iguales a ellos, su condición de vencidos y tributarios al imperio azteca no generaba ninguna condición que mermara su condición humana. Ni tampoco la de sus dioses. El panteón nahua crecía y no se inquietaba por imponer sus deidades, ni se preocupaba por imponer su lengua a los pueblos sometidos. Por el contrario, la guerra con los españoles fue una confrontación desde diferentes paradigmas de sometimiento: la europea fue una dominación por la fuerza que impuso nueva lengua, dioses, trabajo, siembra y la interiorización de la superioridad racial de los vencedores. Esto para Bonfil marca de forma definitiva la construcción de la realidad social de México, una sociedad enfrentada hasta la fecha, por una concepción dicotómica: la inferioridad de unos y la superioridad de otros.

Tanto para Bonfil como para Bolívar Echeverría esto detona el espacio necesario para la resistencia. La generación de formas propias del indigenismo frente al *otro*.

“El carácter de resistencia del *ethos barroco* -señala Echeverría- frente a la modernidad impuesta arraiga en la prevalencia de la vida comunitaria sobre la individual, en la prioridad de la creación y la contemplación artísticas, así como en la prioridad de las prácticas religiosas por encima del trabajo productivo basado en la técnica y en la ciencia. Ante concepciones

liberales y modernizantes que ven en el barroco una oposición al progreso social.” (Velasco, 2015: 210)

Echeverría vislumbra en el mestizaje, o sincretismo cultural, los elementos que propician el *ethos barroco*; es decir, una resistencia radical surgida en los pueblos indios desde los inicios mismos de la conquista y la colonización que no ha cesado de mantenerse y expresarse como una tensión social y cultural que se mantiene viva.

Y viene a sumarse [...] a uno de esos intentos de construcción de una identidad moderna, al que aparece ya a finales del siglo XV en Italia y en la península ibérica y que conocemos como el “ethos barroco”. En efecto, la aceptación indígena de una forma civilizatoria ajena, como una aceptación que no sólo la transforma sino que la re-conforma, sigue la misma peculiar estrategia barroca que adoptan ciertas sociedades de esa época en la interiorización de la modernidad capitalista, que impone el sacrificio de la forma natural de la vida -y de los valores de uso del mundo en que ella vive- en bien de la acumulación de la riqueza capitalista. Así como esta variedad barroca de la humanidad moderna acepta ese sacrificio convirtiéndolo en un reivindicación de segundo grado de la vida concreta y de sus bienes, así también, sumándose a ella, los mestizos americanos han aceptado el sacrificio de su antigua forma civilizatoria, pero haciendo de él, al construir la nueva civilización, un modo de reivindicarla. (Echeverría, 2008)

Así, se han enfrentado continuamente los diversos proyectos de homogenización de los gobiernos liberales del siglo XIX y posrevolucionarios del siglo XX y XXI. Los pueblos indígenas han preservado formas culturales realizando un sincretismo tal que les ha permitido sobrevivir a los continuos intentos de negación y destrucción. Uno de ellos, para el autor, lo podemos observar en el culto femenino a la diosa Virgen de Guadalupe Tonantzin: la necesidad de sobrevivencia de los pueblos conquistados requirió de la posibilidad de abrirse y expandirse, de incorporar nuevos elementos que han posibilitado su transformación y asimilación a sus culturas.

III

La estela de injusticias que definen a México es un largo camino que inicia con la conquista europea y continúa persistente en los proyectos gubernamentales desde la independencia de España y la conformación del estado nación. Este México *profundo*, frente al cual cierran los ojos los líderes del México *imaginario* para no dar cuenta de la ignominia cometida, ha estado

constantemente amenazado por los gobiernos emanados del proceso “revolucionario” y los neoliberales que han implementado el arma más perversa y eficaz: la miseria. Sin embargo, la activa resistencia, los continuos sincretismos, la permanente negación a renunciar a sus concepciones culturales, hacen que ésa parte de la sociedad mexicana -donde aún laten los restos de la civilización mesoamericana- sea donde de forma más radical se han manifestado las críticas en contra de la destrucción social y ambiental del México contemporáneo. Esa parte de la sociedad mexicana, donde no cabe el México *imaginario* del progreso y su modernidad capitalista, ha sido la que más ha confrontado al Estado mexicano por no cumplir sus tareas de protección y derechos civiles, ha sido, a pesar de lo que se dice en los medios y se hace creer al resto social, la que mantiene las formas de organización y lucha frente a un estado sometido a los criterios y ventajas del capital neoliberal y sus corporaciones internacionales. Son dos formas de civilización que se siguen enfrentando en términos generales. Una negando y excluyendo desde el ejercicio del poder, diseñando formas políticas de indiferencia al sufrimiento de los pueblos, que recurre en su retórica a la inferioridad sustancial de los indígenas como la causante de sus propios males y en consecuencia no hay nada por aprender ni rescatar de esas culturas anacrónicas. La otra, resistiendo, no dejándose destruir, no permitiendo que sus principios civilizatorios sean anulados y marginados de la composición multicultural del país. El respeto a la autonomía cultural plural es uno de los fundamentos de su impugnación. Así, buena parte de los problemas que vive México encuentran su raíz en la inadecuación del México *imaginario*, cuyas políticas sociales de desarrollo han sido ineficientes, ineficaces e impuestas autoritariamente como el “único proyecto nacional válido”. La hasta ahora imposible entrada al mundo del progreso -señala Bonfil-

...no es un mero tropiezo atribuible las circunstancias externas, sino el inevitable resultado de una larga historia de empecinamiento en el propósito de sustituir la realidad de México por otra torpemente imitada... es indispensable ver la historia del otro lado, donde están los que viven la violencia, la explotación, el desprecio, la exclusión; los pueblos a los que se ha tratado de someter a un proyecto civilizatorio que no es el suyo y que además los excluye. La crisis que estamos viviendo es la quiebra de un modelo de desarrollo que ha ignorado al México profundo”. (Bonfil, 1989: 244)

Es la *blanquitud* asumida por el Estado como proyecto “identitario-civilizatorio” que “trata de continuar el proceso iniciado en el siglo XVI y cuya meta implícita es llegar a la solución final de la cuestión indígena que equivale a

la anulación o exterminio de grupos problema, sea de un golpe o paulatinamente.” (Echeverría, 2006: 272) Esto —considera Bolívar Echeverría— no es otra cosa que la continuación del proyecto racista identitario y civilizatorio.

Finalmente, he querido señalar que uno de los elementos que han generado esta enorme y destructiva tensión política, social y cultural, desde los inicios de nuestro país, es un profundo racismo que genera una dinámica social que no cesa de manifestarse. Poco a poco los pueblos indígenas han ido mostrando sus intenciones políticas y fortaleciendo su papel de opositores firmes ante esta modernidad neoliberal: las luchas por su tierra, sus ríos, sus bosques, sus escuelas, es una presencia viva en todo el país. La criminalización de sus disputas se ha traducido en guerra abierta contra ellos por parte del gobierno. La *blanquitud* como imposición cultural ha germinado en repetidas formas de negación, rechazo y desprecio a los grupos indígenas de México, es decir, en diversas formas de injusticia que se ejerce sobre ellos. Sin embargo, el fortalecimiento de su resistencia genera la posibilidad de una alteridad intercultural y con ello la esperanza de que en esta lucha de tensiones se debilitara el lugar central que guarda la injusticia en México.

Bibliografía

Bonfil Batalla, Guillermo (1989). México Profundo. Una civilización negada. México, Grijalbo Conaculta.

Echeverría, Bolívar. (2006) Vuelta de siglo. México, Ed. Era.

——— (2000) *La modernidad de lo barroco. México, Ed. Era.*

——— (2010) *Modernidad y Blanquitud. México, Ed. Era.*

Todorov, Tzvetan. (2005) La conquista de América. El problema del otro. México, Siglo XXI.

Velasco, Ambrosio. (2015) “Ethos Barroco, resistencia y modernidad”. En: Comp. Raquel Serur. Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias. México, UAM-Era.

Revista electrónica

Echeverría, Bolívar. “El ethos barroco y los indios.” En: Revista de Filosofía Sophia, Quito- Ecuador. N° 2/ 2008. www.revistasophia.com

Nacionalismo árabe y tercermundismo. La política de no alineamiento de Abdel Nasser

Por Cecilia Civalero

Introducción

El presente trabajo aborda un momento político en Egipto caracterizado como “la revolución nasserista” haciendo hincapié en su actuación en el plano internacional. Principalmente, analiza algunos aspectos en los pronunciamientos y propuestas egipcias en el Movimiento de Países no Alineados (en adelante MPNA), cuya primera cumbre se realizó en el año 1961. La elección del caso egipcio se funda en las características que lo diferencian de otros países en Medio Oriente: los movimientos nacionalistas que allí surgieron tempranamente, los referentes políticos que se construyeron y, finalmente, el liderazgo que dicha nación ejerció en un proceso panarabista y tercermundista. Para alcanzar dicho objetivo se realizará una breve reseña histórica que a su vez describa algunos componentes del proyecto nasserista para luego analizar las fuentes escogidas. Las mismas están conformadas por discursos de Abdel Nasser con motivo de las reuniones del MPNA, los documentos finales de dichas conferencias y un escrito del líder egipcio del año 1962. Para esto, construimos algunos ejes temáticos proponiendo una lectura entrelazada de las fuentes, intentando enriquecer su lectura y puntualizar en las características de la política exterior egipcia y los roles que esta se propuso en connivencia con la política tercermundista y de no alineamiento ejercida por el MPNA.

Las fuentes seleccionadas permiten adentrarnos en las expresiones discursivas de Abdel Nasser y ponerlas en relación con las planteadas en los comunicados finales del MPNA. Realizaremos un análisis de las ideas y principios políticos manifestados por el líder egipcio frente a otros líderes de Estado lo cual pretende contribuir a la comprensión de procesos independentistas, nacionalistas y socialistas en Medio Oriente.

El más antiguo de los discursos recuperados fue emitido durante la Conferencia de Bandung realizada en el año 1955 entre países de Asia y África.

Nasser fue una de sus figuras principales junto con los líderes de Indonesia, India y Pakistán, entre otros. Dicha conferencia constituye el origen y antecedente político del MPNA, surgido en plena Guerra Fría y expresión de países que defendían su independencia política y económica. El segundo discurso fue realizado con motivo de la crisis de Suez en el año 1956, seleccionado porque consideramos que dicho suceso y la posterior victoria política de Egipto tiene un componente simbólico importante para el proceso panarabista, como desarrollaremos más adelante. Otro discurso fundamental fue el emitido durante la primera conferencia del MPNA en la ciudad de Belgrado, manifestando el líder egipcio su entusiasmo con aquella reunión y su visión sobre los objetivos en relación al Tercer Mundo perseguidos por el movimiento y por Egipto. También tendremos en cuenta el escrito de Nasser titulado “La revolución nasserista”, publicado en el año 1962. Por otro lado, los documentos finales de la Conferencia de Bandung y de Belgrado, publicados por el Instituto del Tercer Mundo de la Universidad de Buenos Aires (en adelante UBA) en el año 1974, nos permitieron poner en relación los pronunciamientos individuales de Nasser con los pensamientos de los países asistentes fijados como síntesis o conclusiones de tales eventos.

Resulta interesante detallar el contexto en el cual fueron publicados en nuestro país los documentos finales de las conferencias. En el año 1973, la “Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires” crea el Instituto del Tercer Mundo “Manuel Ugarte” con el propósito de realizar un intercambio político, académico y cultural entre países de Asia, África y América Latina. La UBA por aquel entonces transitaba un proceso de “reconstrucción universitaria” a cargo de Rodolfo Puiggrós (Chinchilla, 2015; Friedemann, 2016). En la presentación del primer tomo el documento reza: “el Tercer Mundo configura no una ideología sino una concepción del mundo (...) hundiendo sus raíces en culturas milenarias” (UBA, 1974:7). La popularización del término Tercer Mundo, fuertemente asociado al MPNA, tiene su origen histórico en los procesos de descolonización en África y Asia, en fenómenos latinoamericanos como la Revolución Cubana, y en apropiaciones locales que acompañaron procesos políticos que encauzaron una lucha contra la opresión social (Manzano, 2014). En nuestro país, se lo puede vincular a la radicalización política de los años sesenta y setenta, en el marco del regreso del peronismo al gobierno en 1973 luego de dieciocho años de proscripción. El tercermundismo se convirtió en un postulado central, como se

observa en la creación del mencionado instituto cuyas raíces se remontan a las “Cátedras Nacionales” y la revista “Antropología del Tercer Mundo”.

Para aproximarnos al fenómeno ocurrido hacia mediados del siglo XX en Egipto, es ineludible analizar la transformación política y social efectuada por la constitución de los regímenes árabes poscoloniales. A diferencia del resto de los países de la región, Egipto fue uno de los más antiguos pueblos campesinos con una importante producción agrícola con la cual pudo detentar excedentes, una precoz centralización estatal que le permitió llevar a cabo grandes obras de infraestructura y una “formación tributaria evolucionada”, posible de ser comparada con la antigua sociedad china (Amin, 1986). El pueblo egipcio conservó un sentimiento de su especificidad, se nombró a sí mismo como “egipcio” antes que árabe y el relato de esta formación histórica y cultural milenaria acompañará los discursos del nacionalismo a mediados del siglo XX.

Breve reseña histórica

El proceso denominado por Martin Muñoz (1999) como “primer período liberal árabe” (p.70), comprende en Egipto una etapa de 30 años de relativa soberanía. Tras la caída del Imperio Otomano se producen numerosas transformaciones en la región y comienzan a nombrarse los protectorados y posteriormente mandatos en algunos países. En el caso egipcio, se producen diversas manifestaciones independentistas causadas por la resistencia a la ocupación británica, originadas en la influencia de los nacionalismos europeos.

Particularmente en dicho país se construye un Estado-nación con una conflictiva vinculación entre los partidos, el rey y la presencia británica. En los países de Medio Oriente los procesos de colonización y descolonización fueron diferentes al proceso egipcio, en palabras del autor citado, allí “se crearon Estados pero no naciones” (p.71). En Egipto, al existir cierta homogeneidad histórica y social, sumado a características políticas basadas en el secularismo y nacionalismo, existió la posibilidad del surgimiento de grupos políticos novedosos. Tal es el caso del mayor partido nacionalista llamado Wafd, el cual, entre enfrentamientos y negociaciones, lideró procesos políticos relevantes. Algunos de ellos son la “Revolución de 1919”,

la supresión del sufragio indirecto en 1926 y una escalada de negociaciones y tensiones que derivaron en la declaración de independencia en 1922. Sin embargo, a raíz de diversos hechos políticos que implicaron a Egipto (como el tratado anglo-egipcio de 1936) o a toda la comunidad internacional (como la Segunda Guerra Mundial y la guerra en Palestina) fue creciendo un sector social que observó en el accionar del Wafd el fracaso de una clase política y la necesidad de fundar un nuevo orden.

En oposición a dicho partido comienzan a surgir manifestaciones políticas y propuestas alternativas, tal es el caso de un movimiento islámico llamado Hermanos Musulmanes creado en 1928 por Hasan al-Banna. Su desarrollo estaba intensamente basado en el trabajo social, la militancia en las universidades, la producción en cooperativas y la construcción de mezquitas, logrando además su diversificación en otros países de la región. Resulta muy interesante la formación de dicho movimiento, por el contexto en el cual lo hace y por las funciones que asume, ya que su convicción y afirmación cultural y religiosa no será un impedimento para la actividad política, electoral y parlamentaria.

En diversos países de Medio Oriente, en un contexto de incipiente Guerra Fría, comienzan a consolidarse los postulados del nacionalismo, luchas por la liberación de la ocupación extranjera y procesos democráticos que implicaban la sustitución de regímenes monárquicos, la instauración de gobiernos populares o simplemente de leyes electorales: experiencias como el partido Neo-Destur en Túnez, el partido Baaz y la experiencia de la República Árabe Unida en Siria (RAU), el golpe antimonárquico de 1958 en Irak, el “plan de reforma” de 1934 en Marruecos, la revolución en Argelia en 1962, procesos similares en Yemen, Kuwait y Sudan o la creación de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) en 1964 (Hourani, 1991; Martín Muñoz, 1991).

En Egipto, a raíz de una disposición que eliminó en 1936 la discriminación para el acceso a la Academia Militar, los hijos de las clases medias recientemente urbanizadas comienzan a acceder a dicha fuerza antes monopolizada por una casta terrateniente y asentada en el poder central del país. Contra la corrupción de una burocracia estatal y de un régimen aliado con las potencias coloniales, una nueva generación dentro del ejército será im-

pulsora de un nacionalismo y una “egipcianidad” que les permitirá contrarrestar y abatir a los partidos tradicionales y liberales. Desde una nueva clase, la clase media urbana, y desde el único sector que no había caído en el descreimiento popular, el Ejército, un grupo de militares nacionalistas que habían sido derrotados en la guerra de 1948 toma el nombre de Oficiales Libres. De esta forma, a partir de 1952, Egipto inaugura un nuevo período caracterizado por el “arabismo”, el “no alineamiento” y el “capitalismo de Estado” según Samir Amin (1986: 255) o “régimen árabe radical” y “estatista” en palabras de Ayubi Nazih (2000: 290). En ese año, el grupo de Oficiales Libres realizó un golpe de Estado que dio comienzo al proceso nasserista, concretándose la abolición de la monarquía el 18 de junio de 1953 y siendo su líder Abdel Nasser.

Los militares asumirán estratégicamente una gran cantidad de responsabilidades dentro del gobierno y se irá conformando una “burguesía de Estado” o “elite burocrática” compuesta por oficiales, tecnócratas y administrativos, los cuales formaran parte de un proceso de transformación que dará nacimiento a un nuevo sistema socio-económico. Basado en un capitalismo de Estado, el objetivo del grupo en el poder fue modificar el sistema económico tradicional y postergado por uno en el cual predominara la industrialización avanzada. La reforma agraria constituye un ejemplo de las medidas encaradas, más allá de los magros resultados alcanzados. En este nacionalismo popular (*shaabi*) los elementos islámicos no estuvieron ausentes pero sí subordinados y se invocó un discurso anti-imperialista y anti-sionista dirigiendo un proceso regional y a su vez mundial junto a otras naciones.

Sin embargo, resulta destacable como hito político la nacionalización del Canal de Suez, la cual dio comienzo a una política de planificación estatal. Este canal se encontraba bajo control extranjero y ante la negativa de americanos y británicos de financiar la obra de Aswan, el gobierno de Nasser procedió a su nacionalización en julio de 1956. Aquí comienzan a tomarse diversas medidas directamente vinculadas a la soberanía económica egipcia: tal es el caso de la creación del “Organismo Económico” en enero de 1957 o la disposición que obligó a las sociedades extranjeras, a los bancos comerciales y a todas las compañías de seguros a convertirse en sociedades anónimas egipcias. La crisis de Suez posee un valor simbólico decisivo, por la importancia económica, estratégica y política que poseía el canal y

por la evidencia del control extranjero en recursos como aquellos. Por este motivo es mencionado en innumerables ocasiones en los discursos de Nasser. Otra de las consecuencias de la nacionalización del Canal de Suez fue la pérdida de posición y predominio estadounidense en Egipto: a raíz de la negativa británica y americana, el financiamiento requerido por Nasser para la construcción de la represa provino finalmente de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

El apogeo del proceso económico descrito se produce con la “ola de nacionalizaciones” perpetrada en 1961 con el objetivo de realizar una industrialización acelerada, produciéndose una ruptura en la alianza entre el ejército y la burguesía industrial y, por otro lado, el desmantelamiento de la base económica de la gran burguesía egipcia (Martin Muñoz, 1992). En palabras del autor citado “la nueva orientación económica del nasserismo se traducía en el control estatal de la banca y el comercio exterior, la nacionalización de la industria y el reforzamiento del sector público” (p. 223). La Carta de Acción Nacional, aprobada en junio de 1962, comenzó a nombrar como “Planificación Socialista” al proceso económico y social llevado a cabo por Nasser el cual adoptaba de ahora en más al “socialismo árabe” como proyecto político.

En cuanto a los desafíos que se propuso la revolución en sus relaciones internacionales, el 1º de febrero de 1958 se constituyó la República Árabe Unida (RAU) entre Egipto y Siria, estructura que se encaminaba a la instauración de un panarabismo regional. Aunque tuvo una vigencia breve, hasta el año 1961, es un caso paradigmático para la política exterior de Egipto y para la región, en tanto reflejaba un compromiso panarabista. Existieron también otras configuraciones que fue asumiendo la revolución, por ejemplo las federaciones constituidas con Siria e Iraq en 1963 y la de Egipto e Iraq en 1964. Finalmente, el proceso descrito tuvo uno de sus reveses en el fracaso de la guerra de los seis días en el año 1967, en la cual la victoria de Israel significó la capitulación de la coalición árabe (Egipto, Siria y Jordania), la pérdida de los territorios de Sinaí, Jerusalén, la franja de Gaza (Egipto), Cisjordania (Jordania) y el Golán (Siria meridional), y finalmente la derrota del proyecto nasserista. La muerte de Nasser en 1970 termina de abortar este proceso y, finalmente, en el año 1973 se cierra una etapa histórica para el mundo árabe: de ahora en más el conflicto con Israel

lo librarán organizaciones, ya no Estados, y será conocido como el conflicto “palestino-israelí”, en lugar de “árabe-israelí” (Ajami, 1995).

Es difícil comprender la importancia de esta derrota si no se tiene en cuenta cuál era el alcance del proyecto de Nasser y los componentes de su proyección política: la nación árabe, el continente africano y el universo musulmán (Muñoz, 1992). Esta idea de nación árabe sostenida en la Carta de Acción Nacional de 1962 expandía la responsabilidad de llevar la independencia y el progreso a otros países entendiendo a sus ciudadanos como árabes, por lo tanto hermanos e iguales. Otra faceta del proyecto nasserista en sus características de vinculación internacional fue la mirada tercermundista y “no alineada” que adquirió Egipto sobre todo desde la Conferencia de Bandung de 1955 y luego con el desarrollo del MPNA. Su concepción de Tercer Mundo se basaba en “la idea de un frente común de países en proceso de desarrollo, que se mantenían al margen de cualquiera de los dos bloques, el “Oeste” y el “Este” comunista” (Hourani, 1991:481). Intentaremos hacer una pequeña contribución a esta faceta, partiendo de diversos interrogantes: cómo llegó a conformarse esta idea de Tercer Mundo plasmada en el MPNA, sobre qué supuestos o condiciones existentes en los países pertenecientes se basaba, qué puntos de vista compartían. En la construcción de la teoría de Nasser, al ejercicio del no alineamiento se agregó un “neutralismo positivo”, el cual le permitió tejer lazos con la URSS tal como se ha expuesto. La identidad tercermundista estuvo directamente vinculada a un anti-imperialismo asumido por todos los países que entrelazaron sus vínculos políticos en las distintas conferencias, tratados y conversaciones.

De Bandung a Belgrado: la filosofía de la Revolución y los cimientos de un movimiento tercermundista

En un escrito del año 1962, Nasser se refiere a “la gloriosa jornada del 23 de julio de 1952”, la cual “marcó el comienzo de una nueva y gloriosa etapa” (p.33). Así describía los sucesos ocurridos con motivo del golpe de Estado realizado por los Oficiales Libres. Sin embargo, serían la cumbre de Bandung de 1955 y la guerra de Suez de 1956 los acontecimientos que terminarían por afirmar el rumbo de la revolución y con ella el liderazgo de Nasser a nivel mundial.

Cuando el líder egipcio realiza sus alocuciones frente a otros líderes de Estado toma la experiencia de la guerra de Suez como un ejemplo del despertar y desenvolvimiento del nacionalismo egipcio. Resulta interesante cómo en diversos momentos vuelve sobre esta experiencia “heroica”, caracterizándola como un hecho fundacional deseando que sirva de ejemplo para otras naciones: “fue un hecho cuyas repercusiones se han extendido al terreno internacional y que ha permitido a todos los pueblos sometidos descubrir en sí mismos fuerzas latentes e ilimitadas” y así tener “la posibilidad de rebelarse”. Principalmente, la lucha por el Canal de Suez constituye un emblema que arrastra una denuncia contra Gran Bretaña y Francia por su ejercicio del imperialismo en Medio Oriente. Sólo dos años antes del conflicto Gran Bretaña había firmado un acuerdo donde reconocía que el canal era parte integral de Egipto. Nasser concluye que la nacionalización del Canal de Suez constituye un triunfo para el nacionalismo, no sólo egipcio sino árabe, manifestándolo en frases como: “quien ataca a Egipto ataca a todo el mundo árabe” (Nasser, 1956). Junto a esto denunciará las maniobras llevadas a cabo por Gran Bretaña para proteger a Israel implicando la capitulación política y la subordinación económica y militar de los países árabes.

Por lo tanto, esta victoria simbólica forma parte de lo que el líder llama “la filosofía de la revolución egipcia” (Nasser, 1955), y la enumera de la siguiente manera: como primer postulado aspira a elevar el nivel de vida de los egipcios, tanto material como moralmente; en segundo lugar, proveer al país con genuinas instituciones democráticas; tercero, se propone la abolición del feudalismo a través de una reforma agraria; cuarto, liberar a la economía nacional de la sujeción de los monopolios la cual priva al individuo de su real libertad y al Estado de su propia autoridad; quinto, la fortaleza de un ejército nacional como un guardián de la soberanía y de la responsabilidad internacional; por último, la promoción de la justicia social.

Todos estos objetivos coincidían con los planteados por el MPNA, sumado a esto, cuando Nasser enuncia las aspiraciones de las políticas egipcias, plantea que las mismas coinciden con todos aquellos países o pueblos que, al igual que Egipto, luchan por su soberanía. Sin embargo, uno de estos objetivos tuvo más preponderancia en las conclusiones de las conferencias que en los discursos de Nasser analizados: la cooperación económica. El objetivo era estimular y buscar un crecimiento sostenido de la zona afro-

asiática y de los países participantes, prestando asistencia técnica entre ellos y generando intercambios económicos y políticos. Se comprende como un punto necesario manufacturar las materias primas modificando las exportaciones que caracterizaban los modelos agroexportadores y dependientes. Por otro lado, se buscaba una utilización pacífica y productiva de la energía atómica y de las tecnologías en general.

Al igual que la nacionalización de Suez, se describirá en las líneas que siguen la relevancia que Nasser adjudica a la cumbre de Bandung como fuente y origen de un movimiento y frente mundial de lucha contra el colonialismo y a favor de un progreso de los países que allí se convocan.

Del 18 al 24 de abril de 1955 en la ciudad de Bandung ubicada en Indonesia se lleva a cabo la primera conferencia de naciones afro-asiáticas. Nasser fue una de sus figuras principales junto con los líderes de Indonesia, India, Pakistán, entre otros. Este encuentro constituye el origen y antecedente político del MPNA surgido en plena Guerra Fría. En diversos fragmentos el líder egipcio anuncia que se está llevando a cabo una lucha decisiva a nivel internacional. Esta es una característica relevante sobre todo a partir de la crisis de Suez, presente por ejemplo en diversas manifestaciones como “en estos días decisivos de la historia de la humanidad” o “hablo en nombre de todo el Egipto árabe, de todo país libre y de todos aquellos que creen en la libertad” (Nasser, 1956). En el discurso egipcio se define a la Conferencia de Bandung como un punto de inflexión y de referencia en el largo camino de la búsqueda de paz y justicia. Aquí es interesante describir la forma en que Nasser caracteriza a los países presentes en dicha conferencia como aquellos que enfrentan problemáticas de “desarrollo económico y una reconstrucción política y social” (1955). Por otro lado, menciona que la similitud de las condiciones históricas presentes en aquellos países constituye una fuerza unificadora entre ellos.

En la primera conferencia del MPNA acaecida en el año 1962 en la ciudad de Belgrado volverá a construir un relato que potencia y ensalza a los países presentes como aquellos que han sido grandes y heroicos, que han producido grandes e importantes civilizaciones en el pasado y que hoy forman un amplio frente que se extiende en todos los continentes (Nasser, 1961). Dirá que la cumbre de Bandung es el único precedente en la historia que se

equipara a semejante acontecimiento, pero que a su vez ambas encuentran su antecedente en toda una lucha que describe numerosas veces como: “el movimiento de liberación en Asia y África”. En todos los discursos analizados a esto acompaña un enfático análisis sobre el colonialismo: advierte que desde los días de la expansión colonial el problema de la dominación imperialista se encuentra presente como causa de innumerables guerras. Es por la existencia del colonialismo que Nasser explica el surgimiento del nacionalismo, el cual si es practicado con “realismo y sabiduría” sería un ejemplo ineludible para aquellas partes del mundo donde aún no ha surgido: “Hemos venido presenciando hace algunos años el crecimiento del nacionalismo no solo en nuestra región, también en varias partes de Asia y África. (...) Las personas han despertado y nada puede aplacar el ascenso del nacionalismo y del progreso” (Nasser, 1955).

En los documentos finales de Bandung, el imperialismo y el racismo aparecen como impedimentos principales para la cooperación entre los países y como retardataria del progreso cultural de naciones portadoras de “grandes culturas” y “grandes religiones” (UBA, 1974:13). La declaración de los países asistentes a Belgrado remarca que se encuentran en un momento de transición a partir del surgimiento del MPNA y de una lucha por la soberanía de los países del Tercer Mundo. En dichas declaraciones este proceso se manifiesta también como un progreso: “en este período de transición de un pasado equilibrio de dominación a un futuro equilibrio de cooperación entre las naciones, basado en la libertad, igualdad y justicia social”. Esta transición genera un conflicto trascendental contra el “feudalismo” y el “colonialismo” (Nasser, 1962), una lucha inevitable entre “el antiguo orden establecido y las nacientes fuerzas nacionalistas” (UBA, 1974:22). En este proceso de transición a un nuevo orden, los países pertenecientes al MPNA reconocen y apoyan que países como Cuba quieran llevar adelante un sistema político y social distinto, modelando sus instituciones como mejor le convenga según sus condiciones y necesidades. Siguiendo estas fuentes, esto es parte de la nueva era que pronostican o desean, en la cual ninguna fuerza debería interferir o detener el ejercicio del derecho de autodeterminación.

“Twentieth century, the age of world order”: ¹ la representación de la causa árabe en el orden internacional

A partir de lo expuesto hasta ahora podemos definir en qué agrupamientos se embarcan los objetivos de Nasser: “la causa de los países árabes” dentro de una asociación estratégica que define como “el grupo asiático-africano”. En los discursos seleccionados para el presente trabajo, los lazos tejidos internacionalmente se implican política e históricamente. Se afirma que la pelea conjunta entre estos países es un factor decisivo en la defensa de los derechos de los pueblos dependientes y que la cooperación asiática-africana es un recorrido heredado que fortalece la lucha por la dignidad del ser humano. En otro discurso, Nasser (1955) dirá que expandir la cooperación entre estos países es parte imprescindible de su política externa y que esa cooperación puede jugar un rol fundamental en el orden internacional teniendo en cuenta el apoyo de dichos países a la causa de los pueblos árabes ante la Organización de las Naciones Unidas (en adelante ONU).

Una cuestión recurrente en los discursos en relación a lo que podríamos definir entonces como “la causa árabe”, es la referencia al pueblo palestino, muy presente en la trayectoria personal y en la formación militar e ideológica del líder egipcio. Nasser acusa que bajo la mirada y el consentimiento de la ONU dicho pueblo fue desarraigado, expulsado de su patria y reemplazado por una población importada. Manifiesta que es una acción injusta, inmoral, brutal y una violación de los derechos humanos. En este mismo sentido reza el documento de las conclusiones de la Conferencia de Bandung:

Considerando la tensión existente en Cercano Oriente, tensión causada por la situación en Palestina (...) la Conferencia afro-asiática declara su apoyo a los derechos del pueblo árabe de Palestina y demanda la aplicación de las resoluciones de las Naciones Unidas (UBA, 1974:14).

Por otro lado, Nasser acusa que los países del norte de África han sido durante siglos naciones independientes y cuna de grandes civilizaciones siendo ahora definidos por el orden internacional como “territorios no autónomos”

¹ “El siglo veinte, la era del orden mundial”. Traducción propia. Discurso pronunciado por Nasser durante la conferencia de Bandung, Indonesia, año 1955.

(Nasser, 1955)². Sobre este punto volveremos más adelante, concluiremos ahora remarcando que es imposible para Nasser que esta situación desigual contribuya a la paz y la cooperación internacional.

Otra cuestión a la cual dedica abundantes alusiones es la discriminación racial, advirtiendo que el objetivo de la misma es en realidad la explotación del hombre. Egipto, junto a otros países, apela a innumerables formas de presión moral para combatir a los estados que ejercen dicha política. Nasser sostiene que a través de la movilización de la opinión pública mundial podría revertirse esta segregación racial. Citando por ejemplo el caso de Sudáfrica, el líder propone romper las relaciones oficiales con dicho país.

En diversos fragmentos Nasser fundamenta y exalta sus exclamaciones basado en un orden o legalidad internacional que le permite denunciar a países que infringen dichos compromisos. Esta legalidad a la cual apela está fundada en los marcos formales de relaciones entre países que se fueron creando a nivel mundial a lo largo del siglo XX, no sólo organizaciones sino tratados y acuerdos en general. Por otro lado, advierte que en los últimos años la situación de los derechos humanos en cualquier país o nación ya no es un asunto doméstico, sino que tiene jurisdicción internacional y como tal se convierte en una cuestión de interés mundial. Un ejemplo de esto es la referencia en el discurso del año 1956 a la Carta del Atlántico suscripta entre Churchill y Roosevelt en agosto de 1941: “Estoy hablando en nombre de principios proclamados por estos países en la Carta del Atlántico” (Nasser, 1956). Constantemente realiza una denuncia contra aquellos Estados que se enriquecen a costa de las naciones más pequeñas o indefensas, planteando condiciones que pretenden una renuncia de la propia soberanía. Por otro lado, la referencia a los compromisos asumidos por las naciones por su participación en la ONU, es la más nombrada en los discursos de Nasser. A pesar de todas sus críticas, anuncia tener una fe y un apoyo inquebrantable hacia el nuevo orden internacional ya que lo considera un instrumento eficaz para asegurar la paz, la seguridad y la prosperidad de todas las naciones. De hecho, un punto importante en las conclusiones de la Conferencia de Bandung es el reclamo al Consejo de Seguridad de la ONU para que admita a numerosos Estados excluidos de dicha organi-

² “Non-self governing territories”. Traducción propia. Discurso pronunciado por Nasser durante la conferencia de Bandung, Indonesia, año 1955.

zación, nombrando países como Camboya, Ceylán, Japón, Jordania, Laos, Libia, etc. (UBA, 1974). Además, declara que el acceso por parte de las naciones africanas y asiáticas al Consejo de Seguridad debería ser permanente.

En la carta fundacional de la ONU, expresa Nasser (1955), se establecen derechos y beneficios, pero también obligaciones referentes a los “territorios no autónomos”, y esto no fue cumplido en África y Palestina. Afirma que los poderes que administran estos territorios deben contribuir al desarrollo progresivo de sus instituciones y de un gobierno autónomo, respetando los derechos y beneficios correspondientes a un territorio soberano. En diversas manifestaciones menciona enfáticamente la guerra en Palestina, las matanzas que acontecían en el Congo, la existencia del régimen de apartheid en Sudáfrica, entre otros conflictos, y suma a sus imputaciones duras críticas contra las obligaciones internacionales que poseen los países por formar parte de la ONU. Observa una cierta complicidad por parte de dicha organización y denuncia un sometimiento implícito sobre algunos países que debe caducar, describiendo esta situación como un “juego del poder político en el que las naciones pequeñas pueden ser usadas como instrumentos” (Nasser, 1955).

Estas denuncias y las referencias a la Carta de la ONU son nombradas en forma reiterada también en las conclusiones finales de la Conferencia de Bandung, en la cual los derechos del hombre y la autodeterminación de los pueblos se declara como objetivo común y fundamental: “todas las naciones debieran tener el derecho de elegir libremente sus propios sistemas políticos y económicos y su propio modo de vida, de acuerdo con los principios y objetivos de las Naciones Unidas” (UBA, 1974:16). La referencia al orden internacional instaurado y demarcado por la ONU es sumamente relevante, incluso en las referencias que enarbolan un derecho de cada país a la defensa de su soberanía e integridad territorial se establece el “derecho de cada nación a defenderse individual o colectivamente de acuerdo con la Carta de las Naciones Unidas” (p.16). La declaración de Belgrado se manifiesta en sintonía, tanto con lo expuesto en el documento de Bandung como con los dichos de Nasser. El orden político e institucional instaurado a partir de espacios de cooperación, como son el MPNA o la ONU, son apreciados como la oportunidad de resolución de los conflictos: “jamás tuvo la humanidad a su disposición fuerzas tan importantes y medios tan poderosos de eliminar la guerra como lo es el instrumento político de las relaciones internacionales” (p.22). En ambas se hace referencia a la guerra y a la resolución armada de

los conflictos como parte de un viejo orden, de una época pasada, frente a las nuevas formas de política internacional que son la organización pacífica y diplomática entre los países basada en la igualdad entre ellos.

El Tercer mundo frente a la guerra fría y el rol de los no alineados: países “no bloquistas en favor de la paz”³

Tanto en los discursos de Nasser como en las conclusiones de las Conferencias del MPNA, sobre todo la de Belgrado, se realiza un diagnóstico alarmante sobre las condiciones políticas internacionales. El líder egipcio advierte que está creciendo un sentimiento de inseguridad a nivel mundial, agravado por el desarrollo de las armas de destrucción masiva. Esto último es reiterado en diversos momentos, explicando que el progreso en la producción de armamentos implica un deterioro en el nivel de vida de las poblaciones y concluyendo que la supervivencia de la raza humana se encuentra en peligro. Plantea como un gran desafío y “probablemente el último”, que pesa sobre los grandes estadistas del mundo, utilizar la ciencia, la tecnología y la energía nuclear para el progreso de los pueblos en vías de desarrollo y no para su enfrentamiento. Para conseguir esto tienen que darse diversas condiciones: regular, limitar y reducir los ejércitos y el armamento con el fin de eliminar definitivamente las armas de destrucción masiva; en segundo lugar, adherir y cumplir los principios en los cuales se basa la ONU.

Tanto la Conferencia de Bandung como la de Belgrado se declaran a favor del desarme y de un control internacional efectivo de la producción de armas nucleares, termonucleares, bacteriológicas y químicas, de los ensayos nucleares y de las bases militares extranjeras. Advierten que la formación de dos bloques como “poderosos grupos militares, económicos y políticos” hace peligrar la supervivencia mundial y entorpece las relaciones internacionales en general (UBA, 1974:23). Es por eso que declaran y exhortan a que “todas las discusiones sobre el desarme deben celebrarse bajo los auspicios de las Naciones Unidas” (p.26). Finalmente, resulta interesante que Nasser, a pesar de mencionar los días de la expansión colonial como causa de innumerables guerras, puntualiza en un enfrentamiento y en un momento

³ Documento final de la Conferencia de Belgrado. (UBA, 1974:24).

histórico el origen del orden político mundial y la fuente de los enfrentamientos y malestares: “la nueva era iniciada en 1945”. Aquí podemos ver la manifestación no sólo de una lectura política del líder egipcio, sino su participación militar como protagonista del conflicto palestino, lo cual es evidente en sus denuncias recurrentes a Gran Bretaña y la custodia que dicho país realiza sobre Israel. Nasser analiza qué es lo que comenzó a cambiar a partir de la Segunda Guerra Mundial en Medio Oriente y ubica en los efectos y configuraciones dejados por dicha contienda las causas de una posible Tercera Guerra Mundial (como por ejemplo la división de Berlín la cual considera un síntoma claro de esta crisis). En su escrito de 1962 describe este contexto a través del fortalecimiento de los movimientos nacionalistas, la emergencia del campo comunista, el progreso científico manifestado en la producción de material bélico o en los medios de comunicación, y, por último, la repercusión de todo esto en las relaciones internacionales en las cuales se vigorizaron “fuerzas morales neutrales” como la ONU (p.48).

Las fuentes analizadas resaltan con énfasis la división del mundo acontecida durante la contienda internacional y las consecuencias que trajo para la región la existencia de vencedores y vencidos, fundamentalmente la creación del Estado de Israel. En la conferencia de Belgrado, Nasser identifica a los países participantes como aquellos perturbados por la violencia generada entre los dos bloques que caracterizaron la Guerra Fría buscando una vía diferente a la resolución de los conflictos. Resulta un claro reflejo de los objetivos del MPNA el lugar escogido para llevar a cabo su primera conferencia, en relación a las menciones que reitera Nasser de sus encuentros y diálogos con su par yugoslavo. En los diagnósticos del egipcio, la intensidad de la Guerra Fría crece día a día y las Asambleas Generales de la ONU no producían el apoyo y el vigor que se esperaba en relación a las conversaciones de paz: “esta intensidad puede producir una atmósfera en la que el conflicto armado entre los dos bloques se vuelve inevitable” (Nasser, 1961). Es importante señalar que pocos meses después de dicha cumbre se produce la crisis de los misiles en Cuba, un momento sumamente álgido y de mayor crisis política durante la Guerra Fría.

Podemos adentrarnos ahora en el rol que Nasser adjudica a los países que deciden la vía del no alineamiento: no significa no involucrarse, pero tampoco tomar partido por uno de los dos bandos. En su diagnóstico el movi-

miento no alineado es el único con la posibilidad de abortar la escalada de violencia reinante. Una mención interesante que realiza Nasser (1961) es la capacidad que este tiene de trabajar por una verdadera paz mundial (“paz basada en justicia”) a través de una mirada o perspectiva neutral y justa, siendo el único actor que puede jugar un rol positivo en ese contexto: “No hay poder capaz de servir a la paz como esta comunidad de estados persiguiendo la política de no alineamiento” (Nasser, 1961). Siguiendo con estas definiciones, los países no alineados sufren los problemas del mundo, pero sin aislarse y sin subsumirse a la mirada o a los dictados de uno de los dos bloques. Advierte que obrando sin presiones y libremente tienen la capacidad de unir a dichos bloques a través de la comprensión y el trabajo conjunto. Por otro lado, Nasser manifiesta que los países no alineados tienen una misión, deben responder a un “llamado”, tienen la conciencia libre y una atmósfera de paz de la que los demás carecen por lo cual este posicionamiento ha suscitado el respeto de la comunidad internacional.

Estas formas discursivas y estas definiciones deben ser leídas recordando que hasta la derrota de 1967 la revolución panarabista y tercermundista de Nasser se encontraba en su apogeo y profundización; aunque por supuesto la atmósfera reinante en muchos de aquellos países no estaba ausente de conflictos, crisis y contradicciones. El Nasser de 1961, luego de la victoria simbólica de la guerra de Suez y de numerosos acontecimientos a nivel internacional, puede decir ante más de veinte países que aquellas naciones con conciencia libre tienen una responsabilidad y misión en el orden mundial. Por eso advierte que la conferencia del MPNA es un intento nuevo, molesto para los poderes del mundo y que las potencias intentarán acallarlos. Surge entonces un interrogante sobre el rol de los países que se autodefinen como no bloquistas: ¿estas naciones, por definición y por posicionamiento político, constituyen un tercer bloque? En las conclusiones de la Conferencia de Belgrado se previene sobre esta interpretación y se concluye que:

Los países no bloquistas representados en esta Conferencia no pretenden formar un nuevo bloque, ni pueden constituir un bloque nuevo. Desean sinceramente colaborar con todo gobierno que busque la forma de contribuir a la consolidación de la confianza y de la paz en el mundo (...) tanto más cuanto que se dan perfecta cuenta de que la paz y la estabilidad del mundo dependen, en gran medida, de las relaciones entre las grandes potencias (UBA 1974:24).

Fundamentalmente, Nasser reafirma su intención de respetar el liderazgo de la ONU: “No somos naciones unidas dentro de las Naciones Unidas” (Nasser, 1961). En los documentos trabajados se menciona el apoyo a diversos países, el pedido de retirada de las fuerzas extranjeras y el fin del colonialismo en general para diversos países como Túnez, Argelia, Angola, Palestina, el Congo, la finalización del apartheid en la República de Sudáfrica y las bases militares impuestas por Estados Unidos en Guantánamo, Cuba. Por otro lado, también es importante la mención en las conclusiones de Belgrado sobre la incorporación de América Latina en esta lucha no alineada: “la intervención de los pueblos de América Latina en las relaciones internacionales es cada vez más activa” lo cual contribuye a la culminación de la época de opresión de los pueblos y además “la cooperación pacífica entre las naciones se transforma en una condición esencial de la libertad y el progreso de cada una de ellas” (UBA, 1974:22).

Reflexiones finales

El presente trabajo se ha propuesto como principal objetivo el análisis de fuentes que puedan contribuir a la profundización de una temática específica dentro del amplio y complejo mundo del Oriente Medio y las relaciones internacionales. Es un intento por hacer presentes las manifestaciones discursivas de un líder árabe con gran relevancia política, tanto para Egipto como para el Tercer Mundo, haciendo hincapié en algunos aspectos de su interlocución. Consideramos que el trabajo analítico de estas exposiciones puede contribuir a explicar un clima de época y una estrategia de política internacional.

El presente trabajo ha partido de ciertos interrogantes sobre procesos políticos transitados durante el siglo XX y que impactaron o tuvieron como protagonista a Medio Oriente tales como: la Segunda Guerra Mundial, numerosas guerras como la de 1948, 1956, 1967, la crisis del petróleo, revoluciones o procesos independentistas en Cuba, China, Argelia, Vietnam, la Guerra del Golfo, la Guerra Fría, entre otros sucesos. Por otro lado, hemos seleccionado a Egipto para analizar un proceso social novedoso en la región contando con un líder con un impacto político indiscutible. A partir del análisis de algunas de sus alocuciones podemos corroborar que el MPNA, tanto como la cumbre de países afro-asiáticos, inauguraba un momento político y

diplomático entre países disímiles pero que compartían visiones, historias y aspiraciones comunes. Nos parece relevante este proceso de agrupamiento, las definiciones que el mismo tuvo y el apoyo que destinaron naciones como Cuba, Argelia y Palestina o hayan condenado hechos concretos como el Apartheid en Sudáfrica o la producción de armamento bélico nuclear.

Consideramos una conclusión significativa el valor que Nasser atribuía a las herramientas institucionales y normativas de política internacional. Por esto mismo, a lo largo del ciclo histórico analizado, no puede concebirse la política hacia el interior de Egipto escindidos de los objetivos planteados a nivel regional e internacional. La legitimidad de dichos instrumentos era imprescindible para otorgar cierto apoyo al proyecto nasserista y un fortalecimiento de los países de la región, los cuales todavía se encontraban defendiendo su incipiente soberanía, sus modos de vida y decisiones de política económica frente a las grandes potencias. La oportunidad de un espacio institucional en el cual diferentes naciones sean tratadas de acuerdo a los principios plasmados en la Carta de la ONU significaba una oportunidad incalculable, más allá de sus limitaciones. La conformación de un sujeto político supranacional, la posibilidad de representarlo y de plantear ante el mundo la “causa árabe” en alianza con la causa de los pueblos del Tercer Mundo, implicaba necesariamente el fortalecimiento de instancias como la ONU en la cual este sujeto tuviera voz o múltiples voces.

A pesar de esta confianza genuina o estratégica manifestada en las declaraciones de Nasser a la legalidad internacional, también existen pasajes donde le adjudica la característica de ser ineficaz e injusta. Esta complejidad nos permite evaluar además si, desde entonces, organizaciones mundiales como la ONU han conseguido llevar adelante sus objetivos y proclamaciones, si han logrado disminuir la violación de los derechos humanos, los enfrentamientos entre países o los avasallantes monopolios económicos. Es decir, hasta dónde se han consolidado y logrado imponer sus principios.

Por otro lado, es interesante concluir con un breve interrogante: en qué medida perviven en la actualidad intentos similares por construir un orden internacional que convoque a aquellos países no alineados a las directivas de las grandes potencias. Sumado a esto y teniendo en cuenta numerosas manifestaciones de periodistas y académicos actuales que plantean la vigencia

de un mundo “multipolar” más que “bipolar”, es necesaria la oportunidad de pensar si movimientos como el MPNA o agrupaciones regionales como La Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) constituyen una herramienta alternativa a la ONU para la defensa de pueblos dependientes, de territorios coloniales o de causas nacionalistas y emancipatorias. Por otro lado, sería interesante profundizar sobre el rol asumido y la evolución de aquel “Tercer Mundo”, cuáles han sido las estrategias asumidas para contrarrestar la presión de los grandes poderes políticos y económicos que digitan las libertades, derechos y obligaciones de las naciones y qué triunfos han recolectado.

Consideramos que la comprensión de este proceso tercermundista y panarabista resulta fundamental para analizar experiencias vigentes en las cuales ciertos conflictos no se han saldado y ciertas identidades perduran. Actualmente organizaciones como la Guardia Nacionalista Árabe (GNA) o la Organización de Jóvenes Nacionalistas Árabes (OJNA), mantienen relaciones con formaciones similares en países como Palestina, Jordania, Túnez y Siria, proclamando los principios de la unidad árabe, el socialismo y la resistencia al imperialismo (Dot-Pouillard, 2018). Partimos de un contexto en el que el mundo intenta comprender sucesos como la emergencia del Estado Islámico (EI) o concebir que numerosos jóvenes se alisten en acciones terroristas en distintas partes del mundo, con o sin una conexión entre ellos, pero con una coincidencia ideológica que es necesario dilucidar. Acontecimientos como estos se suman y relacionan a una reconfiguración del escenario internacional, teniendo como evidencia el hecho de que Donald Trump haya reconocido a Jerusalén como capital de Israel. Planteamos el estudio de experiencias históricas con la posibilidad y tarea de tender un lazo con complejidades actuales.

Bibliografía y fuente

Ájami, Fuad (1995). Los árabes en el mundo moderno. México: Fondo de Cultura económica.

Amin, Samir (1986). El desarrollo desigual. Barcelona: Planeta.

Ayubi, Nazih (2000). Política y sociedad en oriente próximo: la hipertrofia del estado árabe. Barcelona: Bellaterra.

Chinchilla, Julieta (2015). "El Instituto del Tercer Mundo de la Universidad de Buenos Aires (1973-1974)". *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*. No. 51, Enero 2015. Vol. 19, Issue 1. Quito, Ecuador.

Dot-Pouillard, N. (2018). *¿Los nuevos hijos de Gamal Abdel Nasser?. Le Monde Diplomatique*. Edición 223, enero-2018

Friedemann, Sergio (2016). *La Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires (1973-1974). Una reforma universitaria inconclusa. Tesis doctoral en Ciencias Sociales*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.

Hourani, Albert (1991): "La culminación del arabismo (décadas de 1950 y 1960)", pp. 481-496. En: Hourani, A. *La historia de los árabes*. Buenos Aires: Vergara.

Lacoste, Yves (1971). *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún*. Barcelona: Ediciones Península.

Manzano, V. (2014). *Argentina Tercer Mundo: Nueva Izquierda, emociones y política revolucionaria en las décadas de 1960 y 1970*. *Desarrollo Económico*, 79-104.

Martín Muñoz, Gema (1999): "La legitimidad democrática: participación y representación de los nuevos ciudadanos", en Martín Muñoz, G.: *El Estado Árabe*, Bellaterra, Barcelona, pp. 69-80.

Martín Muñoz, Gema (1992): *Política y elecciones en el Egipto contemporáneo (1922- 1990)*, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, pp. 213- 252.

Nasser, A. (1955). "Speeches and documents delivered at the Asian-African Conference, Bandung, Indonesia, April 1955". *Special Collections*. Stanford University Libraries.

——— (1956): *Discurso del 15 de septiembre de 1956: recuperado de*

——— (1961): "President Gamal Abdel-Nasser's speeches and press-interviews / Nasser, Gamal Abdel, 1918-1970". *Cecil H. Green Library*. Stanford Univers. Libraries.

——— (1962): *La revolución nasserista. Proceso: pp. 33 a 71*.

Univ. de Buenos Aires (1974): "De Bandung a Argel I: De Bandung a Lusaka 1955-1970". *Instituto del Tercer Mundo*. Univ. Nacional y Popular de Buenos Aires. Acervo del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CEDINCI).

Gerrard Winstanley o la posición radical en las guerras civiles inglesas del siglo XVII.

Por Silvia Ziblat.

Lo (In)Justificado

Cada vez que un intento filosófico se hace presente, la pregunta acucia. ¿Por qué? ¿Para qué? Ni la historia ni la filosofía son maestras de vida. La polis griega nunca encarnó el proyecto de Platón; la vasta sistematización de Aristóteles ofrece la mayor síntesis de un fragmento del mundo antiguo, pero no enuncia una nueva posibilidad. La antigüedad tardía se afana en una versión de Dios y de la vida; padres apologistas, patrística y escolástica se esfuerzan en compatibilizar iglesia e imperio, en consolidar un mundo central cristiano que estallará internamente con la Reforma. ¿Proyectos políticos, utopías? ¿Retrospectivas racionales que dan cuenta de cómo es el mundo y vagos pronósticos acerca de por dónde transitará la antorcha de la libertad, intentos de abandonar la interpretación y de propiciar la acción?

Atenerse a los hechos y abandonar el pensamiento es la peor de las actitudes filosóficas y no filosóficas. La realidad en bruto no es la verdad, tampoco ella, y genera, para peor, lo que hoy se hace llamar “post verdad”.

La racionalidad de lo real se ha tornado irracional. Ni ha triunfado la ilustración, ni la razón práctica sobre la especulativa, ni somos señores de nosotros mismos ni siervos de los demás. No hay Yo y Tú que compartan el aire, el espíritu que mediaría entre ambos, ni sabemos ver el Rostro del otro como tal: continuamos asimilándolo al yo dominante que ya ni es sujeto, sino capital.

Ni el lobo paca con el cordero, ni han dejado de aprestarse para la guerra. Los regímenes políticos vigentes perpetúan el estado de naturaleza hobbesiano. La tecnología, la medicina y también la poesía y el arte se han potenciado, nunca bien repartidos.

Después de tantos siglos de filosofía, qué se ha hecho de nuestro mundo. Sencillamente, la filosofía no cura a su enfermo, como no lo salva la fe. El arte, ese reloj que adelanta, que muestra la belleza de lo que aún no es, se ha vuelto un espejismo. Y el sentido común tampoco es lo mejor repartido.¹ Cabe ahora la sección edificante, el “sin embargo...” Sin embargo, nada, o

¹ La referencia, tan breve, alude con algunas licencias, a Descartes, Kant, Hegel, Marx,

apenas algo. Solamente la crítica aquella tan mentada, la de los alcances y los límites. No para postular la existencia del Bien, de la felicidad, de la salvación o del consuelo. Sólo para aceptar que, así como la poesía no se suprime por decreto, y ni siquiera por la tragedia de Auschwitz, el pensamiento filosófico permanece, vaya a saber en virtud de qué género de irracionalidad. Y que aquellos que no somos filósofos, sino simples profesores de una disciplina inexistente e inútil, nos esforzamos por comprender las reflexiones de quienes pensaron su mundo. Se trata de una pasión triste que no debiera cultivarse, y que por alguna ignota causa resulta inevitable, como tantas fatalidades sin explicación, como la condición humana.

Precisamente, la condición humana, su inclinación a la libertad, la de poder alimentarse y sobrevivir, libertad de creer en Dios como se lo conciba, libertad de algún goce efímero, todo ello mueve a veces a los hombres, agita su pensamiento, y así ellos escriben y obran. Permanece aquella parte de lo humano que ansía traspasar la miseria, el egoísmo, el dolor. Y allí el filósofo sueña, razona como puede y propone.

Cuál sea el valor ético, la verdad de esas propuestas, cuando las hay, dependen de su propósito. Rousseau lo pensó. Si los asambleístas optan –sépanlo o no-, por el bien de todos, el proyecto podría ser bueno; si alzan la mano por el bien de una camarilla –con conciencia o sin ella-, no será bueno. Como se puede apreciar, la razón no se encuentra allí en la primera línea. Saber, o creer saber, no es determinante. La política –y la filosofía-, no son asunto de razón, y no es siquiera por ello que los proyectos fracasan. Pero dejan huella. Y tal vez, memoria. Puede ser que por eso se continúe, que sea ése el modesto sentido que se puede construir.

Una huella significativa

Entre los múltiples grupos político- religiosos que se debatieron durante las guerras civiles inglesas del Siglo XVII, los hubo moderados, radicales y también oportunistas. La inusitada libertad de prensa que se instaló durante 1640 y 1660 permitió gran cantidad de debates y exposición de posturas. Los hubo parlamentaristas antimonárquicos, propiciadores de extensión de derechos con los límites burgueses de rigor, republicanos más radicales, *levellers* o niveladores constitucionalistas, y *diggers*, cavadores o verdaderos

niveladores, el ala más extrema y minoritaria de la guerra.²

Durante cierto lapso, la *política* desplazó, en parte a lo *político*. La política, como arena de discusión, debate y exposición de ideas, y no solamente lo político como dominación y obediencia de todos a uno solo, o de muchos a pocos, o como artilugios e intrigas palaciegas. Fue un momento filosófico, si es que la filosofía verdaderamente nació como debate sobre la ley frente a un Dios que calla.³ Un período breve en el que se saldó parte de la inmensa deuda que ostenta nuestro mundo.

Fue entonces cuando ministros, teólogos, militares y escritores de muy diversa índole, junto a una espontánea proliferación de sectas y congregaciones independientes, disfrutaron de una libertad nunca antes vista en la historia de Inglaterra para interpretar las Escrituras de manera muy distinta a como lo había hecho hasta entonces la jerarquía eclesiástica y para diseminar estas enseñanzas en una audiencia popular, despertando toda suerte de simpatías, pasiones, recelos y odios. Fue también en esos años cuando la experiencia política del mundo cambió radicalmente para muchos ingleses. Tras las guerras civiles, con la abolición de la iglesia anglicana, del episcopado, de la monarquía y con la declaración de la República y el Protectorado, algunas (...) reivindicaciones dejaron de ser quejas marginales para incorporarse a la nueva legislación y a la práctica eclesiástica cotidiana. (Mielgo Bregazzi, (2015: 60-61)

Y, a propósito de Dios, cada secta, partido o agrupación hace hablar a Dios de diferente manera. Nadie se priva de Él, y todos se expresan con la Biblia en la mano. La discusión bíblica muestra hasta qué punto el cristianismo no sentó las bases del Reino, sino que fundó iglesias, en tanto instituciones de opresión, frente a las cuales surgen congregaciones alternativas.

Las iglesias de Inglaterra, habiendo marginado el catolicismo, llamado peyorativamente “papismo”, se multiplicaron ya desde la fundación de la iglesia anglicana en sectas que clamaban por su pobreza al reinado Tudor isabelino y siguientes. Para la época que se transita aquí, en las primeras décadas del siglo XVII, el calvinismo se había solidificado como Iglesia Presbiteriana, que, junto con la anglicana, se evidenciaban monárquicas y opresoras del pueblo, tanto en el aspecto económico –diezmos- como en el moral, potenciando permanen-

² *Diggers*: cavadores, o verdaderos niveladores. Se trata de un grupo minoritario de entre las múltiples sectas, tendencias, grupos de las guerras civiles inglesas. Tal como se verá, propiciaban el libre uso de tierras baldías y el comunismo agrario.

³ La alusión es a Cornelius Castoriadis. Véase: Castoriadis (2006).

temente el número de pecadores y determinando herejías y desviaciones, al punto de ser criticadas y comparadas con la Inquisición papista.

Las guerras civiles.

Las dos largas guerras civiles que culminan con la decapitación del rey Carlos I en 1649 cuentan con gran documentación y abundante bibliografía. No se tiene aquí la intención de narrar dichas guerras, trabajo ya realizado por importantes historiadores. Baste saber que numerosos intereses se cruzaron y confluyeron contra un monarca absolutista, que apoyaba a la iglesia anglicana y a su sustituto cada vez más fuerte, la presbiteriana, a la que intentó fortalecer con la imposición de diezmos e impuestos; iglesia hostilizadora de toda libertad de conciencia. Variados sectores burgueses y pequeño- burgueses se veían perjudicados por las políticas del rey, que sumaba guerras externas y enfrentamientos internos, como el conducido frente a Escocia.

La diversidad de intereses confluyó, sin embargo, en una guerra entre el rey y el parlamento, en la cual éste último resultó vencedor. Una explicación muy valiosa del contexto está dada por el traductor, autor de estudio preliminar y notas de la edición castellana de *La ley de la libertad*, de Gerrard Winstanley, obra publicada originalmente en 1651. El estudioso al que aludimos es Julián Verardi ⁴. al que remitimos para la mayor comprensión de este breve trabajo.

Los levellers o niveladores.

Entre las muchas facciones intervinientes en las guerras civiles, interesa destacar a los niveladores. No conformaron una secta homogénea. Se podía ser nivelador de muchas maneras. Eliminando con algún exceso las diferencias, existió un ala moderada y otra corriente radical. Un ejemplo de nivelador moderado es el de John Lilburne,⁵ antimonárquico, constitucionalista, republicano. Una forma avanzada de la revolución burguesa, de vertiente

⁴ Véase Verardi, Julián (2005)

⁵ John Lilburne (1614-1657). Político inglés. Participó en las guerras civiles. Adhirió al puritanismo, luego se acercó a la secta de los cuáqueros. Teorizó y escribió sobre los derechos de los nacidos libres, en oposición a los derechos adquiridos por leyes o privilegios especiales, en su obra *Freeborn Rights*. Aún en cuanto nivelador moderado, fue encarcelado por Cromwell por oponerse a ciertas medidas de gobierno. Denunció la vida cómoda de los parlamentarios y la contrastó con las penurias de los soldados del ejército de la revolución.

profundamente cristiana, según la cual el poder se encuentra en el pueblo, y la sociedad es obra de la voluntad humana. Pacto, contractualismo, propiedad, y valoración de la razón.

Lilburne y los que pensaban como él diferían sólo en grado de los grandes del reino de la secta independiente, puesto que ambos admitían la inmutabilidad de las relaciones de propiedad establecidas. (Hill, 1983: .110-111).⁶

Las ideas democráticas que enarbolaban propiciaban el voto masculino, excluyendo, desde luego a sirvientes e indigentes. Macpherson⁷ indicó ya certeramente que las ideas niveladoras se anticipaban a los postulados filosófico políticos de John Locke: legitimidad de la propiedad privada y acumulación infinita, y una cierta democracia, limitada a los propietarios.⁸ Allí se preguntará, sin embargo, si el servicio de un profesor es equiparable al de un peluquero. Cfr. Immanuel Kant (1964: p.166).

Los niveladores constitucionales no estaban, pues, en desacuerdo en lo fundamental, con el tipo de sociedad que estaba produciendo la revolución inglesa. Aceptaban la santidad de la propiedad privada, y su deseo de extender la democracia se encontraba dentro de los límites de una sociedad capitalista. (Hill, 1983: 112.)

El racionalismo nivelador da lugar a una corriente historiográfica que se aparta de leyendas y supersticiones, poniendo de relieve las luchas religiosas presentes, el poder opresor de la monarquía absolutista y de sus auxiliares de primera importancia: el clero anglicano y presbiteriano. El escritor e historiador John Milton⁹ fue un entusiasta nivelador, de matices menos moderados, y uno de los mayores exponentes de la reflexión histórica de la

⁶ Los independientes, opuestos acérrimos de los presbiterianos, que pretendían una iglesia nacional única y unificada; propiciaban la soberanía en las comunidades religiosas, en detrimento de la organización eclesiástica jerarquizada, propia tanto del episcopado anglicano como de los presbiterianos.

⁷ C.B. Macpherson (1911-1987), profesor canadiense, que fuera activo en la Univ. de Toronto, autor del ya clásico *The political Theory of Possessive individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962, con reedición en 2011. Hay versión castellana, difícilmente hallable en Fontanella, 1979.

⁸ Kant hará extensiva la democracia a los intelectuales, que, como él, carecían de propiedad, destacando la prestación de servicios.

⁹ John Milton (1608-1674) Célebre escritor inglés, autor de *Paradise Lost (El paraíso perdido)*, publicado en 1667. Adhirió a la divisa puritana sobre la inviolabilidad de la conciencia. Acérrimo opositor a la iglesia oficial de Inglaterra, y de toda jerarquía eclesiástica. Fue, además, un teórico del divorcio y entre sus convicciones también se encuentra el anti-trinitarismo. Se desempeñó como Ministro de Lenguas extranjeras bajo el mandato de Oliver Cromwell, y se mantuvo militante defensor de la República, lo que expresa en su obra *Ejercicio de la magistratura y el reinado*.

época a propósito de un rasgo distintivo de la lucha por la República: la herida normanda.

La herida normanda del siglo XI y las guerras civiles del siglo XVII.

La invasión normanda y el éxito militar del rey Guillermo, llamado el conquistador, en la batalla de Hastings, puso fin a la dinastía sajona. Fueron sus víctimas el rey Harold (1022-1066), elegido para suceder a Eduardo el Confesor, vencido en la batalla de Hastings. La rapiña normanda, la entronización de su cuerpo nobiliario y sus aborrecidos cotos de caza, las leyes que se arrojaron con impunidad, los tribunales en los que el pobre debía defenderse en lengua normanda, el desprecio a la etnia sajona y las hambrunas populares por quita de propiedades rurales, todo ello tornó tanto más odioso al invasor. Las teorías políticas fueron dando forma a la legitimación de aquél poder, con la combinación de los artículos de derecho divino y herencia.¹⁰

Hacia el tiempo que tratamos, el siglo XVII, se va gestando otro discurso histórico.

A comienzos del S. XVII en Inglaterra, el discurso que relataba las invasiones y la gran injusticia de los normandos contra los sajones, interfirió en todo un trabajo que los juristas monárquicos habían emprendido para relatar la historia ininterrumpida del poder del rey en Inglaterra. El cruzamiento de esas dos prácticas provocó la explosión de todo un campo de saber (...) (Foucault, 1996: 60).¹¹

La nueva concepción histórica, racional y contractualista, pues, deslegitima el poder del rey, de estirpe normanda-por conquistador-, planteando la con-

¹⁰ Filmer (1588-1653) Con su obra *El patriarca o el poder natural de los reyes*, defendía la monarquía absoluta y hereditaria. La obra se publicó en 1680, pero circulaba desde larga data y era ampliamente conocida.

¹¹ Se debe estar alerta respecto de ambas maneras de considerar la historia. En Inglaterra, el cuestionamiento de la legitimidad del rey, en tanto “normando”, sinónimo de usurpador y déspota, y la reivindicación de los valores sajones, se torna un discurso burgués, pequeño burgués y popular para el caso de los más radicalizados. El mismo argumento fue utilizado por la nobleza francesa contra Luis XIV, nobleza que inventa su propia genealogía para recuperar privilegios perdidos. Véase, Michel Foucault (1996: 60 y ss.)

tinuación de aquella guerra, aún no cerrada.¹² La guerra continúa en el presente, frente al invasor que reina de modo absoluto y contra el pueblo, imponiéndole gravámenes esclavizantes y, sobre todo, la manera de creer y sus dogmas sobre lo divino. Así, se rechaza el poder naturalizado por la victoria de Hastings, porque el sometimiento no da legitimidad, ni el tiempo transcurrido obra como derecho adquirido. Se denuncia la opresión normanda y sus leyes, que favorecen a los poderosos, y a los sajones que adhirieron a la invasión y consiguieron privilegios. La corriente histórico-filosófico-política que se gesta, tanto entre eruditos republicanos como en volantes y panfletos de cervecerías, insistirá en la transformación completa del sistema jurídico, desde luego, con matices, según moderación o radicalidad.

Esta contra-historia refuta una teoría unívoca de la soberanía, y muestra el lado oscuro de los procesos, siempre ocultos tras el relato de la liturgia del poder.

La soberanía tiene ahora una función particular: no unifica, sino que sojuzga. Y el postulado según el cual la historia de los grandes contiene *a fortiori* la historia de los pequeños, el postulado según el cual la historia de los fuertes lleva consigo la historia de los débiles, es sustituido por un principio de heterogeneidad: la historia de los unos no es la historia de los otros. (Foucault, 1996: 54)

La historia que reaparece hablando de los vencidos, de la guerra no terminada, invade el lenguaje revolucionario de las distintas facciones y penetra en la política como pregunta punzante, como interrogación sobre el fundamento del poder. Historia y fe –sajones, pueblo oprimido, liberación de ese Egipto, racionalidad de Dios y del hombre- se introducen de esta nueva manera e inducen a la transformación de la sociedad. Foucault lo denomina *ruptura profética*.¹³

Los antimonárquicos –tanto como sus oponentes-, reclaman para sí la racionalidad, la ley natural, la ley de Dios. Las mismas divisas suelen in-

¹² Se suele considerar al contractualismo moderno como prescindente de la historia. Es el caso paradigmático de Thomas Hobbes, según parece. Pero la historia resuena en él, de manera consciente. Si deja de lado la historia es porque la tiene en cuenta. Cuando legitima como pacto el derecho de conquista, quiere desprenderse de la controversia normando-sajona, que le parece estéril. Las posiciones revolucionarias, en cambio, hacen explícita la historia y ostentan la divisa anti-normanda, identificando simbólicamente opresión con invasión. Hobbes prefiere separarse de esa posición, en su exposición sobre hombres y sociedades, procesos históricos y religiosos, y proponer un pacto racional que ponga fin a las guerras. O al menos, freno a las contiendas, siempre latentes.

¹³ Cfr. Foucault (1996: 55.)

cluir, según la posición política, contenidos bien diferentes. Los revolucionarios idealizan en parte la legislación sajona: ella sería un conjunto de leyes naturales, racionales y hasta divinas, como la ley de Moisés. Se reclama el derecho al Parlamento, abolido por los normandos –y suprimido durante largos períodos por el rey Carlos I, entre 1629 y 1640. Como parte de la simbología, se espera la resurrección del rey Harold, cual otro Moisés liberador, mezclándose también el milenarismo y el establecimiento del Reino de Dios para el pueblo elegido, el pueblo inglés. El normando ha quebrado la ley de Dios: debe ser abatido. La revolución, las guerras civiles, adoptan, así un perfil histórico, un pasado mítico, y un cristianismo liberador militante. Y la razón de su parte.

La idealización de un estado de libertad anterior a la conquista normanda terminó por ser un tema revolucionario, que daba un fuerte impulso a la investigación histórica, en el momento en que lograba actualizar el pasado sajón. El ala extrema de la revolución, por lo tanto, había echado muy pronto las bases historiográficas de esta idealización, indicando los temas mismos de la investigación, esto es, la democracia de la antigua sociedad sajona, la figura de Guillermo el Conquistador, Juan sin Tierra y la Carta magna. Pero, sobre todo, el estudio de las relaciones entre gobernantes y gobernados (...) son temas que iban a parar a la idea central de contrato, de la que los *levellers* fueron tenaces propugnadores (...) Se había terminado por reconocer, en la conquista normanda, los orígenes de la distorsión del camino recto de la iglesia primitiva (...) A partir de entonces, ningún historiador pudo sus- traerse a la polémica antinormanda (...) (Bertelli, 1984: 195-196).

Los *diggers*, cavadores o verdaderos niveladores, además, herejes.

Como manifestación de sus convicciones políticas, el primero de abril de 1649, seis hombres, entre los que se contaba Gerrad Winstanley (1609-1676), se instalaron en una comarca llamada St. George's Hill, y comenzaron a cavar y a abonar una tierra desocupada, tierra comunal perteneciente a un feudo. Informado de modo alarmante, Fairfax¹⁴ envió tropas de caballería

¹⁴ Thomas Fairfax (1612-1671) General durante las guerras civiles, por el bando parlamentario. Fue consejero de Estado de Cromwell y comandante de todas las fuerzas de la Commonwealth fundada por acto parlamentario en 1649. Su proyecto político se acercaba a la monarquía parlamentaria, no a la República, pero se mantuvo fiel a la república, y dimitió de sus cargos poco antes de la muerte de Cromwell.

¹⁵ *Gentry*, palabra que denomina a un grupo de propietarios rurales que venían perdiendo poder económico debido a la inflación y las crisis. Combinaban la agricultura intensiva con formas de vida austera. Véase Julián Verardi (2006. 33 y ss.)

para desalojar a los sorprendentes manifestantes. Interesa algún detalle:

(...) el capitán Gladman, quien tras observar el pequeño número y el espíritu pacífico de los *diggers*, informó que “el asunto no vale la pena ni de escribir ni de tomar nota sobre él”, afirmando que el Consejo de Estado no debería ser molestado por esta clase de cosas. Reportó también que Winstanley se presentaría personalmente en Londres junto con William Everard, un ex soldado del New Model Army (el ejército modelo que luchó por el parlamento) y uno de los primeros *diggers*, para explicar la situación. El veinte de abril, el mismo día en que los *diggers* enviaban a la imprenta su primer manifiesto, Everard y Winstanley llegaron a Londres para entrevistarse en Whitehall con Fairfax, ante quien se rehusaron a sacarse el sombrero, actitud simbólica de rechazo de las jerarquías sociales, que luego adoptarían los cuáqueros. Insistieron en que su propósito no era “meterse con la propiedad de ningún hombre (...) sino con la tierra comunal inutilizada, para hacerla fértil”, observando, además que “no se defenderían a sí mismos con armas”. Fairfax parece haber tenido una buena impresión de los dos *diggers*, que luego de la entrevista volvieron a St. George’s Hill. (Verardi, 2006: 67-68.)

La protección de Fairfax, y, por cierto, de Cromwell, no alcanzó como para que las colonias que se formaron a partir de la de St George’s Hill pudieran desarrollar su proyecto agrario de trabajo, igualdad, ayuda mutua y educación. Los propietarios locales no lo permitieron, y las colonias de *diggers* fueron hostilizadas y atacadas, hasta su disolución, poco más de un año después. No fueron apoyados ni por los grandes propietarios, desde luego, ni por la *gentry*, y en muchos casos, ni siquiera por los campesinos pobres.¹⁵ Habiendo sufrido violencias, saqueos, destrucción de sus casas y cultivos, fueron acusados por ocasionar disturbios, provocaciones y ejercer apropiaciones.

Hacer de la tierra un tesoro común, lema de Gerrard Winstanley, no encajaba con los poderes vigentes, que ni siquiera se perjudicaban con ello. Lo importante suele ser que no quede memoria ni recuerdo de semejantes propósitos, que él calificaba como la proximidad del Reino de Dios. El comunismo agrario, en tierras yermas y abandonadas: esto es lo que reclama para el futuro y lo que dice hallar en el pasado antinormando y aún más atrás. De la divisa nacional de derecho anglosajón, Winstanley rescata lo social: el derecho divino y natural a la tierra compartida, aún pre-sajón, si cabe, porque fue Cristo el primer nivelador.

¹⁶ Arminianos, secta de origen holandés. Véase en S. Ziblat (2016: 81-98)

La lucha política es político-religiosa. El servicio a Dios implica la rebeldía contra el tirano. Obedecer al tirano equivaldría a la adoración de un ídolo. Se rechaza tanto al faraón como a los fariseos, respectivamente, encarnados en el rey absoluto por un lado, y los ministros anglicanos y presbiterianos por el otro.

El hombre que ha sido elegido por el cielo quiere, a su vez, elegir en la tierra. Por una parte, elegir su destino moral (independencia dogmática) y, por la otra, sus delegados, comenzando por los de la iglesia (pastores elegidos por la “asamblea”) y siguiendo por los del Estado. (...) Todo creyente que se sabe “elegido” quiere, pues, ser “elector”, quiere la independencia a nivel político. (Lutaud, 1987:274)

El cristiano, portador del libre albedrío y de la razón, es un elegido, no un pecador irredento. Esta herejía amplía el ámbito de la salvación y se instala en el sentir popular. El cristianismo herético abandona el fantasma de la predestinación y cambia el sentido de la historia, en virtud de una suerte de optimismo revolucionario.

Se suprime el alcance negativo de la trascendencia calvinista, según la cual nuestros actos son metafísicamente inútiles y concretamente inadecuados en relación con las exigencias de la gracia cuyo carácter de don y perdón gratuitos pone precisamente de relieve, de manera dolorosa, la insuficiencia de las tentativas terrenales, y, por otra parte, se ignora el egoísta subjetivismo luterano y, en especial, su concepción tan desalentadora, del valor provisional y casi satánico de las estructuras sociales, aunque necesario para asegurar el mínimo de orden indispensable para la difusión del mensaje evangélico. (Lutaud, 1987: 276.)

Las herejías que nutrirán las filas de los *diggers* –puritanos, cuáqueros, arminianos-¹⁶ eligen, como tales herejías, la agitación revolucionaria, la catástrofe completa o la sociedad regenerada. La salvación universal es el proyecto racional de Dios, y la sociedad devendrá comunidad, comunión, mancomunidad, comunismo. Esta es la racionalidad de Dios inscrita en la naturaleza y hacia la cual se encamina la historia. La unión entre lo humano y lo divino es directa, sin mediación eclesial y acaso, por momentos, ni siquiera bíblica.¹⁷

¹⁷ Algunas reflexiones en torno a la Biblia anticipan al célebre *Tratado teológico político* de Spinoza, publicado en 1670. Prefiere Winstanley el término Razón, antes que Dios (*God*), la expresión de Dios está en la naturaleza, y otras tantas ideas escandalizadoras. Contrariamente a Spinoza, considera a la Biblia como relato alegórico. Como se puede apreciar, las ideas llamadas heréticas suelen ser variadas y contradictorias. Lo importante de ellas es el cuestionamiento a lo establecido cuando resulta opresor, con sentido social y político.

Los herejes de Inglaterra, eran apostrofados como “entusiastas”, “fanáticos”, fueron ridiculizados y perseguidos. Uno de aquéllos fue Gerrad Winstanley, cavador, verdadero nivelador. Lejos del nivelacionismo constitucionalista burgués o pequeño burgués, el programa de los cavadores sí pretende una redistribución de la propiedad, particularmente de la propiedad rural. Sin tierra para ser trabajada, la libertad será sólo una palabra vacía.

Winstanley parece haber tenido formación puritana, y haber frecuentado grupos bautistas, de manera esporádica. Será como otros tantos cristianos sin iglesia, empujado a esta marginación por sus profundos desacuerdos respecto de las predicaciones vigentes.

Ideas religiosas de Gerrard Winstanley

Después de la experiencia de colonias de cavadores, envió a imprenta, en 1651, *La ley de la libertad*. La obra fue dedicada a Oliver Cromwell, y precedida por una larga carta al que será luego, Lord Protector. En ella se abandonan ciertos arrebatos místico-religiosos, presentes en obras dispersas anteriores. Según Winstanley, Jesús fue el primer nivelador, deshonorado por la especulación egoísta de los hombres. Cuando se entrevistó con Fairfax, en 1649, mostró su radicalidad político religiosa: no se trataba de acabar sólo con el yugo normando, restaurando las leyes sajonas. Resulta necesario establecer la ley de la justicia anterior a la caída. El derecho anglosajón, de raigambre medieval, no es realmente lo que Winstanley quiere. Su postura es más revolucionaria, y lo expresa en la necesidad del retorno a la ley de Dios. El cavador militante supera la escisión entre el viejo derecho anglosajón y el normando, establecido desde la conquista del Siglo XI. La idealización de la legislación consuetudinaria anglosajona es divisa de lucha, un tanto retórica, que también resulta útil a la aristocracia anti-monárquica y al parlamentarismo nobiliario. Winstanley, sin dejar de lado el lenguaje beligerante anti normando, entiende que, para ir más adelante, debe ir más atrás, y apelar a Dios. La jurisprudencia anglo sajona como estandarte es parte de un discurso por la República, pero está lejos de ser suficiente. Aquel *Common Law* tan mentado durante las guerras civiles, contenía las libertades de los señores frente al rey, libertades aristocráticas. Y Winstanley parece alejarse de ese proceso histórico mitificado tanto como pretende alejarse Hobbes.

La religiosidad de Gerrard Winstanley siempre incluyó la defensa del pobre contra el rico, retomando ideas comunistas agrarias de anabaptistas y de la Familia del Amor, sectas de la época isabelina.

Cristo es una interioridad, por lo cual no se necesitan predicadores. Los predicadores son los objetos de la creación a ser estudiados: es la ciencia natural la manera de llegar a la obra divina.

Winstanley no quería saber nada de la religión tradicional. Su anticlericalismo fue mucho más drástico, seguro y sistemático que el de cualquier otro escritor de la época de la Revolución, y existieron muchos anticlericales entre ellos. “¿Cuál es la razón” se preguntaba Winstanley, “de que la mayoría de las personas sean tan ignorantes e lo que respecta a sus libertades y, por tanto, tan poco aptas para ser elegidas como funcionarios de la república? Porque, respondía el viejo clero real (...) inculca continuamente sus ciegos principios al pueblo (...) (Hill, 1989: 129)

Winstanley considera que conocer a la naturaleza es conocer a Dios. Conocer lo espiritual es comprender los cuerpos de la tierra y del cielo, no intentar indagar qué ocurrirá después de la muerte, en la que nos desintegramos, y, que, por otra parte, está fuera de nuestro posible saber. (Hill, 1989: 131.)

Por otra parte, Winstanley se configura como un crítico de las Escrituras. Según él, el mito adánico es una metáfora, y la Biblia no conforma texto inspirado, sino un relato de carácter espiritual y misterioso, que ilustraría verdades de las que uno estuviera ya convencido, tal como, por ejemplo- y no menor-, la comunidad de bienes.

Cristo, como hijo de virgen, representa para él una alegoría, del mismo modo que su resurrección, que se encuentra aquí en la tierra, donde puede vivirse el reino de los cielos. La sociedad igualitaria será el cielo. La salvación consiste en el trabajo, la libertad y la paz.

Para Winstanley, intérprete de la Biblia como alegoría o metáfora, la caída de Adán se asimila a la conquista normanda. Y Jacob y Esaú son los hermanos, el mayor y el menor, el pobre y el rico. Hay que pensar y obrar por el pobre, por el hermano oprimido.

***La ley de la libertad, en su título original The law of freedom, de Gerrard Winstanley.*¹⁸**

Se trata de un programa completo de transformación social. Se ocupa de los orígenes del gobierno, de su conformación, de la distribución del poder, del trabajo y de la educación.

En la carta dedicada a Cromwell, dedicatoria y a la vez prólogo del libro, se manifiesta con entusiasmo por el triunfo de la revolución, expresándose con los términos característicos a que nos hemos referido. Es el texto de esa carta del cual se ocupa este escrito. Dice a Oliver Cromwell:

Dios te ha honrado con el más grande honor entre los hombres desde los tiempos de Moisés: el de ser la cabeza de un pueblo que ha derrocado a un faraón opresor. Porque cuando el poderío normando conquistó a nuestros antepasados, se apropió para sí del suelo inglés, que ellos habían utilizado libremente, y los convirtió en sus siervos. Dios ha hecho de ti un exitoso instrumento para terminar con esa sujeción, y para recobrar, otra vez, por medio de tus victorias, nuestra tierra y nuestras libertades, libres de las manos normandas. (Winstanley, 2006: 108)

Desde el inicio, Winstanley habla de la tierra, de la tierra usurpada, causa de pérdida de libertad, lo que se asimila directamente a los campesinos sin tierra del presente. Acto seguido aparecen los enérgicos reclamos, su programa, lo que espera de la revolución triunfante y que aún no se ha realizado.

Se ha derrocado a la persona del opresor, pero no todavía a su poder, que consiste en la posesión de la tierra:

Tienes ahora el poder de esta tierra en tus manos, y puedes hacer una de estas dos cosas: establecer que la tierra sea libre para los plebeyos oprimidos que te acompañaron y pagar al ejército sus sueldos; entonces habrás cumplido con las Escrituras y con tu propio compromiso. O puedes quitar simplemente el poder del conquistador de las manos del rey y colocarlo en las de otro hombre, manteniendo todavía las viejas leyes. (Winstanley, 2006: 109)

El Ejército modelo que derrocó al rey fue un ejército popular y un lugar de debate político-religioso, muy influido por el puritanismo y otras sectas. Estaba compuesto por hombres humildes, que por primera vez podían tomar

¹⁸ Señala el traductor la importancia del uso de la palabra sajona “freedom”, en lugar de valerse de “liberty”, de raíz normanda y ligada, en el siglo XVII al concepto de libertad como garantía de propiedad. Véase, Julián Verardi (2006: 108)

las armas. Puritanos, independientes y provenientes de otras sectas de religiosidad popular; surgieron de entre ellos varios *diggers*.

Algunos partidarios del parlamento, animonárquicos, advirtieron no sin cierto temor, el posible resultado de armar a sectores populares, pero no tuvieron otra salida que apoyarse en ellos para derrocar al rey. Por ellos aboga Winstanley, no menos que lo hiciera Fairfax, gran general de las tropas. Fairfax fue encarcelado por ello, de la mano de Cromwell. No así Winstanley, tal vez por tener escaso peso social y político.

Ahora sabes, señor, que el conquistador regio no fue vencido por ti sólo, ya que eres tan sólo un hombre, ni tampoco por los oficiales del ejército que te acompañaron, sino por la presencia y la diligencia de los plebeyos, quienes en algunos casos se presentaron en persona y arriesgaron sus vidas contigo, mientras que en otros permanecieron en sus hogares sembrando la tierra, pagando los impuestos y dando alojamiento a las tropas para solventar así que tú fueses a la guerra. De modo que lo que sea recobrado del conquistador es recobrado con el apoyo de los plebeyos y, en consecuencia, todo debe ser equitativo y todos los plebeyos que te asistieron deben ser, contigo, libres del poder del conquistador como lo eran en la ley de David: *el botín deberá ser dividido entre quienes fueron a la guerra y entre quienes permanecieron en sus hogares*. (Winstanley, 2006: 109).¹⁹

Pero Winstanley lanza una dura advertencia:

El espíritu de la entera creación (que es Dios) versa sobre la transformación del mundo, y Él continuará con su trabajo. Porque si Él no se complace de reyes que se han mantenido durante tan largo tiempo gobernando el mundo con su férrea mano, tampoco tendrá afecto por vos, a menos que tus formas sean encontradas más justas que las del rey. (Winstanley, 2006:110)

El párrafo ostenta un cierto panteísmo, rasgo común a varios grupos religiosos y que aparece de tanto en tanto en Winstanley. Cromwell es conminado aquí a cumplir *transformando*, según la Ley de Dios, que es la de la naturaleza y la de la Razón. La historia, entonces, es transformación, y ella resulta perentoria.²⁰ El autor continúa in-

¹⁹ I. Sam., 30: 24-25. Aclaración del traductor,(Julián Verardi, 2006: 109)

²⁰ Después de la derrota de los *diggers* en sus colonias, a fines de 1651, se verifica un período en el que hay gran presión sobre Cromwell para que implemente cambios fundamentales. Véase Julián Verardi (2006:90)

²¹ *High Commission*, institución real de amplios poderes.

dicándole al gobernante todo lo que debe hacer para que la revolución no pierda sentido. Le recuerda que el parlamento no ha sido renovado, y que un parlamento hereditario es aún peor que una monarquía hereditaria. Le toca luego al clero. En primer lugar a su conducta autoritaria y coercitiva:

(...) si un hombre declara en los asuntos de Dios juicios que sean contrarios a los del clero o a los de algún oficial de rango elevado, este hombre es degradado, reprimido, aprisionado, y arruinado, y el clero inventa pecadores por una palabra, como lo hacía en los tiempos del Papa y de los obispos, porque aunque su nombre haya sido suprimido, todavía el poder de la *High Comission* permanece intacto, persiguiendo hombres por cuestiones de conciencia, aún cuando su conducta resulte intachable. (Winstanley, 2006: 113)²¹

Denuncia, además, la permanencia de predicadores que se oponen a la *Commonwealth* y utilizan su púlpito y auditorio para difundir sus ideas políticas, predominantemente pro-monárquicas, alterando la paz de las comunidades. Y especialmente, la justificación de los diezmos que paga el pueblo a costa de su trabajo y esfuerzo. Si se arguye que suprimir los diezmos es quitarle a alguien lo que es suyo, se responderá:

(...) que cuando los diezmos fueron establecidos por primera vez y el poder de los señores cayó sobre las espaldas de los oprimidos, los reyes y conquistadores no tuvieron escrúpulos para tomar la tierra, aunque el pueblo vivía en la más cruda miseria por carecer de ella; ¿puede entonces haber cargo de conciencia al hacer restitución de los bienes por tanto tiempo robados? (Winstanley, 2006:122)

Ni señores ni pastores perecerán de hambre en virtud de esta medida. No sufrirán necesidad alguna, aunque no tendrán, por cierto, lujos. Se proveerán del acervo común que nuestro utópico prevé, porque habrá almacenes para retirar lo necesario, en un mundo extrañamente moderno, 6+3

Cuando el hombre empezó a comprar y vender, entonces perdió su inocencia, y fue por ello que empezaron a oprimirse y a arrebatarse unos a otros sus derechos de nacimiento²²

(...) Es así como el comprar y el vender trajo, y aún trae, el descontento y las guerras,

²² Considero que se trata de derechos naturales.

²³ Cfr, Winstanley, nota del traductor Julián Verardi, (2006) p. 123.

que ya suficiente calamidad han ocasionado a la humanidad. Y las naciones del mundo nunca aprenderán a convertir sus espadas en las rejas de los arados, ni sus picas en hoces, terminando así con las guerras, hasta que este fraude del comprar y el vender sea derribado junto con el resto de la basura del poder regio. (Winstanley, 2006: 123.)²³ Winstanley es consciente de que es imposible volver a un mundo premercantil. Se expresa enfáticamente contra el comercio basado en desigualdades previas, que serían suprimidas en su programa, de realizarse en forma completa.

Y respecto del comercio, cuya existencia y necesidad no está realmente negada por la utopía del Reino, señala Winstanley la restricción impuesta a los productores pobres del campo, quienes no pueden vender sus frutos en los mercados de pueblos y aldeas, por tener que pagar un derecho especial para ello. Winstanley es aquí su vocero:

Ahora- dice el murmullo del pueblo-, el campesino inferior y los trabajadores soportan todas las cargas, trabajando la tierra, pagando impuestos y alojando a las tropas, proveyendo a los ejércitos con soldados, quienes soportan a su vez el enorme peso de la guerra, y todavía la *gentry*, que los oprime y que vive ociosa, se queda con los mejores productos de la tierra. (Winstanley, 2006: 116-117).

Winstanley denuncia enérgicamente, además, a la corporación de los abogados. Ellos permanecen en las huestes del conquistador. Ningún hombre común puede valerse de ellos para sus reclamos, porque resulta engañado y perjudicado. Los letrados defienden y sostienen la antigua ley, la del usurpador.

Para Winstanley resultaba más claro que para la mayor parte de los radicales que el Estado y sus instituciones legales existían para mantener en su sitio a las clases bajas. (...) Tanto en la cancillería como en la jurisprudencia, el rango se tenía muy en cuenta: la palabra de una persona de buena posición podía ser aceptada contra la de una criada. (...) Incluso Oliver Cromwell, en fecha tan avanzada como 1650, decía que “la ley, tal como es ahora, solamente sirve para mantener a los abogados y animar a los ricos a oprimir a los pobres.” (Hill, 1989: 257-258)²⁴ Escribe Winstanley:

²⁴ Lo mejor que los radicales podían esperar obtener era situar al jurado por encima de los jueces. Se sostenía que gentes incultas podían juzgar tan bien como abogados y funcionarios, así como los hombres simples podrían predicar. Los letrados constituían el laicado de los normandos. (Cfr. Hill, 1989: 259).

Si recurrimos a un abogado, lo encontramos, aunque los reyes hayan sido suprimidos, sentado en la silla del conquistador y manteniendo el poder regio en lo más alto, ya que en muchas cortes y casos la voluntad de jueces y abogados predomina por sobre la letra de la ley, y muchos casos y pleitos se prolongan para gran vejación de los clientes, que llenan con sus bienes las bolsas sin límites de los abogados. De modo que observamos que aunque otros hombres se encuentran bajo una ley rigurosa, muchos de los grandes abogados no lo están, y todavía hacen a su voluntad tal como lo hacía el conquistador. (Winstanley, 2006: 114).

La tierra, finalmente. En las parroquias, el poder de los señores exige multas e impuestos por el uso de terrenos comunales, o bien impone rentas y obediencia.

Dice el pueblo: ¿en nombre de qué poder mantienen éstos sus títulos sobre nosotros? Antes lo hacían amparados en el rey, ya que él era el sucesor del conquistador. ¿Pero no han acaso los plebeyos derrocado al rey y así roto las cadenas de esa conquista? (Winstanley, 2006: 115).

La *gentry* y los *freeholders* –gentes que gozaban de un derecho libre y comprobable sobre una propiedad- ponía ganado ovino en sus terrenos, y así, arrendatarios menores y campesinos pobres no tenían casi espacio²⁵. Y el poco disponible, les era vedado.

Winstanley clama por ello, apelando al establecimiento del *Commonwealth* libre, establecido por acta del Parlamento en 1649. El viejo poder ha sido derribado, pero, entretanto, la voz del pueblo dice, en palabras del cavador escritor:

Hemos perdido nuestros bienes, hemos perdido a nuestros amigos en las guerras, cosas a las que hemos renunciado voluntariamente porque se nos había prometido la libertad, y finalmente ahora tenemos nuevos hombres que nos mandan y ordenan, y nuestras antiguas cargas no han más que aumentado, y esto aunque toda clase de gentes hayan asumido un compromiso para derribar al poder regio, pero todavía el poder regio se mantiene, y, más aún, se mantiene en las manos de aquellos que no tienen más derecho a la tierra que nosotros mismos.(...)¿Y qué es esto sino esclavitud –

²⁵ Véase la interesante nota 18 del estudioso Julián Verardi, (2006:115) sobre la expansión del ganado ovino desde el siglo XV. Menciona un escrito anónimo de 1550 intitulado “La decadencia de Inglaterra se debe sólo a la gran multitud de ovejas”. Recuerda, además una frase de *Utopía*, de Moro: “las ovejas se comen a los hombres”.

dice el pueblo-, que habiendo tierra suficiente en Inglaterra como para mantener a una población diez veces mayor, aún algunos deban pedir limosna a sus semejantes, o trabajar penosamente por salarios irrisorios, o morir de hambre o robar y entonces ser colgados a los costados de los caminos? (Winstanley, 2006: 117).

Lo que debe hacer el parlamento de la Mancomunidad libre de Inglaterra, a este respecto, se expresa con toda claridad en su programa. Para la libertad, el libre uso de la tierra.

Esta tierra consiste, especialmente, en la tierra de todos los monasterios, antes recobradas de las manos del poder del Papa,²⁶

con la sangre de los plebeyos de Inglaterra, aunque los reyes les quitaran luego el derecho sobre ellas. De igual modo las tierras de la corona, de los obispos, con todos sus parques, bosques y predios de caza, que ahora tardíamente son recobradas de las manos de los reyes tiranos que establecieron a los señores feudales para negar a los plebeyos el libre uso de la tierra. Lo mismo para todos los terrenos comunales y baldíos, que así son llamados porque el pobre había de tener una parte en ellos, aunque esto también se les niegue. Porque los señores exigen por su uso el pago de rentas, o, cuando no lo hacen, imponen una vigilancia tan estrecha que nadie se atreva a construir una casa en esas tierras, ni a sembrarlas sin su permiso, y en cambio del libre uso de los terrenos comunales los plebeyos deben pagar rentas, tasas, y homenajes al conquistador. (Winstanley, 2006: 179)

La tierra, patrimonio común y Jesús, primer nivelador, han sido estafados por la ambición de los hombres poderosos y de las instituciones creadas para oprimir a los muchos. Aquí se manifiesta, por momentos, la utopía en su plenitud. Nadie debe ser propietario sino de lo que le hace falta. Winstanley, con un sentido más inmediato de la realidad, sin embargo, lucha por el libre uso de tierras comunales, abandonadas, sobre las que se ejerce poder y no productividad, dejando sin posibilidad de alimento y vida digna a los pobres. Si bien la utopía exige una reforma agraria completa, la lucha de los *diggers* y su práctica comunista agraria, pretendía ser pacífica y sólo comenzar por las medidas urgentes para los desposeídos, tal que no tocaba a las propiedades cercadas.

²⁶ Se refiere a la confiscación de las propiedades católicas por Enrique VIII, en 1536, que pasaron a la corona durante el proceso de ruptura con Roma, y luego fueron dadas como feudos al señorío.

Dice Gerrard Winstanley en un conmovedor párrafo:

Ahora he colocado la vela en tu puerta, porque tú tienes poder en tu mano, en esta nueva oportunidad, para actuar por la libertad común si así lo deseas; yo no tengo poder. Puede haber aquí algunas cosas que no te guste, y otras que tal vez sí te agraden, por lo que te ruego que lo leas y que seas como la abeja trabajadora, que succiona la miel y desecha la maleza. Aunque esta plataforma sea como un rústico pedazo de madera, tal vez los juiciosos trabajadores puedan tomarla y hacer un edificio elegante a partir de ella. Ella es como un hombre pobre que se presenta a tu puerta vestido con el ropaje del campo, que no está familiarizado con los inestables estilos y formas de los ciudadanos instruidos, quita el lenguaje bufonesco, por detrás de él tal vez puedas ver la belleza. (Winstanley, 2006: 121).

Esta retórica halagadora y exhortativa no deja de mostrarse exigente. Los “juiciosos trabajadores” son, seguramente, los funcionarios de lenguaje elegante y refinado, que deben trabajar para todos, sobre todo para aquellos plebeyos y despojados que, más allá de sus harapos, son la sal de la tierra.

Algunas conclusiones.

. Las guerras civiles inglesas, su revolución burguesa temprana, mostró la cara de los pobres. Desde luego, las rebeliones campesinas preexisten a los reclamos ingleses del Siglo XVII. Constituyen su antecedente y en muchos casos, su fuente. Sin embargo, ahora aparecen los pobres en situación de reclamo formal en una revolución moderna, aquella que inaugura el regicidio como medida extrema de la burguesía para imponerse.

. Las guerras civiles, apelando nostálgicamente al pasado sajón, abrieron camino a nuevas investigaciones históricas, que plantean maneras diferentes de considerar la legitimidad del poder, la soberanía, su origen, su función.

. Los pobres van detrás de las reivindicaciones burguesas. Así, bienvenidas sean ellas, porque de ellas tiene que surgir, no el “derrame” que declama el liberalismo contemporáneo, sino la conciencia de los derechos universalizables, de todos los derechos. La burguesía es fuerte, pero también débil. Cuando los de abajo se apropian de sus lemas más revolucionarios, recurren

al brazo armado para acallarlos. Cuando quienes no cuentan se proponen contar, el derecho burgués muestra su hipocresía y sus colmillos.

. Tal como hoy suele ocurrir, los *diggers* no perjudicaban en lo económico a los propietarios grandes, ni no tan grandes. La historia de la burguesía, sin embargo, suprime todo intento pequeñísimamente igualitario, si se permite esta equívoca expresión, hoy llamada “inclusión”. No debe quedar de ello señal ni recuerdo, porque resulta potencialmente amenazante a los privilegios. Se trata de algo más fuerte que lo económico mismo: debe abolirse toda idea, toda intención, toda aspiración.

. Las propuestas de los *diggers*, proyecto fracasado, fue retomado en diversas experiencias del Siglo XX. Los *koljoses* soviéticos, los *kibutzim* israelíes, otras muchas experiencias rurales comunitarias, patrimonio de un socialismo marginal, fueron posibles. La política de producción soviética, y el liberalismo imperante en la Israel contemporánea, lograron hacerles perder el rumbo. El triunfo de lo más fuerte frustra las mejores intenciones y acciones.

. Gerrard Winstanley evolucionó desde un cierto milenarismo religioso a una religiosidad herética práctica, obrante y dialogante con el poder de la revolución, al cual respetaba y del cual requería más. No fue un anarquista. Y en algunos aspectos de peso, tampoco un utopista. Si bien consideraba que Jesús es la razón interna en el hombre, no todos lo escuchan, pero deben escuchar y acatar una ley externa en favor de la igualdad y de la justicia.

Pero no está todo escrito. Tal vez, como desafío al neo-liberalismo rabioso, voraz, unificador de mentalidades y actitudes, pudiera resurgir algún plan, aunque no fuera más que para huir de la indigencia, ni menos que para recuperar la dignidad; alguna alternativa, una oportunidad de realización del Reino de Dios. El de las tribus hebreas pre-monárquicas, el de Jesús multiplicando panes sólo porque se compartan. Quién sabe.

Bibliografía

Bertelli, Sergio, (1984) Rebeldes Libertinos y Ortodoxos en el Barroco, Ed. Península, Barcelona.

- Castoriadis, Cornelius, (2006) *Lo que hace a Grecia. Informes de enseñanza. Institución de la sociedad y creación de la historia*, F.C.E., México.
- Foucault, Michel (1996) *Genealogía del racismo*, Altamira, La Plata, Argentina.
- Hill, Christopher (1983) *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII, Siglo XXI, Madrid.*
- Kant, Immanuel, (1964) *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires.
- Lutaud, O. "Entre racionalismo y milenarismo durante la revolución en Inglaterra", pp.263-279, en Jacques Le Goff (compilador), (1987) *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, Siglos XI-XVIII, Siglo XXI, España.*
- Mielgo Bregazzi, Daniel (2015), "Introducción", en Locke, *Dos Tractos sobre el gobierno y otros escritos*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Verardi, Julián (2006), "Estudio Introductorio", en Winstanley, Gerrard, *La Ley de la libertad*, Biblos, Buenos Aires.
- Winstanley, Gerrard (2006), *La ley de la Libertad*, Biblos, Buenos Aires.
- Ziblat, Silvia, "Apuntes para el estudio de la filosofía moderna. La manifestación de los conflictos sociales y políticos en el centro del mundo", pp. 81-98, en *Diaporías* (2016). *Revista de Filosofía y Ciencias Sociales. Publicación de la cátedra de Sociología de la Religión. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.*

John Locke y la génesis del poder soberano en Sir Robert Filmer

Por Hernán Antolini

Introducción

Los dos tratados de gobierno de Locke, como coloquialmente se conocen, ostentan el siguiente subtítulo en la edición de Longman¹ en nueve volúmenes (Locke, 1794): “en el primero, los falsos principios y cimientos de Sir Robert Filmer, y sus seguidores, son detectados y derrumbados; el segundo, es un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil” (Locke, 1794: 207 T. del A.)²

¿Cuáles eran esos principios y cimientos que Locke consideraba necesario derribar antes de escribir un ensayo acerca del verdadero origen del gobierno civil? Sin duda un falso origen, un alcance equivocado, una finalidad maliciosa o todos aquellos fundamentos a la vez. Entender este tema parece ser de vital importancia. Se advierte que Locke no hubiera estado dispuesto a dar su versión de las razones y características del gobierno civil sin hacer antes este trabajo de confrontación con los postulados de Filmer, aquellos expuestos en su clásico Patriarca³. La respuesta, apasionada, la da el mismo Locke al inicio del primer tratado “la esclavitud es un estado del hombre tan miserable y vil directamente opuesto al temperamento y coraje de nuestra nación que difícilmente se pueda concebir que un inglés, mucho menos un caballero inglés, suplique por ella” (Locke, 1821:1 T. del A.).

Aquella finalidad maliciosa no es sino la esclavitud, y para que no quede duda de ello, Locke dejó registro de la posición de Filmer, al final del inciso 5 del capítulo 1, donde resume la posición del caballero:

Los hombres no nacieron libres y por lo tanto no podrían tener nunca la libertad de elegir quien los gobierne o la forma de ese gobierno. Los príncipes tienen poder absoluto y por derecho divino; los esclavos no podrían tener nunca derecho a pactar o consentir. Adam fue un monarca absoluto y así cada príncipe desde aquel tiempo (Locke, 1821:4 T. del A.).

¹Se trata de la edición completa. Véase la bibliografía.

²Sir Robert Filmer (1588?-1653) nació en Kent, casi con seguridad en 1588, el hijo mayor de los dieciocho hijos de Sir Edward Filmer y su esposa Elizabeth. Fué alumno en el Trinity College de Cambridge y fue nombrado caballero en 1618.

³No hay aún hoy un consenso sobre la fecha cierta de publicación de El Patriarca. En virtud de la referencia a la obra de Selden Mare Clausum publicada en 1635 y a la falta de referencias claras al inicio de la Guerra Civil (1642), se supone fue escrito entre los mencionados años. Ver bibliografía.

Un falso origen, el derecho divino otorgado a Adán; un alcance equivocado, el del poder absoluto y una finalidad acuciante: la esclavitud de los que nunca tendrán derecho a elegir su gobierno.

A diferencia de las críticas de su amigo James Tyrrell⁴ (1642-1718, ver Tyrrell, 1681) o incluso la más comprometida de Algernon Sidney⁵ (1623-1683 ver Sidney, 1698) la crítica de Locke a El Patriarca es la más encarnizada, la más ridiculizante y también la más demoledora; al respecto nos dice James Daly,⁶ especialista en la política de la época:

El tratamiento de Locke en el primero de sus Dos Tratados de Gobierno, fija a Filmer firmemente en la mentalidad inglesa como una figura casi fantástica y siniestra, obsesionado en su amor por el despotismo y ridículo en la manera en la que lo defiende (...). Locke tiene a la mano toda la munición que necesita y la habilidad para encontrar más. (Daly, 1979:267 T. del A.)

De las mencionadas obras que se dedicaron a El Patriarca, la que nos convoca es también la más enfocada; Locke dedica su primer tratado completo sólo al libro primero mientras que Tyrrell y Sidney desmenuzan argumento por argumento los tres libros restantes de la obra. Esto es consecuente con el objetivo que Locke se propuso, porque la doctrina de Filmer tiene un cimiento y “si ese cimiento cae, toda su fábrica cae con él, y el gobierno deberá ser dejado nuevamente, como solía ser, en manos de la deliberación y consentimiento de los hombres” (Locke, 1821:5 T. del A.).

Devolver el gobierno a la deliberación de los hombres o, pasar a hablar del verdadero origen del gobierno civil, requiere -Locke lo reitera y nosotros con él- derrumbar un cimiento:

El gran punto de Sir Robert Filmer es que los hombres no son naturalmente libres (...) y para probar este, su gran punto, nos dice que “los hombres nacieron sometidos a sus padres” y por lo tanto no pueden ser libres. Y a esta autoridad de los padres él la llama autoridad real, autoridad paternal, dere-

⁴James Tyrrell (1642-1718) fué un historiador político, nacido en Londres, el hijo mayor de Sir Timothy Tyrrell. Además de su trabajo dedicado a El Patriarca (Patriarcha non monarcha Ver Bibliografía) escribió una historia de Inglaterra en 5 volúmenes y una Bibliotheca política obra de divulgación sobre el pensamiento político de su época.

⁵Algernon Sidney (1622-1683) fué caballero oficial por el lado del Parlamento en la guerra civil y ejecutado bajo el alegato de complotar contra el trono de Carlos II. Ver Bibliografía.

⁶James Daly, nacido en 1932, fue miembro del departamento de Historia en la Universidad de McMaster y Toronto. Ver Bibliografía.

cho de paternidad. (Locke, 1821:5 T. del A.).

Vale aclarar que no se trata en este caso de una adecuación especulativa de las palabras de Filmer o de una interpretación forzada que hiciera Locke conforme a sus necesidades, sino que efectivamente ese es el punto de Filmer expuesto en el inicio mismo de *El Patriarca*:

“Desde los tiempos en los cuales la Escuela de los Divinos comenzó a florecer, ha habido una opinión común mantenida, tanto por los divinos, como por otros estudiosos, la cual afirma que la humanidad nació y fue dotada con libertad por sobre todo sometimiento y en libertad de elegir la forma de gobierno que le parezca” (Filmer, 2001:2 T. del A.).⁷

Aquí es importante entonces una pausa a fin de repasar las intenciones y frente al análisis que sigue. El Patriarca tiene como objetivo desmentir una doctrina sediciosa, peligrosamente popular en la época de Filmer, originada en la doctrina política de los jesuitas, que afirma que el hombre es libre de elegir la forma de gobierno. Ante esto, Filmer desarrolla una doctrina opuesta, en virtud de la cual los hombres están sujetos a una autoridad por derecho divino, sin capacidad para elegir, desde el origen de los tiempos. Locke quiere liberarse de esa sujeción para desarrollar el segundo tratado de Gobierno y entonces propone, en el primero de dichos tratados, las siguientes preguntas: 1) Qué es esa autoridad que nos impide elegir 2) De dónde proviene, cuál es su fuente. Sin origen se desvanece esa autoridad y sin ella podemos elegir. Estas dos preguntas guiarán el análisis a partir de ahora.

Soberanía, propiedad y Ley

La sujeción del monarca para con los hombres está descrita por Filmer sobre todo en lo concerniente al poder soberano, siguiendo a Selden⁸ y a Bodino⁹

“Jean Bodin publicó los Seis Libros de la República en 1576 (...) (Filmer,

⁷Por “escuela de los divinos o escuela de la divinidad” Filmer se refiere a las escuelas que menos de 100 años antes (circa 1550) comenzaron a ofrecer formación religiosa y Teológica. En Inglaterra especialmente se la asocia a la evangelización educativa de los Jesuitas, o “divinos”.

⁸John Selden (1584-1654) fue un político, abogado, anticuario y orientalista fue elegido para la Cámara de los Comunes en 1623 tomando parte contra Carlos I. Posteriormente defendió los intereses de la Corona con su *Mare Clausum* ver Bibliografía, para volver a confrontar a Carlos antes de la Guerra Civil.

⁹Jean Bodin (1530-1596) estudió ley civil en la Universidad de Toulouse y fue “consejero del Rey de Francia” durante la Guerra Civil entre Hugonotes y Católicos. Su obra popularizada en toda Europa en su época fue *The Six Bookes of a Commonweale* - ver Bibliografía..

2001, XIV, T del A) El libro fue traducido al inglés en 1606 e influyó enormemente sobre Filmer quién tomó extensivamente de él.

Bodino define la soberanía como “el más absoluto y perpetuo poder sobre los ciudadanos y súbditos de una república” (Bodin, 1606: 84 T. del A.). La soberanía es un poder, entonces, que tiene dos características definitorias: es absoluta y es perpetua. Vamos al detalle de ambas para tratar de entender, con Locke, de qué forma de poder habla Filmer. Comencemos por la perpetuidad. El Soberano debe ejercer a perpetuidad, dice Bodino y la razón es que, si así no fuera, ellos no son más que hombres a los cuales se les confió la guarda de este poder soberano hasta que la voluntad de la gente o del príncipe que lo otorgaron lo reclamen (...) aquellos que ceden por un tiempo, que prestan a otra persona sus pertenencias, continúan siendo dueños de las mismas y por esa razón, quien cede por un tiempo el poder y la autoridad de juzgar, así sea por un tiempo prolongado, ellos mismos continúan siendo los dueños de ese poder y jurisdicción ,mientras que quien lo recibió lo ejerce por préstamo (Bodin, 1606:84 (T. del A.)

Bodino da el ejemplo de los oficiales, a los cuales el príncipe delega el poder, y dice que ese poder delegado, justamente, no es Soberanía, porque al final de su mandato, o según la voluntad del príncipe, cuando el oficial deja su cargo, devuelve el poder que le fue otorgado ejercer. La soberanía no tiene esas características, el príncipe puede en todo momento “quitarle el poder que le dio por comisión de una tarea o por institución de un cargo o también permitir que lo ejerza tanto como el príncipe lo desee” (Bodin, 1606:84 T. del A.).

Así el poder no fuera delegado y así no fuera limitado, teñido incluso de características tiránicas y dictatoriales, si carece de perpetuidad no es soberano

y que si este poder superior y absoluto del que venimos hablando fuera otorgado a uno o más de uno, por un año, con la condición de no dar cuenta a nadie en ningún caso por todo lo que hiciera (...) sin poder ser llamado a rendir cuentas por nada que haya hecho ni durante el tiempo en el cual ejerció ese cargo, ni luego que su tiempo haya expirado : de todas maneras sigo diciendo a todo ello que la soberanía del estado no está en él, dado que está limitado, porque al final de ese año debe devolver nuevamente al pueblo la autoridad que ellos depositaron en el (Bodin, 1606:85).

A lo largo de todo este análisis se verá cómo este carácter de perpetuidad de la soberanía se vuelve fundamental en Filmer y cómo Locke se percata, tempranamente en el primer tratado, de que se trata del aglutinante en el

argumento de El Patriarca.

Repasemos ahora brevemente la característica de absoluto del poder soberano con una cita contundente de Bodino al respecto

Ahora continuemos con la otra parte de nuestra definición propuesta y mostremos qué queremos decir con Poder Absoluto (...) no sujeto a ninguna ley. Así los señores y el pueblo de una república, de manera pura y simple, ceden el poder perpetuo y soberano a alguien para que disponga de sus pertenencias y bienes y de todo el estado como le parezca (...) sin ninguna otra causa que su propia generosidad, que así es la verdadera donación, sin ninguna condición (...) porque donde hay cargos o condiciones no hay verdadera donación" (Bodin, 1606:89)

A ambas características Bodino las define por sus contrarios. Así como el poder soberano debe ser perpetuo porque si en algún momento debe devolverse, entonces se lo ejerció a préstamo de mano de sus dueños, el poder soberano debe ser absoluto y corresponderle una cesión sin condiciones de parte de los súbditos, porque donde hay condiciones no hay una verdadera y completa cesión de derechos. Y hay algo más: esta cesión al Soberano incluye todo aquello que él disponga, sus pertenencias y bienes. Aún más – dice Bodino-, para que él haga con ellos según su parecer sin que este accionar esté sujeto a ley alguna.

Interesa ahora continuar con Selden a propósito de éstas ideas.

John Selden era un jurista muy importante de la época, que decidió sostener una discusión con Hugo Grocio¹⁰ acerca de la libertad de navegar los mares. Filmer conocía personalmente a Selden por haberse preparado juntos para ejercer como abogados. Eran años de vaivenes en las alianzas entre las potencias de Europa y británicos y holandeses estaban enfrentados en este punto: Inglaterra negaba el tránsito hacia el Atlántico por el mar inglés a la flota comercial holandesa que se veía obligada a circunnavegar las Islas por el Norte. En 1635 se publica *Mare Clausum* de Selden. El objetivo es establecer la propiedad privada y la soberanía sobre los mares aledaños o lo que hoy llamamos plataforma submarina; la argumentación del jurista inicia con la siguiente definición de “dominio” o propiedad:

es el derecho de usar, disfrutar, alienar, y disponer libremente, puede ser común a todos los hombres como propietarios sin ninguna distinción o pri-

vado y particular solo a alguno, es decir, distribuido y separado para algún estado particular, príncipe o cualquier persona, de tal manera que otros quedan excluidos” (Selden, 1652: 16 T. del A.).

Hasta aquí una distinción clásica de la época: hay dominio o propiedad común a todos y hay dominio o propiedad privada, en este último caso cuando algo ha sido separado y distribuido para alguien en particular. ¿De qué carácter es el dominio de los mares? Pongamos en contexto la polémica un poco más pero ahora en las palabras de Grocio. En 1608 se publica *Mare Liberum* de Grocio cuyo subtítulo era *La libertad de los mares*, o el derecho que corresponde a los Holandeses de tomar parte en el comercio con las Indias. Grocio buscará primero establecer que en el origen solo había una propiedad común de todas las cosas entre todos los hombres para posteriormente hacer divisiones y repartos a partir de la ocupación de parcelas individualizadas a cada familia y el uso que hicieron de ellas,. Sin embargo, el Mar, parte también de la donación inicial de Dios, quedó sin ocupar “en la fraseología de la Ley de las Naciones, el mar es llamado indiferentemente la propiedad de nadie (*res nullius*) o la propiedad común (*res communis*) o propiedad pública (*res publica*)” (Grocio, 1916: 23 T. del A.).

El Mar puede entonces ser utilizado por todos, sin excluir a nadie; el Mar no es divisible ni puede ocuparse permanentemente, dirá Grocio y, por lo tanto, permaneció común desde aquella donación. Y dando un paso más hacia la clarificación de estos conceptos que tanto Filmer como Locke tienen presentes, Grocio nos aclara “En la primitiva Ley de las Naciones, la cual es llamada a veces Ley Natural (...) no había derecho particular (...) la naturaleza no conocía de soberanos. Por lo tanto en este sentido decíamos que en esos tiempos antiguos todas las cosas eran poseídas en común” (Grocio, 1916: 23 T. del A.).

Respondiendo entonces a la pregunta que nos hicimos previamente, el dominio de los mares para Grocio, y de la misma manera para Locke, será público, sin soberanos. (*Mare Liberum* dedicará muchísimas páginas a la controversia con españoles y portugueses si consideraban que el Mar tenía

¹⁰Hugo Grocio (1583-1645) fue un jurista holandés, famoso por su obra *De jure Belli ac Pacis* -ver Bibliografía- pero más reconocido en vida por su obra teológica *De Veritate Religionis Christianae*. En 1618, desatada la persecución contra los Arminianos es encarcelado de por vida escapando en 1621 a Francia.

soberano y por lo tanto uso excluyente). Filmer, por otra parte, a diferencia de Locke, recibirá un mensaje distinto. Basado en los mismos conceptos y distinciones que Grocio acerca de propiedad privada y común, Selden cambia el rumbo en *Mare Clausum* con el siguiente planteo:

(...) parece ser también por las Santas escrituras que la Tierra fue dividida para la Posteridad de Noé luego de la Edad del Diluvio (...) También recibimos a través de la tradición que Noé mismo, en tanto Señor absoluto de toda la Tierra, fue el primer hombre luego del Diluvio que reinició este tipo de distribución o dominio privado (Selden, 1652: 19 T. del A.).

Aquí ya no hay propiedad común de todos los hombres solamente y en un principio, hay un señorío desde el origen

Dominios o posesiones privadas fueron reiniciadas luego del diluvio en la manera acostumbrada en la que se hacía antes, desde los días de Adán. Porque él también recibió esta donación de Dios, así como Noé y sus hijos luego, y así se convirtieron en Señores del mundo entero (...) más adelante comenzaron a hacerse comunes los intercambios, las ventas y el comercio y más allá de las mediciones y pesos correspondientes al lugar, ellos (los herederos que recibieron sus territorios) designaron jueces de contratos y de acuerdos y agregaron límites a los campos y a las pasturas (Selden, 1652: 20 T. del A.)

Era preciso llegar a este punto clave. La distribución convierte lo común en privado de acuerdo con la primera cita de Selden, más arriba. Esta distribución de territorios viene ocurriendo por donación desde el Diluvio, de Noé a sus hijos. Pero va más lejos, porque esta es la forma en que se dieron las cosas desde el principio, desde los días de Adán.

En el origen las cosas siempre ostentan un destello distinto, el brillo irrepetible de aquello que sólo ocurre una vez. Adán es el primer hombre, el origen de la humanidad. Una donación destinada a él no tiene el mismo sentido que a los demás; si Adán recibió una primera distribución, esta no tiene el mismo significado que la distribución a los hijos de Noé, porque a Adán lo torna único su soledad. Si hubo donación a Adán, hay propiedad privada desde el inicio de los tiempos. Selden utilizará este recurso para escapar a la trampa que le pone Grocio, para quien la propiedad privada, exclusiva, requiere mostrar que hay ocupación y uso -cosa no aplicable al mar, por ejemplo, al menos en aquella época-. Irá entonces el jurista amigo de Filmer hasta el inicio mismo y desde ahí construye una cadena de donaciones, separaciones y distribuciones

que se inició con la donación de Dios al primero de los hombres.

Dios dio toda la Tierra a Adán. Esta primera distribución le dio dominio privado, lo hizo soberano; Filmer encontró lo que buscaba:

Este señorío que Adán, por la creación, tenía sobre todo el mundo, y que los patriarcas recibieron por descendencia de él, era tan extenso y amplio como el más absoluto dominio que cualquier monarca haya tenido desde la creación misma (...) No solo hasta el diluvio sino después de él, este poder patriarcal continuó (...) los tres hijos de Noé tuvieron el mundo dividido para ellos por su padre (...) La mayoría de las naciones civilizadas del mundo buscan remontar sus orígenes a alguno de los hijos o sobrinos de Noé, quienes fueron dispersados luego de la confusión de Babel. A partir de esta dispersión debemos recuperar y restablecer el poder real a todos los reinados de este mundo (Filmer, 2001: 7 T. del A.)

Locke dedica el tercer capítulo del primer tratado al argumento por el cual Adán obtuvo la soberanía por creación de Dios. El capítulo es corto y el principal argumento se concentra en mostrar que es difícil entender cómo pudo Dios haber dejado solo en el mundo a Adán como soberano sin súbditos, un soberano en potencia. El capítulo 4 viene al rescate de Adán: no fue el solo acto de la creación sino la donación de parte de Dios lo que le otorgó soberanía a Adán.

“Sean fructíferos y multiplíquense” dijo Dios y puso al hombre y a la mujer en el centro de la creación con todas las criaturas a su servicio. Y es en esta última palabra, o mejor dicho en el lugar que ella ocupa en el sentido de lo que contamos, donde Locke pone dos palabras distintas y concluye que hay un equívoco en Filmer. Se trata, claro, de soberanía y propiedad; parafraseando, Dios puso al hombre y a la mujer en el centro de la creación y les dio al resto de las criaturas en carácter de propiedad exclusiva, ¿o como sus súbditos? ¿o como ambos ?.

Recordemos la cita de Grocio más arriba: no hay soberanos en la Ley Natural, el reverso del argumento de Selden y Filmer: en el origen hay solo propiedad común. Y no solo eso, la propiedad común de toda la humanidad según Grocio fue instituida por Dios, en el momento de la creación e incluso renovada luego del Diluvio.

Dios dio a la humanidad dominio sobre todas las criaturas de la Tierra, desde el mismo momento de la creación; un derecho que fue luego renovado

después de la restauración del mundo; después del diluvio. Todas las cosas, como decía Justiniano, forman una reserva común para todos los hombres como herederos de un patrimonio general (Grocio, 1853: 86 T. del A.)

Locke sigue a Grocio en este punto. Dicha propiedad común de la Tierra solo se convierte en propiedad privada con la división (a partir de un acuerdo explícito o no) pero sobre todo con el uso y la ocupación posteriores. Desde este lugar es desde donde se descarta reconocer una soberanía desde el origen; incluso hay una distancia aún mayor entre ambos argumentos: así fuera que reconozcamos -discurre Locke-, que efectivamente hay dominio privado, donación de la Tierra a Adán en el Génesis, ¿cómo se deriva de ahí la soberanía?

Luego de una extensa cita en el primer tratado hasta el apartado número ocho, en el nueve Locke nos da la primera definición de lo que él entiende como conexión en Filmer entre soberanía, paternidad, propiedad y ley:

Esta autoridad paterna entonces, o derecho por paternidad, en el sentido de nuestro autor, es un derecho de soberanía divino e inalterable, donde tanto el padre como un príncipe tienen un poder absoluto arbitrario e ilimitado sobre la vida, libertades y pertenencias de sus hijos y súbditos; de manera que pueden confiscar o vender sus pertenencias, castrarlos o usar de sus personas como les plazca siendo todos ellos sus esclavos y él, el señor o propietario de todo y su voluntad no limitada por la ley (Locke, 1821: 11 T. del A.).

La soberanía es un poder absoluto, no limitado por las leyes, sobre las pertenencias y sobre las personas; Dios en su donación dio la Tierra en propiedad exclusiva y el dominio sobre las libertades de las criaturas. El contexto histórico terminará de aclarar la disputa.

En 1627 Carlos I suspende el Parlamento: serios cuestionamientos se elevaban al Rey desde la Cámara de los Comunes acerca de la necesidad de proteger ciertas libertades “Las principales libertades en cuestión eran la libertad contra la aplicación inconsulta de impuestos y la inmunidad ante el avance de las detenciones arbitrarias” (Sommerville, 1986: 131 T. del A.).¹¹

¹¹Johann Sommerville (1953) es profesor en el departamento de Historia de la Universidad de Wisconsin-Madison. Es especialista en historia del pensamiento político inglés desde el medioevo a la ilustración. Además de la obra citada *Royalists and Patriots* -ver Bibliografía- editó las obras políticas de Filmer *Patriarcha and Other Writings* -ver Bibliografía- y las obras políticas de Jacobo I *King James VI and I: Political Writings*.

En 1628 nuevamente la imposición de impuestos sin la consulta al Parlamento será un tema central de la *Petition of Rights*. La profundización del conflicto entre los Monarquistas y el Parlamento tendrá un punto culminante con la suspensión del Parlamento en 1629. Carlos I reinó once años sin convocar al Parlamento, entre 1629 y 1640. Si, siguiendo a los especialistas consultados, Sommerville y Daly, El Patriarca se escribió entre 1635 y 1642, sin duda el conflicto tiene que haber influido sobre Filmer

La esencia del caso anti-absolutista reside en la ley de la Tierra, Esta ley daba a la mayor parte de los súbditos del Rey libertad. Golpear la propiedad, era quitarles este status de libertad. La libertad dependía de la propiedad en un sentido literal dado que dejar a un hombre sin propiedad sobre sus bienes era reducirlos al vasallaje (Sommerville, 1986: 133) (T. del A.).

Por el lado de los absolutistas:

Los absolutistas sostienen que los súbditos efectivamente tenían propiedad sobre sus pertenencias pero negaban que dicha propiedad fuese absoluta. En caso de necesidad pública, los derechos de propiedad individual deben ceder en pos del bien común. Sólo el Rey puede decidir qué constituye necesidad pública. La subordinación de la propiedad a la necesidad estaba así inscrita en el tema más general de la limitación de los derechos de propiedad por las leyes de Dios y la Naturaleza (Sommerville, 1986: 134) (T. del A.).

Para Locke y para Grocio la soberanía no define de por sí el dominio en tanto propiedad. La propiedad privada tendría inicialmente ciertos límites -luego la dinámica del dinero lo cambiará todo- asociados a la utilidad, al consumo, a lo que el trabajo puede extraer de ella y es fruto de una división acordada o de una ocupación efectiva. Esta propiedad privada es posterior, genealógicamente, a la propiedad común, entregada por Dios a toda la humanidad, con el fin de la preservación. Es contradictorio pensar -aduce Locke sobre el texto de Filmer- una propiedad privada inicial, cedida a un solo hombre, así sea Adán o cualquier otro; la propiedad privada, por definición, excluye a los demás del usufructo y por lo tanto sería una expresión contradictoria de la voluntad de Dios, quien cedió el Mundo todo para la preservación de todos nosotros. Ahora bien, instituida la propiedad privada, cualquier acción del soberano que disminuya, inutilice o monopolice el usufructo de mi propiedad (impuestos, préstamos compulsivos a la corona, tasas excesivas por venta del producto de mi propiedad) sin mi consenti-

miento, es un atentado a mi libertad: si no puedo sobrellevar mi vida a partir del producto de lo que me pertenece, sólo me queda la servidumbre como mecanismo de supervivencia.

Hasta ahí el razonamiento resumido de aquellos a los cuales podemos, forzando la generalización, denominar según la época los Patriotas o los whigs,¹² la cámara de los comunes y ya hacia la época de la Gloriosa Revolución, las ideas de Locke .

¿Cuál es entonces la posición de los Monarquistas¹³, una gran parte del clero de la Iglesia Anglicana y de los *tories*¹⁴? James¹⁵ nos dejó un texto breve pero que tiene la despreocupación, seguridad y sinceridad de un texto escrito mientras aún reinaba en Escocia (1598) y se dirigía a una tradición monárquica afín; el texto se volvió a publicar en 1603 y en 1616. Se encontrará en una cita, una de las raíces más profundas del pensamiento de Filmer; dice James

“Los reyes de Escocia por lo tanto estuvieron presentes antes que cualquier estatuto o jerarquía de Nobles, antes de que cualquier Parlamento fuera creado y antes de que cualquier ley hecha por ellos distribuya la tierra (que al principio era solo de ellos) o erija estados o discierne sobre la forma de gobierno” (Litwin, 2014: 773 T. del A.).

El texto resulta clave para aclarar cómo se reordenan temporalmente los conceptos y las figuras: el Rey es anterior a las leyes, El Rey es el Señor de

¹² El origen de los términos Whig y Tory se remonta a la confrontación, producida en 1679, acerca de la excusión de Jacobo II al trono de Inglaterra. Whig, un término de origen escocés gaélico, hace referencia, despectivamente, a los ladrones de caballos y del trabajo de la agricultura. Fue usado contra los Presbiterianos escoceses con una connotación de disconformismo y rebelión. Por otra parte, el término irlandés Tory, también en su connotación despectiva, hace referencia a la ilegalidad pro Papista de sugerir la sucesión de un monarca católico.

¹³ Ya para la época de escritura (c. 1635) de El Patriarca se había acuñado el término de “Monarquistas” y “Patriotas” para distinguir a los súbditos; Filmer nos da a entender en el texto que la distinción era peyorativa hacia aquellos que apoyaban al Rey y que, de alguna manera, se tildaba de “Patriotas” o “Mártires” a aquellos que él denomina traidores al príncipe (ver Filmer, 2001:5 en Bibliografía)

¹⁴ ver Nota 12.

¹⁵ Jacobo Estuardo (1566-1625) reinó Escocia como Jacobo VI (1567-1625) y fue el primer rey Estuardo de Inglaterra (1603-1625). Dedicó una parte de su famosa capacidad para la prosa a la divulgación de ideas políticas absolutistas y anti Papistas. (ver Bibliografía).

las Tierras (Dominus omnium bonorum)

si una persona hereda tierras o bienes y muere sin herederos, todas sus tierras y posesiones retornan al Rey (...) y así puede verse que el Rey es el Señor por sobre los Señores de toda la Tierra y por lo tanto soberano por sobre cada persona que habita dichas tierras, teniendo poder sobre la vida y la muerte de cada uno de ellos (...) Los reyes eran los autores de las leyes y no las leyes de los Reyes (Litwin, 2014: 842) (T. del A.).¹⁶

El nudo de la discusión está dado por la idea de que el Rey es anterior a las leyes. El Rey es autor de las leyes. El Título y la Tierra son previos a las leyes. Y este título, este dominio sobre las tierras, es exclusivo y esta exclusividad lo hace privado. Los Reyes tienen dominio privado sobre todas las Tierras, gozan de ellas por concesión del Príncipe, al morir sin heredero la concesión entra en suspenso y el Rey recupera lo que es y siempre ha sido suyo. Si tuyas son las propiedades y los bienes y es él quien hace las Leyes, ¿cómo no va a poder crear un nuevo impuesto, solicitar una retribución excepcional y cargar con algunas tasas de exportación productos de su Tierra? Y hay algo más. James dice también que así se desprende de esto que el Rey es soberano por sobre cada una de las personas que habitan esas tierras, con poder sobre la vida y la muerte de cada uno de ellos.

El origen del poder soberano

El poder de un soberano tiene siempre un origen; un momento en el tiempo, un hecho histórico identificable por todos en el que da comienzo su linaje, y a este origen muchas veces se remonta el soberano en busca de legitimidad. Pero tan importante como el origen es la continuidad en el tiempo; la historia del origen del poder soberano es necesariamente una historia, también, acerca de cómo la legitimidad del origen llega hasta hoy. Y como continúa. Ya lo había definido Bodino de esa manera: no hay soberanía sin perpetuidad. Se observó en la sección anterior cómo Filmer, siguiendo principalmente a Selden, buscaba remontar el origen del poder soberano al inicio de los tiempos y escapar así a la escena que les montaba el *iusnaturalismo* de Grocio: un inicio donde todos los hombres, en estado de naturaleza, antes de las Leyes y los soberanos, muy cerca de la donación

¹⁶ Daryl Litwin es el editor responsable de la traducción al inglés moderno de la versión consultada (ver Bibliografía).

original de Dios, acordaron libremente el rumbo de las cosas.

El poder soberano no sólo debe tener su origen previo a cualquier reunión de hombres libres en estado de naturaleza. El poder soberano debe, desde ese origen, mantenerse uno, y si se dispersa, debe tener la capacidad de reagruparse, de reconstituirse a partir de sus partes. Ante el planteo de que una interrupción en el fluir de este poder, como puede ser el caso de un soberano sin heredero, remita el poder nuevamente al pueblo como su depositario primero, Filmer nos dice que es un planteo ignorante, que los custodios de la continuidad existen y que ellos son capaces de, a partir de las partes, reconstruir un poder soberano único y entregarlo a un nuevo soberano.

El poder retorna entonces en esos casos a las primeras e independientes cabezas de familia, ya que cada reino se resuelve en sus partes de las cuales inicialmente fue construido. Por la unión de estas grandes familias o pequeños principados, llegamos nuevamente a las grandes monarquías ya que estas derivan de aquellas y por lo tanto, en caso de ser necesario, puede volver a ellas (...) Todas aquellas primeras cabezas de familia y padres tienen el poder de acordar y conferir su derecho paternal de autoridad soberana a quien ellos consideren. (Filmer, 2001: 11 T. del A.)

Los jefes de familia, las cabezas de las más importantes de ellas, los principados originales, no sólo tienen la sabiduría de entender cómo se arma el rompecabezas del poder soberano sino que – dice Filmer- cada uno de ellos tiene una parte del todo. Podría pensarse que se trata de alguna reminiscencia o eco contractualista en Filmer, por virtud de alguna serie de circunstancias que se dan y que requieren que los príncipes se unan y acuerden quién es el nuevo depositario del poder. Sin embargo, el texto no da pistas de un tal procedimiento, incluso al contrario. Todo indica que se remite a un acto intuitivo en el que los príncipes son mediadores de algo que los supera, “y porque la dependencia entre las familias antiguas es oscura y el conocimiento se ha desvanecido con el tiempo, por lo tanto se necesita de la sabiduría de todos o algunos de los príncipes...” (Filmer, 2001: 11) (T. del A.).

Esta percepción de misterio detrás del argumento de la continuidad de la soberanía en Filmer la compartimos con Locke, aunque él lo explique con una magistral ironía en el primer tratado:

Observó que él (Filmer) no define las preguntas o se basa en determinados argumentos para apoyar sus opiniones; en lugar de eso, nos cuenta una historia, una que le conviene, de este extraño tipo de fantasma dominante, llamado paternidad, que, apenas atrapa a alguien, ejerce sobre él un poder absoluto e ilimitado. Y entonces nos asegura que esta paternidad comienza con Adán, continúa su curso, y mantiene el mundo en orden durante el tiempo de los Patriarcas hasta el diluvio, sale del arca con Noé y sus hijos, y origina y desarrolla a todos los reyes de la tierra hasta que llega la esclavitud de los israelitas en Egipto y entonces el pobre fantasma de la paternidad se oculta hasta que Dios, dándole a los israelitas un Rey, restablece el original y antiguo derecho de la sucesión lineal del gobierno paternal (Locke, 1821: 6) (T. del A.).

Filmer ha montado una historia -nos dice Locke-, la que le conviene, la que le permite mantener la continuidad en situaciones tan dispares como luego del diluvio, la confusión de Babel o la cautividad en Egipto, la historia de un fantasma que los príncipes de Europa, las cabezas de las principales familias saben cómo invocar. Pero este poder ilimitado y más antiguo que todos los hombres, personificado en el fantasma de la paternidad, tiene una garantía de unidad, no en su naturaleza sino en la capacidad de los príncipes de poder repararlo. Y la diferencia no es menor. Filmer sabe que hay una debilidad intrínseca en el argumento: si originalmente el poder fue cedido a Adán y de este a los patriarcas y esto ocurrió por herencia y el poder es naturalmente un poder de paternidad de padres a hijos... ¿Todos los padres son monarcas? ¿y los hijos son súbditos hasta cuándo? ¿hasta el momento de ser ellos mismos padres? ¿cuántos monarcas hay en el mundo? En palabras de Locke:

Tener un poder absoluto e ilimitado en subordinación a otro es una contradicción tan manifiesta que ninguna otra podría serlo. Adán es príncipe absoluto con la autoridad ilimitada de la paternidad sobre su posteridad; toda su posteridad son por lo tanto absolutamente sus súbditos; y, como nuestro autor dice, sus esclavos, hijos y nietos están igualmente en este estado de sujeción y esclavitud; y además, dice nuestro autor, los hijos de Adán tienen poder paternal, por lo tanto, poder absoluto e ilimitado sobre sus propios hijos lo cual en inglés sencillo sería decir que son esclavos y príncipes absolutos al mismo tiempo (Locke, 1821: 79) (T. del A.).

En el inicio de este trabajo mencionamos que el *El Patriarca* iba dirigido contra la doctrina popularizada por los jesuitas acerca de la libertad de los hombres al nacer para elegir la forma de gobierno. No solo esa era la polémica con la orden; los dos autores más mencionados por Filmer en su texto pertenecen a ella. En 1613 Francisco Suárez escribe su *Defensio Fidei*¹⁷ una continuidad doctrinal a la polémica iniciada en la época de Isabel con el texto de otro jesuita: Roberto Bellarmino¹⁸ y su *De Controversiis (De Romano Pontifice)* (Bellarmino, 1588). El libro tercero de la obra de Suárez tiene como título la fuente de la disputa: “De la excelencia y poder del supremo pontífice sobre los reyes temporales” (Suárez, 1613: 7790 T. del A.). El prefacio del libro de Bellarmino, dictado en el Roman Gymnasium en 1577, a menos de 20 años de finalización del Concilio de Trento, sienta las bases de la doctrina:

Antes de encarar la disputa acerca de la supremacía del Papado, creo que debo prefacio la misma con algunas palabras. En primer lugar, acerca de la utilidad y magnitud de la institución que está en disputa (...) Yendo más allá, ¿de que realmente se trata cuando discutimos acerca de la primacía del Papa? Diré brevemente que tratamos con el principal problema de la fe cristiana (...). Porque lo que efectivamente está en juego es si se trata de remover los cimientos al edificio, quitarle al rebaño su pastor, al ejército su general, el sol de entre las estrellas o la cabeza al cuerpo (Bellarmino, 1588: 252) (T. del A.)

La discusión es con la Iglesia Anglicana y su postura acerca de negar la soberanía espiritual al Papa. Cada uno a su tiempo, y con su contrincante contemporáneo; Bellarmino en la época de la excomunión de Isabel, Suárez ya en la disputa con Jacobo, ambos tenían la misión de complementar el aparato conceptual del Concilio de la contrarreforma con una definición clara y definitiva sobre el poder soberano del Papa en asuntos espirituales.

¹⁷Francisco Suárez (1548-1617) fue un sacerdote Jesuíta español, uno de los líderes del movimiento de la escuela de Granada. Su *Defensio Fidei* fue escrita a requerimiento del papa Pablo V como respuesta a la defensa que Jacobo I hizo de su juramento de lealtad a la corona y la iglesia anglicana que presidía. Una copia de la *Defensio Fidei* fue quemada, públicamente en una ceremonia, en la cruz de San Pablo, en Londres, en 1613.

¹⁸Roberto Bellarmino (1542-1621) fue un sacerdote Jesuita italiano, Cardenal de la Iglesia y figura clave de la contrarreforma no bien finalizado el Concilio de Trento. Fue canonizado por Pío XI en 1930 y declarado Doctor de la Iglesia al siguiente año.

Uno de los elementos claves de esta definición debía ser la continuidad y la perpetuidad. El poder soberano del Papa sobre los asuntos espirituales de la cristiandad debe ser absoluto y perpetuo. El carácter absoluto estará reflejado en la doctrina de la Infallibilidad de su Santidad, el carácter de perpetuidad en su origen: “El Pontificado Romano ha existido por tanto tiempo y no por consejo humano, prudencia o fuerza, sino porque esta roca fue fortificada por el Señor, divinamente fundada, rodeada y protegida por una guardia de ángeles por la única providencia de Dios y fortificada por su protección” (Bellarmino, 1588: 311) (T. del A.).

La sola disputa acerca de la importancia de la designación de Pedro como piedra fundacional de la Iglesia y primer Papa con los Obispos de la Iglesia anglicana y el mismo Jacobo, requiere de un trabajo aparte. Lo que interesa traer a colación en este breve trabajo tiene la finalidad de dar marco a un corpus de futuras investigaciones posibles. En el contexto de este escrito y con la brevedad que el mismo exige basta con señalar lo siguiente: Belarmino y Suárez dedican una gran parte de las obras mencionadas a mostrar la veracidad histórica y doctrinal de la designación por parte de Jesús de Pedro como cabeza de la Iglesia, de la monarquía como forma de gobierno eclesiástica y de la sucesión ininterrumpida desde Pedro al Papado actual. Esta disputa marcó el capítulo religioso en Inglaterra en la primera mitad del siglo XVII. El Defensio Fidei de Suárez fue quemado por el verdugo de Jacobo públicamente y su lectura fue prohibida. La disputa y los hechos públicos alrededor de la misma tienen que haber causado una impresión profunda en el joven Filmer; el argumento usado por sus enemigos para darle perpetuidad a la soberanía Papal, también.

Conclusión

En la introducción nos propusimos seguir a Locke en el primer tratado de gobierno a partir de la guía de dos preguntas: ¿De qué tipo es esta autoridad, este poder soberano, que le impide al hombre elegir? y ¿De dónde proviene dicho poder, cuál es su fuente?

En la respuesta a la primera pregunta se ha intentado desarrollar, al menos, la superficie de una disputa creciente de la época: soberanía y propiedad privada. Más allá de la extensísima connotación histórica de la disputa por

las Tierras de América y el lejano Oriente recientemente descubiertas, del derecho divino y soberano a la explotación de las mismas versus el uso y la ocupación productivas con el trabajo del capital comercial naciente, una arista de esta discusión sacude las entrañas de la política europea y de la británica en particular: se trata aquí de la derivación económica del concepto feudal de soberanía, enquistado en la herencia escocesa de los Estuardos: la soberanía es señorío sobre los súbditos y propiedad sobre la Tierra. Pocos pasajes del primer tratado son tan claros al respecto como el siguiente:

Pero de todas formas, si después de todo, (...) que por esta donación de Dios, Adán se constituye en el único propietario de toda la tierra, ¿ qué tiene que ver esto con su soberanía ? y ¿ cómo surge de ahí que la propiedad de tierras le da a un hombre poder de vida y muerte sobre otro ?; ¿ cómo incluso la propiedad de toda la tierra le podría dar a cualquiera una autoridad soberana arbitraria sobre la persona de cualquier hombre ? (Locke, 1821: 44) (T. del A.)

Locke le cuestiona a Filmer, a lo largo de todo el primer tratado, que su texto no ofrece una distinción clara entre soberanía -derivada del poder paternal- y propiedad o dominio privado; que en diversos pasajes son mencionados como nociones intercambiables. Y es que en rigor, para Filmer lo son: el soberano tiene el poder absoluto sobre sus súbditos. Este poder es ilimitado y está por sobre las leyes, incluso es anterior a las leyes y si es anterior a éstas, precede a la propiedad privada

“Los reyes en Escocia, por lo tanto estuvieron presentes antes que cualquier estado o rango de nobleza, antes de que los parlamentos fueran creados o que fueran hechas las leyes que ellos mismos establecieron para la distribución de las tierras (que en un principio eran todas de ellos)” (Litwin 2014: 776 T. del A.).

Así, Jacobo nos lleva de la mano al segundo punto, a la segunda pregunta. Al primer rey Estuardo, la tradición escocesa le daba un punto de partida algo difuso, pero suficientemente antiguo y original, previo a todo, para asegurarse la plenitud del poder indiviso; no hay un relato histórico completo pero Jacobo nos explica que, previo a las instituciones, los acuerdos y las leyes, hubo reyes en Escocia; la tierra les pertenecía y la sucesiva división y reparto dio lugar a la propiedad privada.

Filmer es inglés, un lord inglés. Las tradiciones escocesas no podrían ser su principal fuente de sustento y por lo tanto va en búsqueda de algo más sólido y “universal”. En la confrontación con sus enemigos encuentra a éstos esgrimiendo eso mismo que él busca: la justificación de un poder a partir de su constitución en el instante cero del tiempo -incluso antes de los súbditos, como lo formula Locke-: un relato bíblico completo, de inicio a fin, que comienza con una designación, la de Jesús a Pedro y que continúa con una sucesión ininterrumpida hasta el Papa actual.

No pretendemos establecer una correlación histórica entre el argumento jesuita de la sucesión Papal y el argumento del El Patriarca sin una investigación más profunda. Ninguno de los especialistas consultados la afirma, aunque tampoco la niega. Lo que es indudable es la pertenencia de ambos argumentos a un marco conceptual similar que podría parafrasearse de la siguiente manera: si la soberanía, entendida en el sentido amplio de poder absoluto no sujeto a la ley y por lo tanto previo al establecimiento de la propiedad privada, requiere como nota fundamental la perpetuidad, y si como dice Bodino, dado que el hombre es mortal y en la herencia ha encontrado una perpetuidad artificial, entonces, para afirmar un poder soberano, se debe encontrar un origen atemporal, previo a la constitución de la sociedad (Adán en el Génesis) y una sucesión hereditaria ininterrumpida y reconstruible: el poder patriarcal, los hijos de Noé, la división del mundo, los padres de las grandes familias, los principados y las monarquías.

Bibliografía

Locke, J. (1794). *Two Treatises of Government*. In T. Longman, B. Law and others, J. Johnson (Eds.) *The works of John Locke in nine volumes* (9a ed.) (Vol. 4, pp. 207-485). (Obra original publicada en 1689). Recuperado de <http://archive.org>. Traducción mía.

----- (1821). *Two Treatises on Government by John Locke*. London: R. Butler, Bruton-Street, Berkeley-Square and others (Eds.). (Obra original publicada en 1689). Recuperado de <https://archive.org>. Traducción mía.

Filmer, R. (2001). *Patriarcha*. In Johann P. Sommerville (Ed.), *Patriarcha and Other Writings* [Kindle version] (pp. 1-63). Cambridge: Cambridge University Press. (Obra original publicada en 1680). Traducción mía.

Bodin, J. (1577). *Les Six Livres de la Republique*. Paris: Chez Jacques de Puys, Libraire Juré, a la Samaritaine. Recuperado de <https://archive.org>. Traducción mía.

----- (1606). *The six Bookes of a commonwheale*. Richard Knolles (Trad.). London: Impensis G. Bishop. Recuperado de <https://archive.org>. Traducción mía.

Selden, J. (1652). *Of the Dominion, or, Ownership of the Sea [Mare Clausum]*. Marchamont Nedham (Trad.). London: Published by Special Command. (Obra original publicada en 1635). Recuperado de <https://archive.org>. Traducción Mía.

Grocio, H. (1853). *On the Rights of War and Peace [De jure Belli ac Pacis]*. William Whewell, DD (Trad.). Cambridge: University Press. (Obra original publicada en 1625). Recuperado de <http://archive.org>. Traducción mía.

----- (1916). *The Freedom of the Seas [Mare Liberum]*. Ralph van Deman Magoffin (Trad.). New York: Oxford University Press. (Obra original publicada en 1609). Recuperado de <http://archive.org>. Traducción mía.

Daly, J. (1979). *Sir Robert Filmer and english political thought [kindle edition]*. Toronto: University of Toronto Press. Traducción mía.

Sommerville J. P. (1986). *Royalists and Patriots – Politics and Ideology in England 1603-1640 [Google books edition] (2nd Ed.)*. New York: Routledge. Traducción mía.

Litwin D.E. (2014). *King James VI and I and the Divine Right of Kings: the Trew Lawe of Free Monarchies [kindle edition]*. London : Ascalon Publishing. Traducción mía.

Tyrrell J. (1681). *Patriarcha non monarcha. The Patriarch unmonarch'd*. En *The Online Library of Liberty*. Recuperado de <http://oll.libertyfund.org>. Traducción mía.

Sidney A. (1698). *Discourses Concerning Government*. En *The Online Library of Liberty*. Recuperado de <http://oll.libertyfund.org>. Traducción mía.

Suárez F. (1613) *Defense of the Catholic and Apostolic Faith against the errors of anglicanism - Translated from the Latin by Peter L.P. Simpson [kindle edition]*. New York: Lucairos Occasio Press. Traducción mía.

Bellarmino R. (1588) *De Romano Pontifice. De Controversiis Volume Ia Containing Books I-II - Translated from the original Latin of the 1588 Ingolstadt Edition by Ryan Grant [kindle edition]*. Mediatrix Press. Traducción mía.

¿Familia reaccionaria o Familiaridad revolucionaria?

Por Rafael Villegas¹

El hombre es criatura de Dios, creado a su imagen. Su deber sobre la tierra es crear una familia, piedra angular de la sociedad, y de vivir dentro del respeto del trabajo y de la propiedad del prójimo. Todo individuo que pretenda trastornar estos valores fundamentales es un subversivo, un enemigo potencial de la sociedad y es indispensable impedirle que haga daño.

Dictador Jorge R. Videla

¿Piensan que he venido a traer paz a la tierra? ... Los enemigos del hombre serán sus propios familiares.

Jesús de Nazaret

1. Introducción

Provenientes de una misma tradición semita y por tanto herederos de una cosmovisión materialista, Jesús, Freud y Marx son portadores de un invaluable legado humanista cuyas perspectivas convergen en un mismo campo de intereses: lo corporal, el sujeto negado como sujeto viviente, y la imperiosa necesidad de su retorno como potencia instituyente. A partir de esta afinidad vinculante, proponemos ofrecer una mirada crítica sobre la institución familia.

Es substancial destacar que los textos religiosos que encontramos en la Biblia son pre-teológicos. Son ante todo y primero que nada, *políticos*, y no necesariamente tenemos que asumir una determinada fe para descubrir su potencial liberador, su mística y milenaria sabiduría popular.

1.1. Familia y colonización

Cuando nos aproximamos a la noción de familia, naturalmente la asociamos a representaciones tales como “la célula básica de la sociedad”, “iglesia doméstica”, “santuario de la vida”, etc., sin detenernos a considerar también, que los mayores índices de violencia hacia niños, ancianos y mujeres, tienen como ámbito la esfera familiar. Sin cuestionamiento alguno solemos percibirla como “sin origen”, un valor sagrado y natural de la vida.

El etnocidio perpetrado durante la conquista de América Latina se apoyó en el modelo de la familia patriarcal europea, blanca y occidental como su matriz ideológica y uno de sus mejores dispositivos en la tarea evangelizadora.

Ya en 1503 se indicaba que “algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas con algunos indios, porque los unos y los otros se comuniquen y enseñen, para ser adoctrinados en las cosas de nuestra santa fe católica” (Dussel, 1983: 594).

En 1569, desde los tribunales de Lima y México, la inquisición tenía bajo su jurisdicción más de tres millones de kilómetros de dominación religiosa a todos los niveles en América. La familia era desde aquel entonces, un poderoso instrumento de control social.

Despolitizada, para luego ser canonizada, la categoría “familia” lleva la impunidad de un esencialismo que la teología le otorga a aquello que no puede ser puesto en sospecha. El matrimonio monógamo, heterosexual y para siempre, fue la norma sacramental impuesta desde el concilio de Trento. Y de este modo, un patrón de dominio androcéntrico ha de marcar el destino de la mujer latinoamericana, condenada a la sumisión perpetua bajo las ordenes del patriarca y propietario en donde la mujer “es entregada sin reservas al poder del hombre” (Engels, 1986: 52).

Históricamente, en nuestra cultura patriarcal lo femenino es homologado a lo materno, dejando a la femineidad despojada de los símbolos que la puedan representar de otro modo, denigrando a la mujer sobre estereotipos contruidos desde las exigencias de lo masculino.

Dice Pierre Bourdieu:

El principio de la inferioridad y de exclusión de la mujer, que el sistema mítico-ritual ratifica y amplifica hasta el punto de convertirla en el prin-

² Concepto que alude al espacio en el que interviene el cuerpo como actividad comunicativa e identificatoria.

cipio de división de todo el universo, no es más que la asimetría fundamental, *la del sujeto y del objeto, del agente y del instrumento*, que se establece entre el hombre y la mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción y reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituyen el fundamento de todo orden social o, mejor dicho, como símbolos cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o al aumento del capital simbólico poseído por los hombres (Bourdieu, 2000: 59).

Sobre estas raíces de profundo aliento teológico, despunta la matriz colonial que subyace en el modelo monogámico de familia machista, blanca, católica y propietaria, es decir, burguesa. Este es sin más, el filtro epistémico con el que aprendimos a pensar de un modo no alterativo. El gran psiquiatra David Cooper definió categóricamente a la familia nuclear burguesa como “la imagen más perfecta del no-encuentro” (Cooper, 1972: 6).

Como órgano embrionario de la sociedad burguesa, difusora de una ideología de clase, la institución familia constituye un ambiente patógeno de coerción y dominio en el que, aún pese a la emergencia de nuevas formas de organización familiar (según datos de la CEPAL, hoy en América Latina, solo una de cada cinco familias están conformadas bajo el modelo patriarcal), la omnipresencia del patriarcado se perpetúa transgeneracionalmente.

Pese a la diversidad de estructuras y modelos familiares que hay en la actualidad en América Latina, un análisis de discursos y de las políticas mostraría que la familia patriarcal tradicional, es el modelo único que considera la mayoría de los políticos y los diseñadores de política (Arriagada, Irma. 2009:8).

En santa alianza con el capitalismo, el modelo de familia occidental y “cristiano” garantiza la supervivencia del sistema capitalista. Lo alimenta en su cruzada contra la sexualidad, inhibiendo al sujeto en su fibra más íntima que es su deseo.

Pocas probabilidades existen de protagonizar una rebelión cuando las pulsiones se encuentran vampirizadas y reorientadas al servicio de la produc-

³ Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada (Freud, 2004: 120).

ción y reproducción del capital. Porque no hay plusvalía sin represión sexual es que tampoco existe un proyecto de liberación que no contenga en si una visión liberadora de la sexualidad.

2. Una atmósfera reaccionaria

Leonardo Boff, con una bella imagen describe dos tipos de atmósferas, la *Atmósfera Cristo* y *Anticristo*.

La “atmósfera Cristo” –dice Boff (1994)– es una atmósfera de “saciedad, bienestar, fraternidad, ternura y confianza. (...) Se realiza siempre que se vive el amor-donación, siempre que se instaura la justicia” (p. 106). Dicha atmósfera, inaugura un modo de ser y de relacionarse que se temporaliza en la dimensión de un tiempo comunitario que derriba la mirada dominadora sobre el otro para que desde allí nazca lo propio que no es apropiable porque es vínculo, intersubjetividad, común-uniión. Una kinésfera² como co-actividad erótica que inaugura dicha atmósfera de justicia y plenitud.

Contrariamente, la Atmósfera Anticristo:

No trata en primer lugar de una persona, sino de una atmósfera opuesta a la atmósfera Cristo ... siempre que se instaura la voluntad de poder, siempre que se organiza la división e impera el egoísmo, se hace concreta la dimensión Anticristo ... Esa dimensión Anticristo puede encarnarse en personas malvadas, en estructuras injustas y en sistemas inhumanos (Ibíd. p.107).

En línea con esta imagen, la familia patriarcal es descrita por Wilhelm Reich (1936) como “el primer lugar donde se gesta la atmósfera conservadora” (pp. 3-4). Es la atmósfera *Anticristo*. Atmósfera familiar que “se incrusta inexorablemente en cada uno de sus miembros (...) una atmósfera sexual moralizante” (pp. 3-4), eminentemente “ideológica”.

En síntesis, la cultura patriarcal *es la atmósfera Anticristo*. Y la familia, el dispositivo ordenador que la instituye y perpetúa. En su núcleo represor, ha de contribuir poderosamente a reanimar el individualismo y la mismidad solipsista como valor y pauta de comportamiento alienante.

La etimología del término es esclarecedora. Familia viene del latín *famulus*, que significa: esclavos.

3. Psiquismo, familia y subjetividad.

El primer antagonismo de clases de la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer unidos en matrimonio monógamo, y la primera opresión de una clase por otra, con la del sexo femenino por el masculino.

Friedrich Engels

Es en el seno familiar -nuestra primera “nación en miniatura” (Reich, 1972: 79)- donde la temprana infancia se ha de apuntalar sobre las primeras formas de dominación que determinarán niveles posteriores de organización vincular, conformando un pensamiento sumiso y doblegado. Será concluyente en este proceso, la constitución de una instancia psíquica que Freud denominó Superyó, como efecto de introyectar –identificación mediante– la autoridad paterna.

A este Superyó -que Freud compara con un ejército de ocupación en la conciencia³, lo llamamos en perspectiva teológica “La marca de la bestia” y en perspectiva política de clase: “opción por los ricos”, es decir, se trata de una instancia que tempranamente induce al niño/a a sentir, pensar y hacer a partir del derecho del más fuerte. Dicha marca intrapsíquica, es transversal a todas las clases. Dice el libro de Apocalipsis que la Bestia “hacia que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les pusiese una marca...” (Apoc. 13:16).

Pero la cuestión de la autoridad patriarcal no se circunscribe solo al ámbito familiar.

En efecto, el patriarcado no designa solo una forma de familia fundada en el parentesco masculino y el poder paterno, sino también toda estructura social basada en el poder del padre. El príncipe de la ciudad o jefe de la tribu tienen el mismo poder sobre todos los miembros de la comunidad que el padre sobre los integrantes de la familia (Tubert, 1997: 48).

La presencia policíaca de la figura paterna, es policéfala. De allí que *familia*, *estado*, *ley*, *escuela*, etc. sean la red y soporte de un tipo de dominación que ha de prolongar en la vivencia de la Patria, a la familia ahora amplificadas, y al Estado, como el padre revivido y represor que nos vigila. Toda una ingeniería destinada a destronar y domeñar el deseo, el cuerpo y el otro.

Así, el sujeto se inserta –familia mediante– en la cultura del malestar que lo recibe sobre lógicas concebidas desde el poder masculino y que han de moldearlo hasta hacerlo congruente con la forma social con que el Estado y la ley regulan el orden vigente.

La familia tiene para el conservador esa significación peculiar de fortaleza del orden social en el cual cree. Es por esa misma razón, una de las posiciones más encarnizadamente defendidas por la sexología conservadora. Y es que la familia garantiza el mantenimiento del Estado y del organismo social, en el sentido reaccionario (Reich, 1936: 8)

La familia, como lugar iniciático de inclusión social y sede del disciplinamiento corporal, la división sexual del trabajo y la lucha de clases, representa un campo de fuerzas donde lo político se debate puesto que el cuerpo es la materia viva en donde la significación política se inscribe y deja huella.

Cuando la sexología, la moral y el derecho señalan a la familia como la base del Estado y de la sociedad no se equivocan: la familia autoritaria coercitiva es de modo indisoluble parte integrante y condición sine qua non del Estado y la sociedad autoritarias (Ibíd., p.3)

4. La revolución comienza por casa

4.1 La familia de Jesús

Que ninguno de vosotros sea llamado Padre

(Mat. 23:9)

Jesús fue un militante que tuvo que sortear todo tipo de trampas y estratagemas por parte de su familia para que deponga su proyecto. El esmero por parte de los evangelios en detallar los conflictos y tensiones entre Jesús, María y sus hermanos, nos advierten que es precisamente en el seno familiar donde se juegan poderes hostiles que conspiran contra el proyecto del Reino de Dios, y que –como bien lo explica Rubén Dri (2013)– la familia es señalada como uno de los demonios a derrotar.

La actitud de María y de los hermanos de Jesús está lejos de ser pacífica. El texto dice que “salieron a apoderarse de él” (εξέλτον κρατέςαι αυτόν) (Mc.3, 21). El verbo griego *kratésai* es el infinitivo, voz media de *kratéo* que significa dominar, gobernar, adueñarse de, retener, impedir, siempre con una connotación de fuerza (p. 38).

Jesús, “reniega de su familia porque ésta se ha transformado en un obstáculo para el mensaje del Reino de Dios” (p. 39). Frente a la iniciativa de poner en marcha su proyecto de liberación, padece sin tregua las resistencias más tenaces por parte de su madre y hermanos. Resistencias teñidas de hostilidad que comenzarán a ponerse en marcha simultáneamente con otros poderes para desalentar su programa revolucionario.

Para realizar una sociedad como la que significa el Reino de Dios anunciado por Jesús implica atacar el poder de dominación que se gestaba en la familia patriarcal y se expandía en todos los niveles de la sociedad. Jesús ataca a la familia como núcleo de una sociedad estructurada en base a la desigualdad y la dominación (Ibíd., p. 42).

4.2 La parábola de la Torre.

Veamos la enseñanza que nos transmite Jesús en la parábola que se encuentra en Lucas 14, 25-33.

Grandes multitudes iban con él; y volviéndose les dijo: Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos; y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo... Porque ¿quién de vosotros queriendo edificar una torre, no se sienta primero y calcula los gastos, a ver si tiene lo que necesita para acabarla? No sea que después que haya puesto el cimiento, y no pueda acabarla, todos los que lo vean, comiencen a hacer burla de él diciendo: este hombre comenzó a edificar, y no pudo acabar. ¿O que rey, al marchar a una guerra contra otro rey, no se sienta primero y considera si puede hacer frente con diez mil, al que viene contra él con veinte mil? ... Así pues, cualquiera de vosotros que no renuncia a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo.

La parábola nos enseña que nadie puede construir una torre, es decir un proyecto de poder, si primero no se sienta, medita y calcula los costos. Ni nadie va a una guerra si primero no mide fuerzas y armamento.

Jesús es consciente de que en el corazón de todo imperialismo se hallan las redes del patriarcado y desde allí es que nos advierte sobre la necesidad de calcular y sacar cuentas de por dónde comenzar a militar, para que el proyecto no fracase y todo se derrumbe.

Esta descripción sobre la construcción de un proyecto político que implica -como vimos-, un enfrentamiento radical en términos de una guerra, suena en apariencia desconectado de las palabras previas de Jesús en cuanto a la necesidad de renunciar a la familia. Como si de repente cambiara de tema.

Pero la enseñanza despeja toda duda. El proyecto político de Jesús de Nazaret es antiimperialista porque es primeramente antipatriarcal. El llamado a poner en marcha una estrategia ofensiva y eficaz para destruir al dominador debe ir a la raíz: *La familia patriarcal*.

Entonces ¿por dónde comenzar a construir el proyecto del Reino de Dios? Jesús es categórico: *por el abandono de las relaciones de dominación en la esfera de la familia*.

Jesús finaliza su parábola diciendo: “*Así pues*, cualquiera de vosotros que no renuncia a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo”.

“*Así pues*”, es cómo colocamos los cimientos que han de sostener con firmeza la torre que es el proyecto del Reino de Dios.

Sin esta ruptura, todo se irá a desmoronar dado que la posesión como dominio sobre el otro, cultivado en las sombras del patriarcado es el huevo de la serpiente que irá a corroer y debilitar por dentro, cualquier aspiración emancipadora y revolucionaria.

Dice John Crossan:

El ataque de Jesús va dirigido contra el eje de poder de la familia mediterránea, que determina la superioridad del padre y de la madre respecto del hijo, de la hija y de la nuera... A diferencia de lo que es habitual en el mundo mediterráneo y prácticamente en cualquier entidad familiar humana, el ideal de asociación de Jesús es el grupo abierto... Se trata sencillamente del Reino de Dios, que niega todo abuso de poder, justamente lo que constituye la sombra más funesta y terrible del poder” (Crossan, 1994: 76).

Jesús deja en claro que la familia patriarcal representa un yugo que consagra la injusticia consolidando férreas relaciones de dominio y sumisión. Des-

nudó la naturaleza de lo político que encierra la aparente simpleza de lo doméstico y cotidiano. A la violencia tanática de la familia, le opone la violencia erótica de la comunidad, es decir, el amor cristiano...

El programa es subversivo. Jesús con ironía dice “¿Quiénes son mi madre y hermanos?”. Ahora la familia es la comunidad de hermanos y hermanas. En una oportunidad una persona acercándosele a Jesús le dijo “¡Dichoso el vientre que te crió y los pechos que te criaron!”. A lo que respondió: “Mucho mejor son los que escuchan el mensaje de la liberación y lo cumplen” (Lucas 11:27-28; Marcos 10: 17-30).

Rubén Dri, comenta:

El enfrentamiento que Jesús tiene con la familia iba mucho más allá que el caso concreto de su familia concreta, debido a que la conformación de la familia patriarcal jerárquica de su época era lo opuesto al tipo de relaciones que implicaba el mensaje del Reino de Dios. Efectivamente, la sociedad del Reino de dios era de tipo horizontal, una sociedad de hermanos, antijerárquica, como había sido la confederación que se había formado con los pactos intertribales que se había denominado “Reinado de Yahvé”. Para realizar una sociedad como la que significa el Reino de Dios anunciado por Jesús implica atacar el poder de dominación que se gestaba en la familia patriarcal y se expandía en todos los niveles de la sociedad. Jesús ataca a la familia como núcleo de una sociedad estructurada en base a la desigualdad y la dominación (Dri, 2013: 42).

La liberación a la que Jesús convoca es colectiva. Implica romper cadenas internas y externas. Pero tal ruptura es conflictiva y lejos está de ser pacífica porque –dice Jesús– “el reino de los cielos sufre violencia y los violentos lo arrebatan” (Mateo 11:12).

¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? Os digo: No, sino disencion. Porque de aquí en adelante, cinco en una familia estarán divididos, tres contra dos y dos contra tres. Estará dividido el padre contra e hijo y el hijo contra el padre, la madre contra la hija y la hija contra la madre, la suegra

⁴ Hace años tuve el privilegio de alojarme por unos días, en una comunidad de base en el barrio llamado “el Cristo” en la ciudad de Valencia (España). Vivían como verdaderos hermanos!!. Jamás olvidare aquella experiencia comunitaria tan intensa. En particular, las palabras de Antonio quien decía: “La familia patriarcal cede su lugar a la familia de hermanos en la fe”. Habían transitado efectivamente el pasaje hacia la familiaridad.

contra su nuera y la nuera contra su suegra. De ahora en más la familia se va a dividir; tres contra dos y dos contra tres; padre contra hijo e hijo contra padre, madre contra hija e hija contra madre (Lucas 12:51-53).

El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo; y los hijos se levantarán contra los padres y los harán morir (Mateo 10:21-22).

En el proyecto de Jesús, las relaciones de parentesco pasan radicalmente a un segundo plano. En el evangelio de Marcos, Jesús señala a sus amigos y discípulos como su auténtica familia. “El que hace la voluntad de dios ése es *mi hermano, mi hermana y mi madre*” (Marcos 3: 31-35). Se destaca en esta escena, el hecho que Jesús y sus seguidores se encuentran sentados *en círculo* enseñando el esquema horizontal de la nueva familia comunal, omitiendo y excluyendo claramente a los Padres, pues solo menciona “hermanos y madre”.

El testimonio de Marcos es muy sugestivo al relatar que Jesús andaba por el mar de galilea y viendo a Jacobo y a Juan “Los llamó, y ellos, dejando a su Padre... lo siguieron” (Marcos 1:20).

Jesús quiebra el paradigma familiarista y provoca una ruptura con la tradición patriarcal. La exigencia de su programa político de liberación incluía la renuncia a la figura del padre representada en la familia, también conocida por aquel entonces como “casa del padre” (heb: *bet 'ab*) por ser el centro estructurante de un modelo basado en la figura paterna como icono del imperio, que inevitablemente entra en conflicto con la praxis de Jesús, quien de modo desafiante opone a la figura del padre dominador, la imagen del niño como modelo del militante, que más tarde S. Pablo referirá como la mujer y el hombre nuevo.

5. Conclusión. Familiaridad revolucionaria.

Cuando los cristianos se atrevan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible, ya que hasta ahora los cristianos han permitido que su doctrina sea instrumentalizada por los reaccionarios.

Che Guevara

Hemos visto en este breve recorrido, la propuesta jesuánica de atravesar el pasaje de la familia patriarcal a la familiaridad revolucionaria. Un llamado a “des-hacer las trampas que la burguesía incluyó en nosotros, como su eficacia más profunda” (Rozitchner, 1998: 15). Un pasaje en donde “La familiaridad será, la respuesta política y afectiva a la supremacía de la familia tipo –patriarcal–, creando una nueva dimensión del cuidado y del amor” (Grande, 2009).

Fidel Castro en Alemania, daba testimonio de esta pascua o pasaje revolucionario de la familia a la familiaridad;

Hace 20 años el cubano se caracterizaba por el individualismo, cada uno para sí, el egoísmo mezquino del capitalismo; después del individuo venía la familia, una familia burguesa o el concepto burgués de la familia; después venía la nación. Con el socialismo en nuestro país hemos ido erradicando el individualismo egoísta; hemos ido rebasando el sentido egoísta de la familia, el concepto egoísta de la familia burguesa (Castro, 1977).

5.1 Más allá del pathos de la familia burguesa

En 1909, el Pastor protestante y psicoanalista Oscar Pfister, –uno de los más importantes impulsores del movimiento psicoanalítico– discípulo y gran amigo de Freud, le escribe a éste, una carta en la que sorprende la lucidez con que un cristiano le advertía nada menos que al padre del psicoanálisis sobre este asunto:

La tremenda relación entre monogamia, mentira y la plaga de la prostitución la percibimos perfectamente y nos es insoportable... Solo nos hace falta ver con claridad, la posibilidad de encontrar el amor libre, verdadero, prescindiendo del matrimonio (Freud. y Pfister, 1966: 16).

Es claramente manifiesto que el cristianismo nació como un movimiento de ruptura con la institución religiosa para comenzar su proyecto fuera de los templos, es decir, *en las casas*. Fue en los hogares de los cristianos del primer siglo donde comenzaron los primeros centros de reflexión política en los que iban cobrando forma nuevas relaciones basadas ya no en los lazos de filiación sino de alianza y fraternidad comunitaria. Un verdadero pasaje de la familia a la familiaridad, de la independencia individualista a la autonomía

colectiva, del poder personal al poder popular⁴ En estas nuevas relaciones de familiaridad, las mujeres tendrán un protagonismo fundamental en la igualdad de roles y derechos que incluyen el ejercicio libre de las sexualidades por fuera de marco de la monogamia heterosexual, abriendo otras posibilidades de unión y relación entre personas.⁵ Hoy, contrariamente al proyecto de Jesús, la Iglesia Católica en su activismo conservador, se opone a los métodos anticonceptivos, la interrupción del embarazo no deseado, las libertades sexuales, etc. La distribución de más de 2 millones de ejemplares de un manual de bioética, durante las jornadas mundiales de la juventud en Río en 2013, muestran a las claras la pretensión infame de la Iglesia y su representante Papal, de arrogarse poseer una autoridad divina sobre las conciencias y los cuerpos.

El evangelio es una mala noticia para el patriarcado y buena nueva para los oprimidos/das y todas las minorías raciales y sexuales. En el proyecto de Jesús, ya no son los derechos de parentesco ni la mano invisible del mercado lo que irá a determinar quién es quién y en qué lugar. La gratuidad y la justicia, serán los pilares de una sociedad de iguales, fraterna y libre.

Las bellas palabras de Alejandra Kollontai (1937) nos invitan a esperanzarnos, porque llegara el día que:

En vez de la familia de tipo individual y egoísta, se levantará una gran familia universal de trabajadores, en la cual todos los trabajadores, hombres y mujeres, serán ante todo obreros y camaradas. Estas serán las relaciones entre hombres y mujeres en la Sociedad Comunista de mañana. Estas nuevas relaciones asegurarán a la humanidad todos los goces del llamado amor libre, ennoblecido por una verdadera igualdad social entre compañeros, goces que son desconocidos en la sociedad comercial del régimen capitalista (p. 26-27)

La exigencia de Jesús es radical, “es necesario nacer de nuevo” (S.Juan 3:3).

Bibliografía

Arriagada, Irma (2009) Globalización y transformaciones familiares en América Latina.

<https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://vdocuments.site/google-reader/globalizacion-y-familias-irma-arriagada-chile2009>

- Biblia* (1960). *Antigua versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Sociedades Bíblicas Unidas.*
- Bourdieu, Pierre. (2000). *La dominación masculina.* Barcelona: Anagrama.
- Boff, Leonardo y Betto, Frei. (1994). *Mística y Espiritualidad.* Trota.
- Boff, Leonardo. (1994). *Hablemos de la otra vida 9ª. Edición.* Santander: Sal Terrae.
- Castro, Fidel. (1977). *Discurso pronunciado en la sede del consejo de estado de la República Democrática Alemana, Berlín, el 2 de abril de 1977, "año de la institucionalización"* Recuperado en:
- Cooper, David. (1972). *La muerte de la Familia.* Paidós.
- Crossan, John Dominic. (1994). *Jesús, vida de un campesino Judío.* Barcelona: CRITICA, Grupo Grijalbo-Mondadori.
- Dri R. (2004). *El Movimiento Antiimperial de Jesús, Jesús en los conflictos de su tiempo, 1ª Ed.* Buenos Aires: Biblos.
- (2013). *Jesús y María, una relación conflictiva.* Buenos Aires: Biblos.
- Dussel, Enrique. (1983). *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I, Cap.8.* CEHILA. Ediciones Sígueme.
- Engels, Friedrich. (1986). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* La Habana: Ed. de Ciencias Sociales.
- Freud, Sigmund. (2004). *El malestar en la cultura.* Amorrortu.
- Freud, Sigmund. y Pfister, Oskar. (1966). *Correspondencia 1909-1939. Fondo de cultura económica.*
- Grande, Alfredo. (1996) *El Edipo después de El Edipo.* Topía Editorial.
- (2002). *La marca social en la clínica actual.* Topía Editorial.
- (2004). *Del diván al piquete.* Topía Editorial.
- (2009). *Pasa en las mejores familias, ni que hablar de las peores.* Recuperado de <http://www.pelotadetrapo.org.ar/2013-09-05-12-30-19/2009/914-pasa-en-las-mejores-familias,-ni-que-hablar-de-las-peores.html>
- Kollontai, Alejandra. (1937). *El comunismo y la familia (1921).* Editorial Marxista. Barcelona.
- Reich, Wilhelm. (1936). *La familia autoritaria como aparato de educación.* Recuperado de <http:// analisis-bioenergetico.es/wp-content/uploads/2015/09/W.-Reich-La-familia-autoritaria-como-aparato-de-educacion.pdf>
- (1972). *Psicología de masas del fascismo.* Buenos Aires: Latina.
- Rozitchner, León. (1998). *Freud y los límites del individualismo Burgués. Siglo XXI.*

Opus Dei, el fundamentalismo también puede ser católico

Por Ezequiel Oria, Pilar Cifuentes y Rocío Cordones¹.

El plano de la santidad que nos pide el Señor
está determinado por estos tres puntos:
la *santa intransigencia*, la *santa coacción*
y la *santa desvergüenza*.

José María Escrivá de Balaguer, Camino, 387

Introducción

El presente artículo propone un análisis sobre la naturaleza del Opus Dei, haciendo hincapié en las prácticas religiosas de sus miembros, como así también en los postulados de su fundador, Josemaría Escrivá de Balaguer. Es una aproximación que intenta abrir un camino para seguir investigando esta organización compleja y polémica. En este caso focalizaremos en los aspectos relacionados con la sociología de la religión y no pondremos nuestra atención sobre sus actividades más polémicas relativas a los manejos económicos y financieros (*Non Sanctos*).

El Opus Dei es una -la única- Prelatura Personal² de la Iglesia Católica. Surge -podríamos decir- como respuesta a la modernidad o a la secularización moderna. Realiza una interpretación literal de la Biblia, así como también una idolatrización total al fundador de la Obra a quien llaman directamente “Padre”. Tiene como fin -ellos afirman- promover entre los

¹ Este trabajo fue coordinado y realizado por el Licenciado y Profesor de Sociología de la Religión de la Universidad de Buenos Aires, Ezequiel Oria junto a las estudiantes de Sociología Pilar Cifuentes y Rocío Cordones. Formó parte del proyecto de investigación “Las dos iglesias” dirigido por Rubén Dri. También contó con la participación de la estudiante Romina Nicala en parte de la investigación.

² Las prelaturas personales -auspiciadas por el Concilio Vaticano II, como se ha dicho- son entidades al frente de las cuales hay un Pastor (un prelado, que puede ser obispo, que es nombrado por el Papa y que gobierna la prelatura con potestad de régimen o jurisdicción); junto al prelado hay un presbiterio, compuesto de sacerdotes seculares, y los fieles laicos, hombres y mujeres. Es una especie de Diócesis extraterritorial que evita el control de los Obispos ajenos a la obra.

laicos, valores que han sido históricamente limitados a los religiosos, principalmente el valor de la *santidad*, el camino a la santificación de todos los bautizados.

Teniendo en cuenta los valores *sagrados* promovidos para los laicos, su carácter integrista y totalizante -así como también otras características que fuimos observando a lo largo de la investigación y que desarrollaremos a continuación en este artículo- nos permiten afirmar que es posible considerar al Opus Dei como un nuevo tipo de *fundamentalismo integrista totalitario*, un fundamentalismo Católico que trasciende los límites de la Iglesia, penetrando la totalidad de los ámbitos del pensamiento y la vida de sus fieles para imponerles su dogma.

Por otra parte si consideramos la etimología de la palabra *secta*, que tiene dos raíces, una proviene del latín *sequi* -seguir- que significaría seguir a un líder religioso o político y creer en su mensaje, y la otra raíz sería de *secare* o *secedere* -cortar, separar-, y en este caso sería cortarse o separarse de un grupo religioso y cerrarse sobre sí mismo; podemos ver que ciertas características del Opus también se asimilan a las de una secta o grupo sectario. (García Hernando, 1990: 28)

Para lograr una mejor comprensión del Opus Dei, de su identidad y su sentido, resulta necesario hacer referencia tanto al contexto de su surgimiento en España, como a su posterior implicancia sociopolítica en la Iglesia y en el mundo.

Partimos de la base de considerar que dentro del judeo-cristianismo podemos distinguir diferentes proyectos socio-político-religiosos que tuvieron un desarrollo concreto en la historia del Antiguo Israel, a partir de la experiencia del Éxodo y además tienen su correlato en la Biblia como escritura sagrada. A la vez estos diferentes proyectos continuaron luego durante el desarrollo de la Iglesia Católica y se los puede incluso rastrear con cierta vigencia hasta nuestros días.

Los proyectos que podemos distinguir tipológicamente son tres, siendo dos de ellos proyectos excluyentes o de dominación, el Proyecto Monárquico y el Proyecto Sacerdotal, mientras que el tercero se trata de un proyecto inclusivo o de liberación, el Proyecto Profético-Apocalíptico. Esta es una tipificación sociológica de los proyectos principales, los que en algún momento

fueron hegemónicos o lucharon por la hegemonía. En esta ocasión nos interesa centrarnos en el Proyecto Sacerdotal, ya que en este los valores estrictamente religiosos son preponderantes, de manera similar a lo que ocurre con la praxis del Opus Dei.

Este proyecto a su vez utiliza un determinado sistema de valores para regir sus prácticas cotidianas, por lo que nos proponemos analizarlo y compararlo con la praxis del Opus. Pondremos especial acento en lo que respecta a temas como, el matrimonio, la sexualidad y el trabajo.

Para realizar nuestro objetivo de acercamiento a esta organización hemos consultado diferentes fuentes, desde libros de Escrivá, la Biblia y otros libros de y sobre la Obra. Además utilizamos las técnicas de entrevistas en profundidad semiestructuradas, relatos de vida a miembros Numerarios, Supernumerarios y ex-miembros, observación participante en Misas, y visitas a Centros del Opus Dei que funcionan como vivienda para miembros Numerarios de la organización.

Epistemología

Desde la *filosofía de la praxis*, partimos de una epistemología basada en la relación dialéctica entre práctica y conciencia, siendo que el sujeto es *praxis* en el sentido que es la unidad que logra superar o al menos condensa la contradicción entre su manera de percibir el mundo que lo rodea y su forma de accionar sobre él. Entonces el sujeto conforma una totalidad, ya que, en palabras de Gramsci, “no se puede separar al homo faber del homo sapiens” (Gramsci, 1984: 382). De la misma manera que al analizar las prácticas de los sujetos, cuando hablamos de proyectos bíblicos nos referimos a la formulación teórica de un determinado plan social, como el momento consciente de una práctica económica, política y religiosa concreta.

A su vez incorporamos ciertos elementos del *interaccionismo simbólico*, entendiendo a la vida social como un proceso en el cual el sujeto actúa en su contexto a partir de una significación que es construida en la interacción con sus pares. El sujeto reflexiona continuamente acerca de la forma en la que debería actuar en situaciones particulares en base a cómo su comportamiento podría ser visto por otros, en un proceso continuo de interacción social e interpretación: dado que el significado es un producto social, es importante tener

en cuenta su punto de vista subjetivo para lograr comprender el entorno.

Como estrategia de investigación utilizamos una metodología cualitativa que nos permitió acercarnos a los individuos en particular con una mayor profundidad. Basados en un enfoque interpretativo y naturalista del mundo, nos propusimos analizar a los sujetos en sus escenarios cotidianos, intentando entender o interpretar los fenómenos en función de los significados que ellos mismos les asignan. Buscamos conocer, analizar e interpretar lo que sienten, piensan y viven, y de qué manera estas prácticas son condicionadas por su pertenencia al Opus Dei, por esto es pertinente recuperar las perspectivas de los actores y comprenderlas dentro de su contexto para poder visualizar la escena completa de su vida. El método biográfico focaliza en la reconstrucción del punto de vista del actor, en los significados construidos socialmente y en las relaciones microsociales de las que forma parte. Se centra en el estudio de las opiniones, creencias y valores de los sujetos, así como sus prácticas concretas.

En cuanto al análisis, para responder a los objetivos de investigación recurrimos al análisis de entrevistas biográficas, para comprender a niveles más profundos las ideas y las prácticas de los entrevistados, sus percepciones sobre el Opus Dei junto con sus vivencias personales respecto del mismo. Para esto hemos indagado sobre la praxis cotidiana de los entrevistados respecto a diferentes ejes. Entrevistamos a miembros y ex miembros supernumerarios, como así también a miembros numerarios que desempeñan roles destacados dentro de la comunidad: un director de escuela, una directora de residencia femenina, un director de residencia masculina y un rector universitario entre otros.

Asimismo consideramos importante ir más allá de las historias individuales, y ver de qué manera es posible reconstruir, a partir de las narraciones individuales de los entrevistados -ubicadas en una red de interacciones sociales- el panorama general del mundo que lo rodea.

¿Qué es el Opus Dei? -según el Opus Dei-

En palabras de Escrivá,

(...) es una movilización de cristianos que supieran sacrificarse gustosos

por los demás, que hicieran divinos los caminos humanos de la Tierra, todos, santificando cualquier trabajo noble, cualquier trabajo limpio, cualquier quehacer terreno... es un instrumento para servir a la Iglesia, para servir a las almas, para contribuir a la paz y a la felicidad de las criaturas todas, al bienestar del mundo, también material (...) (Escrivá, 1975, recuperado de <http://opusdei.org/es-ar/article/llamados-a-ser-santos/>).

Es decir que es una organización de laicos que profesan la fe católica y que además buscan santificar sus vidas así como también el mundo que los rodea, a través de la santificación de todas sus acciones, su trabajo y su vida cotidiana. Posee una organización jerárquica, al igual que la Iglesia Católica, dependiente de un Prelado con sede en Roma, definido por el Papa. Este Prelado suele ser un Obispo, que gobierna con potestad de jurisdicción, y junto a él hay un Presbiterio compuesto por sacerdotes seculares, y fieles laicos, hombres y mujeres. Estos últimos, los laicos componen casi la totalidad de los integrantes del Opus Dei, pero no son los que ocupan los cargos jerárquicos.

Proponen que los hombres y mujeres puedan amar y servir a Dios y a los demás hombres. Los miembros deben ser coherentes con su condición de hijos de Dios, seguir el modelo de Jesús en su vida cotidiana, deben servir a la sociedad y a Dios a través de su trabajo. Tienen el deber de orar constantemente y realizar actos de mortificación y sacrificio. Deben también realizar caridad y apostolado, ser corteses y gentiles. Llevar adelante una vida de fe como una unidad, es decir sin separar momentos profanos de momentos sagrados, sino siendo uno con Jesucristo, Dios perfecto, Hombre perfecto.

El espíritu del Opus Dei impulsa a cultivar la oración y la penitencia, para sostener el empeño por santificar las ocupaciones ordinarias. Por eso, los fieles de la prelatura incorporan a su vida unas prácticas asiduas: oración, asistencia diaria a la Santa Misa, confesión sacramental, lectura y meditación del Evangelio, etc. [...] Para imitar a Jesucristo, realizan también sacrificios, especialmente los que facilitan el cumplimiento fiel del deber y hacen la vida más agradable a los demás, así como la renuncia a pequeñas satisfacciones, el ayuno, la limosna, etc. (Documento Oración y Sacrificio, 29/5/2001)

Breve recorrido histórico del Opus Dei

Para reconstruir la historia del Opus Dei, comprender sus caminos y senti-

dos es necesario dirigirse a la biografía de su fundador, Josemaría Escrivá de Balaguer. Los primeros cincuenta años del Opus están relacionados principalmente con su vida, sus homilias, sus escritos, su práctica y proyectos. Son los años en donde se estableció la doctrina, los vínculos y los horizontes que constituyen hoy al Opus Dei.

El surgimiento del Opus “ocurrió”, según Escrivá, mientras se encontraba rezando y meditando en un retiro espiritual en el año 1928. En ese momento tuvo una “iluminación”. En ella “recibió una inspiración de Dios que le ilustraba con claridad sobre lo que debía ser el Opus Dei” (Requena y Sesé, 2002: 13). De esta manera se explica el nombre de este grupo católico: *Opus Dei*, Obra de Dios en latín; su objetivo fue cristianizar la sociedad moderna y secularizada por medio de la militancia y la vocación, llevar a Cristo en medio de las instituciones del mundo seglar (Moncada, 1987). Para su tiempo esta meta significaba una revolución y una renovación católica, más abierta y menos clerical, en donde, siendo seglares o curas, cualquiera podía ser *santo*.

Entre medio de sus labores de capellán en el Patronato de Enfermos en Madrid iba invitando y reclutando para comenzar su misión, centrándose en hombres jóvenes laicos y universitarios, ya que éstos contarían con influencia y formación para actuar y transformar en la sociedad civil con los valores católicos que buscaba defender y expandir. Estos miembros eran seleccionados por ser los mejores en sus estudios o profesiones, eran acompañados y formados para llevar una vida seglar pero con votos de obediencia, celibato y de pobreza, santificando sus trabajos profesionales. Fueron los que hoy jurídicamente dentro de la Obra se conoce como *Numerarios*.

Entre 1938 y 1939 Josemaría escribió su famoso libro *Camino*, obra fundamental de la doctrina de la Obra. Durante el comienzo del franquismo fueron los primeros años de expansión, proselitismo e influencia de la Obra. La ideología del Opus Dei respondía al contexto histórico y social de la España de posguerra como describe Antonio Pérez, ex miembro de la Obra:

En los jóvenes se mezclaba la religión, el patriotismo y la austeridad (...) Entonces llega una institución que te plantea el que tú has sido elegido por Dios, que puedes ser *santo*, que vamos a hacer la reconversión al cristianismo de la ciencia, reclutando a las mejores cabezas, con una disciplina militar (...) Por otra parte, aquello presentaba un modo de vida más atractivo que el de los religiosos. Lo de ser laico, estar en medio del

mundo, representaba un atractivo adicional. Por eso, creo, el Opus Dei prendió enseguida. (Moncada, 1987: 27)

En 1941 la Obra fue institucionalizada por la Iglesia al concederle la *Pía Unión*. Después del final de la segunda guerra mundial, el Opus comenzó a expandirse por Europa y algunos países de América. El carácter de la misión del Opus Dei era del universal servicio a la Iglesia. Por esta razón, en 1946 Escrivá se instala en Roma para coordinar desde allí el avance y la profundización de la Obra en los distintos países y para buscar la forma jurídica dentro de la Iglesia con la mayor legitimidad y fidelidad a las características pretendidas. Así es como en 1950 durante el papado de Pio XII, Josemaría presentó las *Constituciones* que establecían la doctrina y la organización de la Obra, obteniendo la aprobación como *Institución Secular*. Esto acentuaba las características seculares de la Obra y la posibilidad de regirse a partir de sus propias leyes, que permanecieron en secreto hasta 1986 cuando fueron publicadas por una revista italiana.

En 1942 se crea el primer Centro de Mujeres en Madrid, para que las mismas participen como numerarias en el trabajo apostólico. En ese entonces las mujeres no contaban con independencia económica y social; era algo extraño que alguna estudiase, en general se dedicaban a las tareas domésticas.

En esos años, la Obra comenzó a incorporar personas casadas, también solteros y solteras que quisieran ser parte de la Obra sin hacer los votos que realizan los numerarios. Estos son hoy los *Supernumerarios*, que como los numerarios, se les plantea santificar y cristianizar el mundo a través de sus profesiones. Gracias a esto, el Opus comenzó a realizar actividades específicas para acompañar las problemáticas de la vida familiar cristiana en una sociedad cada vez más secular, y así se insertó con mayor facilidad en la sociedad civil. Entre moderno y tradicional con cierto tinte elitista y aspiraciones burguesas, el opus se constituyó entonces como un espacio de seguridad psicológica, de solidaridad y de complicidad para los individuos que se encontraban incómodos con los cambios de la modernidad; perpetuando costumbres y alianzas para mantener la identidad católica y conservadora. Para algunos significó la posibilidad de resguardar algunas señas distintivas y para otros, un símbolo de ascenso social (Moncada, 1987).

El modelo de catolicismo que Escrivá fue sembrando para los opusdeistas

estuvo apegado a la defensa de la propiedad y de la familia. Para esto, se utilizaron los centros y las residencias de la Obra; también se crearon universidades con el objetivo de generar una élite de futuros profesionales que pudieran influir en la sociedad para “meter a Dios en todas las cosas” (Moncada, 1987).

En estos años de institucionalización, la formación, los retiros y las publicaciones de Escrivá, se convirtieron en un arma de control y de vigilancia a la personalidad de sus miembros. La identidad de estos se volvía cada vez más cerrada y rígida. Esto se debía a que lo que regía era el ejemplo y la lealtad con que se vivía la relación de idolatría paternalista con el “Padre”, tal como llamaban al fundador. Entre los años 40 y 60 la obra fue adquiriendo exposición pública, no solo por su actividad apostólica, sino por las acciones políticas y económicas de sus miembros. A medida que crecía, la búsqueda de estrategias para recaudar dinero y solventar sus objetivos, los fue llevando a desarrollar grandes emprendimientos que significaron la expansión del Opus por el mundo y el aumento de su influencia en sectores de poder.

El factor económico más determinante para el crecimiento de la Obra, fue su incorporación al mundo de las finanzas. Esto comenzó con la creación de lo que se llaman *sociedades auxiliares*. Estas, son integradas por inversiones de supernumerarios, de amigos o parientes de miembros de la Obra -fueran o no católicos- pero co-liderada por fieles que tenían la misión de llevar adelante los fines de la Obra. Estas empresas debían tener valores cristianos, por lo que el mensaje del fundador era que quienes invirtieran en ellas, tendrían rédito tanto material como espiritual (Moncada, 1987).

Esto los introdujo también en el mundo político. En España en los años 50, gracias a la concordancia de la Obra con el proyecto de país que tenía la dictadura de Franco, sus miembros comenzaron a participar de dicho gobierno. Algunos vieron estratégica la entrada a puestos de responsabilidad para facilitar las actividades tanto apostólicas como económicas para continuar el crecimiento de la Obra. Al mismo tiempo, el gobierno franquista encontraba en estos profesionales la tenacidad y laboriosidad necesaria para los objetivos estatales desde una perspectiva nacionalista, conservadora de valores burgueses, con un fuerte componente de modernización y progreso capitalista en la administración pública, y para la apertura económica buscada. Así comenzó a destacarse en el gobierno español una tecnocracia

opusdeista, que en muchos casos aprovechó los lazos económicos con los políticos para favorecer la expansión de las empresas auxiliares; en esos años comenzaron a crecer internacionalmente acompañando la expansión de la Obra alrededor del mundo. En consecuencia, también se relacionaron políticamente con los gobiernos de derecha de los países en los cuales iban instalándose, especialmente las dictaduras de Chile y Argentina.

A fines de los años 60, durante la decadencia franquista los escándalos políticos y económicos afectaron la imagen de la Obra. Paralelamente el mundo eclesial se estaba transformando drásticamente: el Concilio Vaticano II con Juan XXIII y Pablo VI, desencajaba algunas de las estructuras cerradas de la Iglesia Católica. Si bien el Opus miraba con preocupación la apertura de la Iglesia, los cambios hicieron posible que se consiguiera la forma jurídica que Escrivá tanto había ansiado. En 1982, durante el papado de Juan Pablo II, el Opus Dei fue declarado finalmente *Prelatura Personal*; Escrivá había muerto siete años antes. Esta declaración lo formalizó como una estructura jurisdiccional perteneciente a la organización pastoral y jerárquica de la Iglesia, consiguiendo al igual que las diócesis, su propia autonomía y jurisdicción para la realización de su misión (Prelatura Personal ;s.f: <http://www.sanjoosemaria.info/articulo/prelatura-personal>).

Durante el papado de Juan Pablo II, la figura de Escrivá se convirtió en hegemónica, un ejemplo cristiano que llama a todos, sin importar clases sociales, a la santidad cotidiana. Desde allí el Opus Dei tuvo un fuerte impulso para continuar expandiéndose y posicionándose de forma dominante dentro de la Iglesia, ya que constituyó un apoyo moral y económico importante para contrarrestar las corrientes más proféticas dentro de la Iglesia y en el mundo secular.

A partir de ser declarados Prelatura Personal la obra tomó más relevancia y esto llevó a la necesidad de modificar su imagen hacia afuera. Si bien continuaron siendo una institución cerrada y hermética, desarrollaron una nueva imagen y una nueva forma de vincularse con el mundo exterior que intenta disimular sus aspectos más polémicos.

Fundamentalismo y sectarismo

El término fundamentalismo se utiliza para referirse a posiciones radicales

y conservadoras dentro de cualquier ideología o religión. Sostiene una actitud contraria al cambio o a la desviación en las doctrinas y las prácticas que se consideran esenciales e inamovibles. Otorga un carácter dogmático al o a los textos sagrados, sin posibilidad de una interpretación alternativa a la sostenida por la figura de autoridad que cumple el rol de mediador entre la divinidad y los fieles. Como sostiene Farley (2005) esta autoridad busca proteger los textos y a su propio rol de mediador frente a la sociedad moderna y secularizada, adjudicándose a sí mismo el carácter sagrado, digno de veneración y obediencia. Para esto, anula toda posibilidad de hermenéutica o de posición crítica relacionada con los procesos históricos y coyunturales, al poseer el carácter de “verdad eterna”.

Puede referirse tanto a fundamentalismos religiosos -islámico, judío o cristiano- como también a otras ideologías como ocurre por ejemplo con el denominado fundamentalismo de mercado. En este sentido, el sociólogo Peter Berger afirma que “(...) es importante comprender que hay secularistas tan fundamentalistas como los religiosos: unos y otros coinciden en no estar dispuestos a cuestionar sus opiniones, así como en su militancia” (Berger, 2008: párrafo 46).

Urs Von Balthasar, uno de los teólogos católicos más importantes del siglo XX escribió en 1963 una obra llamada *Integrismo*, en la que definió al Opus como “una concentración del poder fundamentalista dentro de la Iglesia”. Desde el comienzo el Opus Dei desarrolló actividades formativas que se caracterizaron por la rigurosidad, la oración, el sacrificio, la obediencia, el alimento del pudor; acompañadas por un reglamentarismo y control de las identidades que en muchos casos llegó a ser contraproducente para sus miembros.

A partir de lo anterior, podemos considerar al Opus Dei como un nuevo tipo de fundamentalismo, uno particular y complejo, ya que combina elementos religiosos y laicos, conservadores y modernos. Al funcionar como una doctrina que rige sobre la totalidad de las prácticas cotidianas de los individuos, los integrantes de la Obra dedican su vida a la causa durante el tiempo completo, y es aquí quizás en donde radica su ventaja y también el secreto de su éxito.

La concepción católica tradicional se basa en una visión *dualista* del mundo, esto es, divide al mundo en una esfera sagrada diferenciada de otra profana. El Opus Dei tiene en cambio, una postura particular, si se quiere novedosa al respecto. El Opus se propone hacer sagrados todos los momentos de la

vida de sus fieles, es decir, suprimir todo lo profano. “Hacerse santo a través de la vida cotidiana. Ser santos en lo ordinario, en el trabajo, en la familia y en todo momento” (Numerario). Aquí podemos ver también un rasgo fundamentalista totalizante, ya que al convertir absolutamente *todo* en *sagrado*, no deja lugar a lo *profano*, a lo *impuro*.

Desde este concepto de fundamentalismo observamos que la Obra impone a sus miembros un absoluto acatamiento de los preceptos establecidos en su libro sagrado, la Biblia, a la que interpreta de manera dogmática, no admitiendo ningún tipo de réplica o interpretación contextual. A fin de que el sistema de fe no tenga fisuras, no se permite una completa hermenéutica ni una exégesis que la complemente. Existe de hecho lo que el Opus llama “la santa coacción”, una dinámica coercitiva que persigue la sumisión y obediencia total de los miembros a través de una justificación divina, que es revestida de *santa*.

En general en el concepto de fundamentalismo está implícito que las ideas a las que se apega son falsas o peligrosas, asociado al fanatismo. Sin embargo hay una característica que observamos al analizar al Opus que le permite dar una imagen de racionalidad que lo alejan -en parte- de la irracionalidad fanática: la *corrección política*. Esta corrección se hace manifiesta en la manera que tienen de desenvolverse y de relatar la naturaleza de la Obra.

Frente a la desconfianza que generó el Opus Dei desde los comienzos, sus miembros tuvieron que, primeramente mantener un perfil bajo, manteniendo oculto su estatuto y también debieron ser sumamente meticulosos con el discurso público a fin de no generar mayores censuras, críticas o rechazos a sus posturas polémicas. Al respecto podemos rastrear en dicho estatuto secreto -vigente desde 1950- en el que sostiene que “Los miembros del Instituto, que deben ser los mejores dentro de su propia clase social, ejercen su apostolado entre sus iguales valiéndose de la amistad y confianza mutua” (Opus Dei, 1986a: art. 186). Vemos aquí la necesidad de mantener las formas políticamente correctas para lograr sus fines, utilizando los buenos modos para minimizar la posibilidad de ofensa en cuestiones que podrían generar controversia.

El hecho de que haya existido un estatuto secreto desde 1950 hasta 1986 -cuando sale a la luz contra la voluntad de la organización- con la implican-

cia oscurantista que significa la existencia de un saber *esotérico* -de circulación para una elite- y un saber *exotérico* -utilizado como fachada- es una característica que nos lleva a considerar al Opus como una secta. La revelación de ese estatuto interno hizo necesaria la publicación de un segundo estatuto -escrito en 1982 luego de haber sido jerarquizados por el Papa Juan Pablo II como Prelatura Personal- con un lenguaje mucho más suave, políticamente correcto, con omisiones importantes que dan al Opus una imagen acorde a las nuevas posibilidades de visibilidad y crecimiento.

Es importante decir que en este estatuto nuevo, en sus disposiciones finales aclara que: “Este Codex (...) comienza a tener vigencia desde el día 8 de diciembre de 1982. Todos están obligados con las mismas obligaciones y guardan los mismos derechos que tenían en el régimen jurídico precedente, a no ser que los preceptos de este código establezcan otra cosa expresamente” (Opus Dei, 1986b: 34). O sea que a través de este artificio logró el Opus mantener la vigencia del estatuto original. En el nuevo -políticamente correcto- omite puntos polémicos del anterior, como por ejemplo el considerar fugitivos a quienes intentan abandonar la organización, el secretismo con respecto a los miembros de la obra o el precepto que manda utilizar el cilicio y las disciplinas diariamente.

Con respecto al sectarismo, partimos del concepto de secta, que etimológicamente se refiere a un grupo de personas que sigue a un líder o que se cierra en sí mismo; es una agrupación de individuos que luego de una conversión refuerza su fe en la doctrina pero a través de la “nueva revelación” de un líder carismático cuya interpretación resulta fundamental para comprender la doctrina y respetar la Ley o el dogma.

Según Ernst Troelsch “las sectas tienen creencias estrictas. Sus miembros se unen voluntariamente, tienen una ética maximalista, priorizan el pequeño número, el espíritu de austeridad y ascetismo y exigen una conversión previa al ingreso” (Tarcus, 1999). En la secta se acentúa el valor doctrinal, moral y el rigor disciplinario. Es necesario pasar una rigurosa selección para poder formar parte. En este sentido solamente ingresan los religiosamente calificados.

Es fundamental la personalización del poder en la figura paternalista del líder como mensajero de la divinidad, reforzada por un culto a la obediencia ciega, sin críticas ni cuestionamientos.

Los opusdeístas se reconocen a sí mismos como miembros de una familia, antes de cualquier otra definición, una familia en la que el padre es el personaje principal. La historia de estos primeros cincuenta años del Opus Dei no es sino una biografía ampliada de Monseñor Escrivá, de su evolución psicológica, de sus relaciones con propios y extraños y de la obediencia incondicionada de sus gentes. Esta obediencia, esta devoción al Padre, nutrida de los más viejos materiales del patriarcado tradicional, se convierte en razón de vivir para sus hijos, en clave para sus vivencias religiosas y termina oscureciendo cualquier otro modo de entender la vocación del Opus Dei. El culto a la personalidad del Padre... (Moncada, 1987: 3).

El proceso de identidad de pertenencia de sus fieles y la relación con el fundador nos lleva a afirmar que el Opus Dei posee varias de las características de lo que sociológicamente se considera como una secta. Desde esta perspectiva, tomamos a Tarcus quien la define como un grupo de individuos que permanece atrapado en un imaginario que otorga identidad y cohesión al grupo a través de ceremonias y rituales que contribuyen a disolver al individuo en el todo, a dividir fuertemente el “afuera” del “adentro”, la estratificación interna, el culto al líder, la esperanza mesiánica, etc. Una secta, regula la existencia de sus miembros en todos los campos, condiciona sus actividades y las encamina según las propias normas hacia los fines que propugna. “La pura identidad ideal implica la disolución del individuo en el todo grupal, lo que se expresa habitualmente en los juramentos de lealtad, de renuncia a la vida profana” (Tarcus, 1999: 5).

Su sectarismo se sostiene a través de una vigilancia permanente sobre la forma de vida de los miembros de la obra, quienes en una aparente libertad de conciencia son cercenados constantemente en sus lineamientos intelectuales. Los postulantes deben pasar largo tiempo a prueba al final del cual habrán transformado su subjetividad y radicalizado sus prácticas católicas. Guiados por un numerario como referente, figura a seguir, quien acompaña y evalúa la admisión y la permanencia en la Obra.

En la definición de *totalitarismo*, el politólogo Norberto Bobbio (1997) sostiene que en éste el líder es el depositario de la ideología, y solamente él puede interpretarla o corregirla. Al respecto observamos en el Opus que la figura de Escrivá ocupa el rol de líder y *Padre* cuya palabra es sacralizada. Su libro *Camino* es venerada por los integrantes de la obra. En él comienza diciendo:

Lee despacio estos consejos. Medita pausadamente estas consideraciones. Son cosas que te digo al oído, en confidencia de amigo, de hermano, de padre. Y estas confidencias las escucha Dios. No te contaré nada nuevo. Voy a remover tus recuerdos, para que se alce algún pensamiento que te hiera: y así mejores tu vida y te metas por caminos de oración y de Amor. Y acabes por ser alma de criterio (Escrivá, 2000: 1).

Con esta introducción, Escrivá se ubica en una posición privilegiada primero buscando la confianza de amigo y hermano, para luego ascender a la figura de padre e incluso ponerse a la altura de Dios. Luego afirma la intención de remover los pensamientos buscando causar dolor. De esta manera podemos ver dos características del Proyecto de Mancha-Pureza. Por un lado, la imagen paternal del sacerdote como único mediador entre Dios y los fieles. Por otro lado, el lugar que ocupa el sacrificio/sufrimiento en el cuerpo como purificador de alma.

En el consejo 74 afirma que “Amar a Dios y no venerar al sacerdote... no es posible” (Escrivá, 2000: 7), podemos observar el privilegio dado al sacerdote al ser igualando a Dios, contribuyendo al sostenimiento de una relación paternalista y dependiente con el sacerdote para obtener el amor divino. Tan solo en el libro fundacional de la obra podemos encontrar este y tantos ejemplos más de esta relación: “Cómo hemos de admirar la pureza sacerdotal!...” (Escrivá, 2000: 7). Aquí se exalta la figura central del sacerdote, ya que es quien representa la “*pureza*”, valor fundamental del Proyecto Sacerdotal.

Para alcanzar la *pureza* es necesaria la práctica del sacrificio. “Ningún ideal se hace realidad sin sacrificio. -Niégate.- Es tan hermoso ser víctima!” (Escrivá, 2000: 15). Teniendo en cuenta que el objetivo de la Obra es buscar la santidad en cada acto cotidiano, el sacrificio -que etimológicamente es *sacro* y *facere*, es decir hacer sagrado- se convierte en medio y fin. Escrivá asocia el sacrificio al dolor y a la mortificación, tal como se plasma en la cita anterior, existe un gozo por ser víctima.

Una forma de llevar a cabo una vida sacrificada, es decir santificada, es por medio de las mortificaciones, como dejar de beber un vaso de agua o también utilizar el cilicio.³

³El cilicio es un cinturón con púas que se utiliza como penitencia por los pecados cometidos para pedir misericordia y/o perdón.

Se trata de gran cantidad de actos de la vida cotidiana en donde se apela al dolor físico y a la abnegación. En el consejo 180 sostiene que “Donde no hay mortificación, no hay virtud” (Escrivá, 2000: 15). Esto tiene relación con la visión dualista del Proyecto Sacerdotal donde el cuerpo está asociado a lo manchado y es un obstáculo para alcanzar la purificación del alma.

Cuánto te cuesta esa pequeña mortificación! -Luchas. -Parece como si te dijeran: ¿por qué has de ser tan fiel al plan de vida, al reloj? -Mira: ¿has visto con qué facilidad se engaña a los chiquitines? -No quieren tomar la medicina amarga, pero... anda! -les dicen-, esta cucharadita, por papá; esta otra por tu abuelita... Y así, hasta que han ingerido toda la dosis. Lo mismo tú: un cuarto de hora más de cilicio por las ánimas del purgatorio; cinco minutos más por tus padres; otros cinco por tus hermanos de apostolado... Hasta que cumplas el tiempo que te señala tu horario. Hecha de este modo tu mortificación, cuánto vale! (Escrivá, 2000: 73).

Las mortificaciones implican un sufrimiento que emula la crucifixión de Jesús, interpretada por este Proyecto como el sacrificio del “hijo de Dios” para la salvación de la humanidad. Es una acción que busca el perdón y la misericordia de Dios tanto para el creyente que la practica como para su prójimo.

Para el Opus el cilicio es una mortificación necesaria, aunque a juicio de una ex miembro de la obra, se trata de una vieja costumbre que produce un sufrimiento innecesario. No obstante están a favor de su uso como sacrificio físico retomado de las vivencias de los santos:

(...)... algunos santos destacados, como san Francisco de Asís, santa Teresa de Jesús, san Ignacio de Loyola, santo Tomás Moro, san Francisco de Sales, el cura de Ars o santa Teresa de Lisieux, utilizaban cilicios o disciplinas para generarse alguna molestia, sin lesionar su salud. La Iglesia ha aprobado estas prácticas y muchas instituciones las siguen actualmente. (Página del Opus Dei, 2016: párrafo 5)

El Opus Dei también propone soportar otras situaciones de la vida cotidiana:

La “santidad en la vida ordinaria” que predica el Opus Dei, hace que los sacrificios más importantes sean los propios de la vida ordinaria: sonreír cuando se está cansado, acompañar a una persona en un trayecto, no retrasar un trabajo aunque aparezca la desgana... (Página del Opus Dei, 2016: párrafo 6).

La adoración al líder paternalista, la importancia de la pertenencia al grupo por medio de la santificación cotidiana y el rigor disciplinario nos permite observar en el Opus Dei varias características de lo que entendemos como una secta fundamentalista.

El Proyecto Sacerdotal

A partir del análisis de los textos bíblicos, y siguiendo los aportes de Belo (1975), Clevenot (1978), Dri (1997) y Pixley (1993), distinguimos diferentes proyectos allí incluidos. Cuando hablamos de proyectos nos referimos a proyectos políticos en el sentido profundo del término política. Un proyecto que abarca todo el ámbito de lo humano, un proyecto de sociedad, de relaciones sociales. En este sentido incluye, lo económico, lo social, lo político, lo cultural y lo religioso.

Es necesario tener en cuenta que la Biblia es una compilación de casi setenta textos o libros diversos, escritos por múltiples autores, en distintos contextos y con diferentes intencionalidades, incluso opuestas entre sí. Estos proyectos atraviesan toda la historia del pueblo hebreo y luego del cristianismo y el catolicismo.

El Sacerdotal es un proyecto autoritario de dominación que tuvo su origen en Palestina durante el siglo VI a.C. En ese entonces dominaba por parte de una potencia extranjera que gobernaba a través de los sacerdotes judíos. Se trataba de un Estado hierocrático, centrado en el Templo, regido bajo el sistema de valores al que denominamos *Mancha-Pureza*, siguiendo a Michel Clevenot. En este proyecto la pureza constituye el valor central que rige la sociedad y es la clave para la estratificación, que sostiene la desigualdad social. Este dominio encierra a Dios en el Templo. Producto de una cosmovisión dual, que lleva a la división del mundo entre lo sagrado y lo profano. Así, lo sagrado se concretiza en determinadas personas, objetos y acontecimientos.

Los dominadores apoyándose en la declaración de impureza excluyen de la participación social a los sectores más pobres. Este sistema no cuestiona la sociedad de clases, permitiendo señalar y someter a los impuros, quienes son relegados socialmente. De esta forma los sectores dominantes más cercanos al valor de la pureza, mantienen una situación de privilegio (Dri, 1997).

La *pureza* se define en el establecimiento de un orden basado en reglas y prohibiciones en distintos ámbitos de la vida. La *mancha* en cambio, tiene lugar cuando entre los elementos hay confusión, cuando no se respeta la heterogeneidad y la reciprocidad. Fernando Belo (1975) distingue tres centros de consumición: el alimento, el cuerpo y la ideología. El primer centro lo constituye la *Mesa*, referido a la normativa sobre la ingesta y manipulación de alimentos; el segundo es la *Casa*, relacionado a la familia y las relaciones. Aquí la *mancha*, o el *pecado*, está relacionado con la impureza que representa el cuerpo, la menstruación, el sexo por placer, la homosexualidad, el incesto, la prohibición de contraer matrimonio con alguien ajeno al pueblo judío. El tercer centro está representado por el *Templo*, es decir, el culto religioso: el lugar de Dios, el mandato de la circuncisión, la observancia del sábado y de las leyes; La impureza en esta dimensión está dada por la indiferenciación o la destrucción de los valores y las jerarquías, la relación entre el pueblo y Dios debe ser mediada por el sacerdote. El medio para la purificación es el culto y los rituales sagrados. Dios solamente habita dentro del templo y se le debe ofrecer sacrificios que implican la mortificación de la vida.

Desde esta perspectiva, Dios-Yaveh otorga el poder al *sumo sacerdote* y a su descendencia; los Mandamientos, esos que en el Proyecto Profético sirven como guías para el buen funcionamiento de la Confederación de Tribus, para este proyecto son sustento de la dominación sacerdotal que transforma a la gran mayoría de la población en “pecadora”, sin derechos.

Se divide al mundo, entre lo sagrado y lo profano, siendo que lo sagrado es lo valioso y lo profano es rechazado, no tiene un sentido ni justificación, por ello lo sagrado debe investir a lo profano, sostenerlo, realimentar al mundo para que este no se disuelva.

Así, el mundo del trabajo, de los negocios, de la política, no tienen sentido de por sí. Es el mundo profano. Para que adquiera sentido debe ser bendecido por el sacerdote, por el brujo o el chamán, de acuerdo con las distintas culturas. El hombre cada tanto debe participar en oficios religiosos, procesiones, ceremonias, misas (Dri, 1997: 38).

El Proyecto Sacerdotal ha ido alternando la hegemonía a lo largo de la historia con su aliado, el Proyecto Monárquico, el cual también es un proyecto de dominación sostenido en valores similares, pero en éste último los sac-

erdotes están sometidos al Rey, quien es hijo de la divinidad, es decir, el poder espiritual se somete al poder terrenal.

Esta fue la configuración jerárquica del orden de exclusión y dominación, primero del *Sanedrín* -el sacerdocio judío- y luego de la Iglesia Católica que llega hasta nuestros tiempos.

Mancha-Pureza: Trabajo

Según el Opus Dei, Escrivá fundó un “nuevo camino para promover, entre las personas de todas las clases sociales, la búsqueda de la santidad y el ejercicio del apostolado, mediante la santificación del trabajo ordinario” (Escrivá, 2012: 8). Para la obra este es un mandato irrenunciable ya que si bien el hombre necesita trabajar para su subsistencia, además tiene un sentido de trascendencia. De hecho, al trabajar, el hombre participa de la “Providencia amorosa de Dios con el mundo”. En este sentido “un vago, no tiene lugar en el Opus Dei, un vago, no puede existir en el Opus, pero un vago tampoco es un buen cristiano” (Supernumerario).

Siguiendo a Berglar (2002), la doctrina del Opus Dei habla de “santificar el trabajo, santificarse en el trabajo y santificar a los demás con el trabajo”. Mediante esta estrecha vinculación entre trabajo y santidad los fieles son llamados a realizarlo con la mayor profesionalidad que sean capaces, hecho que probablemente los hará exitosos pero no exclusivamente para sí, sino también para el mundo, ese es el fin y el sentido que persiguen.

Observamos que este discurso omite la estratificación social y la desigualdad de oportunidades para acceder a determinados trabajos y conseguir el éxito profesional anhelado. Es por ello que podemos afirmar que existe una impronta asociada a la idea de *meritocracia*⁴. Ellos justifican su posición económica, en general privilegiada, no como un fin perseguido sino como

⁴ La meritocracia proviene del latín *meritum* debida recompensa, a su vez de *mereri* ganar, merecer; y el sufijo -cracia del griego *kratos*, poder, fuerza) es una forma de gobierno basada en el mérito (los mejores), y en términos más generales, se refiere a la discriminación positiva por méritos. Las posiciones jerárquicas son conquistadas con base en el mérito, y hay un predominio de valores asociados a la capacidad individual o al espíritu competitivo, tales como, por ejemplo, la excelencia en educación o deportes (sf: <https://es.wikipedia.org/wiki/Meritocracia>).

una consecuencia de la centralidad que la organización le da al trabajo, al esfuerzo y al sacrificio. No obstante, si bien todos los individuos son llamados a trabajar con la mejor calidad posible, se invisibilizan las condiciones sociales preexistentes, naturalizándose el privilegio conseguido como consecuencia del mérito y el esfuerzo personal. Por eso el “vago” representa lo impuro y como tal no puede formar parte de la Obra. Entonces procuran convocar personas que además de esforzarse en su trabajo, ya posean un perfil destacado en su área.

...también es un poco natural que eso ocurra aun cuando no es intención de la Obra, si vos tenés una organización, cierto, que privilegia el trabajo, quiere hacer un cambio en la sociedad, por eso atrae en su mensaje, convoca a una cantidad de gente importante que tiene perfil universitario, naturalmente, el universitario es el que genera actividad económica (Supernumerario).

Desde esta perspectiva que busca santificar el trabajo se justifica y se sostiene el *statu quo* ya que los sectores profesionalizados pueden destacarse en puestos laborales políticos y económicos dirigenciales, mientras que para los sectores populares la obra brinda formación como personal auxiliar. El Opus Dei cuenta con centros de capacitación para oficios y servicios como jardineros, sirvientas, carpinteros, entre otros. Todos estos reciben una educación católica integral. “El fin principal de I.C.I.E.D.⁵ es: Dignificar el trabajo de la empleada doméstica, revalorizando las tareas que le son propias, dándole la categoría de auténtica profesión” (Ruiz Núñez, 1991: 28). Es decir, una auténtica profesionalización de la desigualdad que fortalece el *statu quo*.

Para santificar el trabajo, el Opus también promueve que este debe implicar un sacrificio individual, por amor a Dios y al prójimo. Según su discurso esta práctica los llevaría a destacarse en sus respectivas profesiones; “es frecuente que quien busca santificar el trabajo se destaque profesionalmente entre sus iguales porque, el amor a Dios impulsa a excederse gustosamente, y siempre, en el deber y en el sacrificio” (<http://opusdei.org/es-ar/article/trabajar-a-conciencia>, 2009: párrafo 7).

El trabajo se realiza en todo momento, también los ámbitos privados de la vida: el cuidado de la familia, de los enfermos, la educación de los hijos, el

esfuerzo interior de la persona por superarse, etc., siempre debe hacerse con alegría, y aquellos demasiado duros o enajenantes se sobrellevan acercándose a Cristo, abrazando la cruz. No importan las horas de trabajo duro o la alienación, no importa el sufrimiento terreno porque mediante este sacrificio se santifica a sí mismo y al mundo circundante. Sin embargo no cualquier trabajo lleva a la santificación, quedan excluidos los “no éticos” y es deber de la persona saber si está haciendo lo correcto. De todos modos, “el acento exclusivo puesto en la santificación por el trabajo favorece el culto del éxito material y el reino del capitalismo liberal” (Normand, 2002: 75).

Mancha-Pureza: Matrimonio, sexualidad y educación en el pudor

Al intentar santificar por completo la vida de los miembros, observamos en la doctrina del Opus Dei un enfático interés por irradiar pautas y lineamientos sobre la mayoría de los ámbitos de la vida de sus fieles; desde el seno de la familia, pasando por la educación, el trabajo, la comunidad, las formas de esparcimiento –clubes, utilización del tiempo libre, vacaciones-, la inculcación de normas del “buen gusto” y de “buenas maneras”.

La dirección y seguimiento personal tendientes a evaluar constantemente el accionar del sujeto, no dejan prácticamente espacio a lo profano. Desaparece su separación de lo sagrado. Se busca llevar a Dios en todos los ámbitos. Observamos que estas características se reflejan en el matrimonio y la sexualidad así como también en el trabajo.

Para los seguidores de la Obra el amor es el fin máximo que deben alcanzar en la vida, es la vocación fundamental. El matrimonio constituye un modo específico para realizar dicha vocación, como lo es el celibato o la vida religiosa⁶. A través de la vida matrimonial los esposos son llamados a ser santos en la donación total al otro: se vive para el otro, para su realización, que

⁶ Celibato es la renuncia al matrimonio, implícita o explícita, que hacen los que reciben el Sacramento de las Órdenes en cualquiera de los grados más altos para la más perfecta observancia de la . (Por: Thurston, Herbert, 1908. Párrafo 1. Obtenido en http://ec.aciprensa.com/wiki/Celibato_del_Clero) Vida religiosa: Es el seguimiento evangélico de Cristo. Es seguir a Cristo de una manera radical según el Evangelio, en pobreza, castidad y obediencia, en comunidad de vida fraterna y apostólica. (Pastoral Vocacional de la Arquidiócesis de San Luis Potosí, México. Párrafo 1. Recuperado de <http://es.catholic.net/op/articulos/10210/cat/741/que-es-la-vida-religiosa.html>).

es a la vez la propia. El compromiso asumido es la entrega mediante prácticas y conductas que hacen del amor algo concreto, que si bien se ha iniciado en los sentimientos recíprocos, se plasma en objetivos, deseos y proyectos comunes, primeramente a los esposos, y luego a los hijos y a toda la comunidad. Esta entrega total se realiza por medio del *pacto conyugal* que “crea entre los esposos un modo específico de ser, de amarse, de convivir y de procrear” (Escrivá Ivars, 2016, párrafo 4).

En este sentido, analizando las entrevistas realizadas a miembros del Opus observamos cuál es la postura de la Obra con respecto al divorcio. Tienen ideas rígidas en torno al mismo, si bien parecen aceptar que en estos tiempos la gente se separa, o al menos esto es lo que sostienen, sin embargo están apegados a lo que dice la doctrina de la Iglesia:

por eso no es que apoya el divorcio, el divorcio es de un vínculo, existe, está, ahora lo queremos romper, la Iglesia no puede romper algo que selló Jesucristo, no tiene potestad, entendés no es que no lo quiera porque está cerrada no tienen potestad porque cristo no se la da... entonces que no separe lo que dios ha unido, no puede ser la Iglesia, entonces si hay unión verdadera no la puede romper (Numeraria 1).

Al respecto, otro entrevistado sostuvo el mismo pasaje bíblico, dando cuenta que el Opus Dei tiene como fundamento primordial a la Biblia como libro sagrado, que debe ser respetado al pie de la letra de manera dogmática: “el concepto de matrimonio donde Jesucristo dijo claramente que el hombre no separe lo que dios ha unido” (Numerario 2).

El matrimonio y la familia constituyen el medio “natural” para la búsqueda de la santidad. Desde esta perspectiva, la familia necesita, y por ello, debe ser estable y duradera, por lo cual se impide la posibilidad del divorcio “por eso algunos autores dicen que el matrimonio indisoluble sea una exigencia de la naturaleza antes que un producto de las tradiciones culturales o de las creencias religiosas o un invento del Estado” (García, M. A. y Segura, A., 2016: párrafo 5).

El sexo sólo es admisible dentro del matrimonio porque es prueba del “amor verdadero”. No se busca solo el placer sino una unión superior en cuerpo y alma. Una sola carne, y con el fin de la procreación.

El sexo no es una realidad vergonzosa, sino una dádiva divina que se or-

dena limpiamente a la vida, al amor, a la fecundidad. Ese es el contexto, el trasfondo, en el que se sitúa la doctrina cristiana sobre la sexualidad. Nuestra fe no desconoce nada de lo bello, de lo generoso, de lo genuinamente humano, que hay aquí abajo. Nos enseña que la regla de nuestro vivir no debe ser la búsqueda egoísta del placer, porque sólo la renuncia y el sacrificio llevan al verdadero amor (Escrivá, 2015: párrafo 12).

Se debe mantener la castidad conyugal; a través de la cual se excluyen de la vida sexual actos indignos “los que no son verdaderamente humanos” (ídem sgte. párrafo XXX) “...egoísmo, agresividad, atropello, cosificación del otro, narcisismo, lujuria, violencia...” (Escrivá Ivars, 2016: Párrafo 12) con el fin del cuidado del amor auténtico y del dominio de sí, de los impulsos que pudieran rebajarlo a puro sexo, físico, sin “alma”.

Las fuerzas instintivas, emocionales y racionales que se hallan presentes en la dimensión sexual de los esposos se ordenan y se transforman en dignas de la persona humana, y del amor matrimonial, cuando se realizan presididas por las características esenciales del amor y la unión conyugales: en el contexto de un amor indisolublemente fiel y abierto a la vida. En el matrimonio, en este sentido, también se da una escuela de la inclinación sexual en la que no cabe el libertinaje (Escrivá Ivars, 2016: párrafo 1).

Esta entrega es total, este cuidado del amor auténtico y digno conlleva la aceptación de la paternidad y maternidad siempre; dado que el fin de la sexualidad es la procreación, acto en el que los esposos comparten con dios la acción creadora, la trasmisión de la vida.

Los esposos, por motivos contundentes, pueden evitar buscar una nueva concepción –siempre a través de un método natural- pero estarán siempre abiertos a su paternidad y maternidad “no hacen nada positivo que se oponga a la concepción” (Melendo, 2016: párrafo 43). A partir de esta centralidad que se le da a la fecundidad podemos comprender el rechazo hacia los métodos anticonceptivos o el aborto, volviendo a tomar la doctrina de la iglesia: “la Iglesia Católica, y yo te diría que todas las iglesias cristianas,(...) defienden la vida a partir del momento de la concepción” (Supernumeraria 1).

En ese mismo sentido,

(...) quien con su palabra o escritos apruebe el uso de la contracepción química o se beneficie comercialmente con su difusión, debe saber que

estará aprobando el conjunto de abortos que la contracepción ha provocado y provocará(...). También debe saber que un día habrá que darle cuentas a Dios (Albino, 2010: 144).

Para el Opus Dei el matrimonio es sólo admisible entre individuos heterosexuales: “el mismo de la Iglesia Católica o sea que es... un matrimonio cristiano que es una con uno...” (Numeraria). La sexualidad está determinada desde una concepción biologicista del género. Por ello, la homosexualidad es considerada un factor cultural de desorden e impureza, ya que perturba lo establecido por el “orden natural”.

... ahora vos imagináte un padre que tiene un chico de catorce años, una chiquita de doce, casos que ocurren y que de pronto el padre plantea su propia homosexualidad, en un momento en que la imagen paterna es muy importante para los chicos. Por eso digo, hay un fenómeno cultural en este momento en que la identidad sexual, no solo biológica, no responde solamente a un patrón biológico sino que tiene una influencia de la cultura tremenda, ¿qué creo yo en lo personal? y creo que eso no es sano, creo que no es bueno, creo que hay una alteración de algunos patrones biológicos que no son buenos, me parece que la humanidad va a sufrir más con estas consecuencias (Supernumerario).

Coherentemente con la concepción del matrimonio, los padres tienen la tarea y la responsabilidad de educar a los hijos en el camino de la santidad. De esta forma se van transmitiendo los valores deseados para los miembros de la Obra: dignidad, caridad, santificación del trabajo, etc. Ejemplo de ello lo constituye la *educación en el pudor*. Como venimos observando hay una marcada influencia sobre el trato del cuerpo propio y el ajeno, sobre el “buen gusto”, sobre las elecciones de las amistades, etc.:

En tal sentido, Karol Wojtyla afirmaba que el pudor es la tendencia de todo ser humano, a esconder sus valores sexuales en la medida en que serían capaces de encubrir el valor de la persona; es un movimiento de defensa de la persona que no quiere ser objeto de placer, ni en el acto, ni siquiera en la intención sino que quiere, por el contrario, ser sujeto destinatario de amor. Así por ejemplo, para un jovencita, vestir pudorosamente no es otra cosa que vestirse de modo tal que el cuerpo no tape su persona ante aquellos muchachos que podrían verla (Albino, 2010: 107).

La curiosidad de los niños no debe ser indiscriminada. Esto es: se trata de

saciar el ansia de saber de los niños en forma escindida del cuerpo, en el sentido de que éste tiene siempre una connotación negativa si no se lo enlaza a un fin superior -“cuerpo-templo de dios”-. Para esto son muy precisos con las conductas que las familias deben tener internalizadas: desde el resguardo de “puertas cerradas” hasta las demostraciones de cariño de los padres frente a los hijos, conductas y clima hogareño para “una efectiva defensa y ayuda para guardar la pureza del corazón” (De La Vega, 2014: párrafo 2).

Las expresiones y ensayos del despertar de la sexualidad son vistas como necesarias de ser reprimidas. El contemplarse, la imagen, los modos de tratarse y vestir de las chicas y chicos son un punto neurálgico de la educación en el pudor. “Cualquier forma de vestir que resulta contraria al buen gusto no debe entrar en el hogar” (De La Vega, 2014: párrafo 4). Siguiendo esta línea “...un buen atuendo ayuda así a que se respete la propia libertad sin exponer la intimidad a miradas indiscretas, dado que contemplar algo es, en cierta medida, poseerlo” (Walters, 2015: párrafo 3).

Las formas de diversión de los jóvenes constituyen una fuerte preocupación de los adultos de la Obra:

Y también hace falta acabar con la insensata cultura de los boliches y demás locales nocturnos, los cuales, con independencia de la legitimidad de bailar y divertirse, para nuestros jóvenes son focos de droga y alcohol, sexo precoz y música a decibeles lesivos del sistema nervioso, violencia física y falta de descanso; es decir, antros desgraciados que, tras lesionar el sistema nervioso con traumas acústicos... derivados de la música violenta y dañar la mielina del sistema neurológico con las consabidas borracheras (o fumatas) semanales, fomentan además, la falta de dominio de los jóvenes, pues los incapacitan para gozar virtuosa y amablemente de la propia sexualidad (Albino, 2010: 100).

El entorno es muy importante para la formación y la educación en el pudor, por eso otro aspecto que las familias no deben descuidar en resguardo de sus hijos, es la elección del lugar al que se sale de vacaciones: “En muchos países, las playas en verano son poco aconsejables; incluso cuando se ponen medios para evitar un panorama poco edificante, el clima general es tan descuidado que dificulta el decoro” (De La Vega, 2014: párrafo 5).

A modo de conclusión que no concluye...

Al cabo de haber realizado esta exploración sobre el Opus Dei podemos afirmar que se trata de una organización que irrumpe dentro de la escena católica preconiliar de una forma sumamente novedosa y, a través del siglo XX hasta la actualidad, se constituye como un actor fundamental del Vaticano. A lo largo de este período pasa de ser una pequeña organización paralela a la Iglesia, hasta ser la única Prelatura Personal de la misma, mientras que su fundador Josemaría Escrivá es beatificado y luego canonizado en tiempo récord por el Sumo Pontífice Juan Pablo II en el año 2002.

Podemos decir que el Opus Dei representa uno de los grupos más conservadores y recelosos de las palabras de la Biblia, como también de los sacramentos y dogmas, que existen en la Iglesia Católica, ya que, desde un mensaje asociado al Proyecto Sacerdotal, basado en el sistema de valores de Mancha-Pureza, sostiene el orden jerárquico y la desigualdad social. No obstante, la innovación de este grupo fue atravesar el umbral que separaba lo secular de lo clerical, lo profano de lo sagrado, estimulando la democratización de la posibilidad de ser “santo” para cualquier cristiano comprometido que se animara a cristianizar la sociedad civil.

El Opus Dei busca recristianizar y santificar la sociedad sin cuestionar el orden establecido. La Obra contribuye a profundizar un sistema de dominación social a través de diversos consejos y reglas que apuntan a santificar cada ámbito de la vida; sin embargo, son consejos y reglas que no todos pueden seguir. Esto lo hace a través de valores como la obediencia, el pudor, la observancia sacramental, el respeto por las instituciones sociales como el matrimonio heterosexual, la concepción y todo lo que representa la familia nuclear junto con el repudio al divorcio, al aborto y a los anticonceptivos; lo que más se destaca es la santificación por medio del trabajo. Esto último implica la aceptación de cualquier trabajo y obstaculiza la posibilidad de cuestionar si este presentara condiciones precarias o injustas. Sin embargo el Opus juzga la moralidad de ciertas ocupaciones desde el sistema de valores *Mancha-Pureza*, como sinónimo de *pecado y santo*.

Esto nos permite afirmar que el Opus Dei se trata de un movimiento sacerdotal y conservador pero secular y moderno al mismo tiempo. A través del

análisis realizado podemos decir que el Opus Dei logra tener dicha dinámica debido a sus características sectarias y fundamentalistas con las que se desenvuelve hasta la actualidad.

Su fundamentalismo se sostiene en la búsqueda de la santificación de la totalidad de la vida del sujeto, a través de la interpretación literal de la Biblia, en la defensa celosa de los dogmas de la Iglesia y en la fidelidad y adoración a la figura del Padre Fundador de la Obra, Josemaría Escrivá de Balaguer. Teologizan cada ámbito de lo *profano*: el trabajo, la educación, la familia, la sexualidad para que los fieles en medio de un mundo cada vez más secularizado puedan practicar su fe sin contradicciones. Todo esto se refleja en las distintas instituciones y emprendimientos que genera para santificar la sociedad civil: escuelas, universidades, hospitales, casas de formación y acompañamiento en la fé y en los dogmas religiosos.

También es fundamentalista cuando Escrivá impone la *santa coacción* como norma a seguir, siendo que coacción es la fuerza o violencia con la que se obliga a alguien a hacer algo determinado por más que se utilice la salvedad de *santa* que es más un eufemismo para calificar al objetivo sacralizándolo y así lavar su conciencia y su connotación negativa. Otro elemento claro de su preocupación por la corrección política y la imagen pública de la Obra.

Su sectarismo se observa en las siguientes características: sus inicios históricos secretos y ocultos; su proceso de ingreso a través de una carta de solicitud enviada a las autoridades para la admisión a modo de rito de pasaje, acto fundante de conversión y promesa de obediencia; el priorizar la calidad de los fieles por sobre la cantidad, siguiendo una lógica de “pocos pero fuertes”, con un dogma sumamente estricto y una ética extrema. Es en este punto quizás donde radica la mayor diferencia con algunas congregaciones pertenecientes a la Iglesia Católica, ya que podríamos decir que varias congregaciones tienen un dogma estricto y una ética extrema, pero la novedad del Opus Dei en este aspecto es que busca santificar la vida cotidiana por completo, de manera integral, avanzando sobre la totalidad de la vida del sujeto, ejerciendo una vigilancia minuciosa sobre cada momento, buscando sacralizar *todo*, y suprimiendo la existencia de momentos profanos.

La verticalidad es otra característica importante, ya que ordena el mundo

jerárquicamente de forma patriarcal, colocando en la cima a Dios, y luego en orden decreciente a Cristo, el Sumo Pontífice, Escrivá, el sacerdote, el guía numerario y por último los fieles. Además la adoración de la figura del líder carismático como palabra sagrada, poseedor de una verdad revelada, también es una característica que acerca al Opus a las sectas, en un ejemplo evidente de personalización del poder absoluto y de obediencia ciega a éste.

Otro elemento típico de la secta es el tema del sacrificio. En el caso del Opus, éste se da a través del ascetismo, la abnegación, la mortificación, el dolor y el sufrimiento. Estos son valores que aparecen tanto en los textos del Opus como en las entrevistas a sus integrantes. Cualquier malestar que les pudiera causar la vida cotidiana, es interpretado como un sacrificio para santificarse. El dolor o la abnegación de cualquier deseo “mundano”, es vivido como una mortificación en demostración de fidelidad y aceptación a los preceptos divinos. A través del esfuerzo en el trabajo persistente y silencioso, de la obediencia y la prudencia de las “buenas maneras”, el fiel se santifica. Por medio de estas prácticas se relacionan, demuestran su amor y se acercan a su Dios, el cual “bendice” a sus fieles con “méritos” y “virtudes”. Estos justifican la posición social y el éxito profesional ya sea desde roles dirigentes o auxiliares. Cabe destacar que los estratos superiores del Opus Dei, a pesar de gozar de una buena situación socioeconómica, no muestran actitudes ostentosas sino más bien austeras, y esto podría considerarse como parte de su sacrificio.

En la obra Camino, pilar fundamental del dogma del Opus Dei, Escrivá de Balaguer hace gran cantidad de referencias dando un rol central al tema del sacrificio para alcanzar el *estado de pureza*. Los fieles suelen abstenerse de beber un vaso de agua al sentir sed como forma de hacer un pequeño sacrificio. Indagando más insistentemente a los entrevistados -ya que hay cierto recelo para hablar de algunos temas que desafían el límite de lo políticamente correcto- aparecen en el relato la existencia de las disciplinas y el cilicio. En este sentido el “Padre” sostiene que los fieles “Conserven fielmente la piadosa costumbre, para castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre, de llevar al menos durante dos horas cada día un pequeño cilicio, de recibir las disciplinas una vez por semana...” (Opus Dei, 1986a: art. 260). Esto, para ellos, permite purificar el cuerpo -que es lo manchado- para así santificarlo.

Finalmente, podemos concluir este trabajo -sin ser del todo concluyentes con respecto a la Obra que se encuentra en transformación constante- afirmando que si bien el Opus Dei tiene características conservadoras y fundamentalistas, propias de una secta -por ejemplo manteniendo durante largo tiempo su dogma de manera secreta, oculta- sin embargo, ha logrado construir una imagen pública “lavada” y un discurso políticamente correcto para poder esquivar críticas y acusaciones -que ocultan ese costado más polémico- a fin de lograr el éxito en sus *santos* propósitos.

Bibliografía citada:

- Albino, A. (2010). Gobernar es poblar: criterios antropológicos y éticos para una correcta educación sexual. ¿paternidad responsable o fornicación asistida?. Ediciones Logos, Buenos Aires.*
- Belo, F. (1975). Lectura materialista del evangelio de Marcos. Editorial Verbo Divino, Navarra.*
- Berger, P. (2008). <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>*
- Berglar, P. (2002). Opus Dei: Vida y obra del fundador Josémaría Escrivá de Balaguer. Ediciones Rialp, Madrid.*
- Bobbio, N. (1997). Diccionario de Política. Ed. Siglo XXI, México D.F.*
- Clevenot, M. (1978). Lectura materialista de la Biblia. Editorial Sígueme, Salamanca.*
- De La Vega, J. (2014). Educar en el pudor I y Educar en el pudor II. En José Manuel Martín Quemada: Textos sobre la educación en familia. Oficina de Información del Opus Dei, Madrid.*
- Dri, R. (1997). La utopía de Jesús. Editorial Biblos, Buenos Aires.*
- Escrivá de Balaguer, J. (2000). Camino, Librería Córdoba Editorial, Buenos Aires.*
- Escrivá de Balaguer, J. (2012). Amigos de Dios, Ediciones Logos, Madrid.*
- Escrivá de Balaguer, J. (2015). <http://opusdei.org.ar/es-ar/article/el-matrimonio-vocacion-cristiana-audio/>*
- Escrivá Ivars (2016). <http://opusdei.org/es/document/la-intimidad-en-el-matrimonio-felicidad-para-los-e/>*
- Farley, E. (2005). Recuperado de <http://www.crosscurrents.org/farley2005.htm>.*
- García Hernando, J. (1990). El fenómeno de las sectas, en Cuaderno de*

Realidades Sociales n° 35/36.

García, M. y Segura, A. (2015). <http://opusdei.org/es-ar/document/el-amor-matrimonial-como-proyecto-y-tarea-comun/>

Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel*. Ediciones Era, México D.F.

Melendo, T. (2016). <http://opusdei.org/es/document/el-bien-de-los-hijos-la-paternidad-responsable-y-i/>

Moncada, L. (1987). *Historia Oral del Opus Dei*, Ediciones Plaza & Janés, Madrid.

Normand, F. (2000). “El Opus Dei, arma secreta del Papa” en *El Opus Dei y la restauración Católica*, *Le Monde diplomatique*. Editorial Capital Intelectual, Buenos Aires.

Opus Dei, (1986a) *Los Estatutos secretos del Opus Dei. Tomo I. Constituciones. Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y de la Obra de Dios, Roma 1950*. Editorial Tiempo, Roma.

Opus Dei, (1986b) *Los Estatutos secretos del Opus Dei. Tomo II. Constituciones. Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y de la Obra de Dios, Roma 1982*. Editorial Tiempo, Roma.

Pixley, J. (1993). *La historia de Israel vista desde los pobres*. Editorial Edicay, Quito.

Requena, F. y Sesé, J. (2002). *Fuentes para la historia del Opus Dei*. Editorial Ariel, Buenos Aires.

Ruiz Núñez, H. (1991). *La cara oculta de la Iglesia*. Ediciones de la Urraca, Bs As.

Tarcus, H. (1999) “La secta política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad”, en *El Rodaballo. Revista de política y cultura* n° 9, Buenos Aires, verano 1998/99, pp. 13-33. ISSN 1666-3322.

Walters, N. (2015). <http://opusdei.org.ar/es-ar/document/moda-estilo-y-formacion-cristiana/>

Página del Opus Dei (2016). <http://opusdei.org/es-ar/article/la-mortificacion/>

Página del Opus Dei (2009). <http://opusdei.org/es-ar/article/trabajar-a-conciencia/>

Página del Opus Dei (1975). <http://opusdei.org/es-ar/article/llamados-a-ser-santos/>

Prelatura Personal; s.f: <http://www.sanjosemaria.info/articulo/prelatura-personal>

Con la fe en el barrio. Misioneros de Francisco, una experiencia de la Religiosidad Popular.

Por Javier Márquez

1-Introducción

La Iglesia Católica es una institución de larga historia que claramente se caracteriza por una estructura verticalista, jerárquica y con una conducción centralizada, donde la autoridad y la disciplina son elementos claves. Sin embargo y a pesar dicha rigidez, dentro de la iglesia y a través de su recorrido histórico conviven y convivieron una multiplicidad de prácticas que se contradicen, como ser, Bartolomé de Las Casas y su práctica en defensa de los nativos en el marco de la conquista, el compromiso de la Iglesia nicaragüense en la Revolución Sandinista, el proceso de los Sacerdotes para el Tercer Mundo a fines de la década del sesenta y principios de los setenta y ejemplos como Camilo Torres y Enrique Angelelli, son sólo algunos de los casos que expresan una multiplicidad de prácticas que contradicen a la Iglesia más conservadora, sostenedora por ejemplo de distintos golpes de Estado, o la Iglesia que castiga al entonces sacerdote Leonardo Boff por su posición teológica. Estas contradicciones no son casos aislados, reflejan que lejos de ser la unidad mostrada, al interior de la Iglesia Católica, conviven distintas perspectivas y teologías que, lejos de ser expresión de la pluralidad de voces, conviven no exentas de tensiones y conflictos. Según el marco histórico, político y social, las distintas expresiones dentro de la Iglesia pueden salir a la superficie o pueden quedar ocultas bajo la hegemonía institucional, pero no quiere decir que no existan. Otras veces no tienen formas de canalizarse dentro de la institución por lo que permanecen dispersas y aisladas entre sí.

Es en el marco de apertura del Concilio Vaticano II donde con más claridad se expresaron otras formas de entender la Iglesia. Este congreso ecuménico se realizó entre los años 1962-1965 y significó un *aggiornamento* de la Iglesia Católica a la modernidad. Buscó promover el desarrollo de la fe católica a partir de renovar determinados elementos de la Iglesia para integrarla al mundo. Esta apertura también significó un cambio en las relaciones

de la Iglesia con distintas regiones del mundo, lo que aportó a la reflexión desde distintas perspectivas y contextos.

El contexto político y social en los años del Concilio estaba marcado por la llamada *guerra fría*. La Revolución Cubana significó la posibilidad real de triunfo de los distintos movimientos de liberación que se habían desarrollado en América Latina. En esta situación, la apertura que trajo el Concilio Vaticano II y que continuó con el encuentro episcopal de Medellín¹, canalizó, fortaleció y visibilizó las distintas perspectivas teológicas que conviven al interior del catolicismo.

Siguiendo el marco teórico propuesto por Rubén Dri (1996) y entendiendo que existe un variado espectro de posicionamientos dentro de la Iglesia Católica, es posible, de forma analítica y esquemática, traducir esta multiplicidad de perspectivas en dos modelos de iglesia que se van a plasmar en dos proyectos antagónicos de iglesia: Estos modelos de iglesia son construcciones ideales de una realidad compleja. La realidad hay que entenderla en un transcurrir dinámico sin los cortes analíticos que marca la teoría.

2-Modelos de Iglesia

Un modelo es el de la iglesia *Sacerdotal*, en la que se traduce un proyecto de iglesia desde los sectores dominantes, desde el poder, el cual expresa un proyecto de dominación. El otro modelo es la iglesia *Profética*², una iglesia que surge desde el *pueblo* en la que se proyecta una iglesia desde los sectores dominados, desde los oprimidos, un proyecto de liberación que se realiza en una sociedad anti jerárquica, igualitaria y comunitaria.

Ambas concepciones expresan sus raíces en la Biblia y cada una de estas presenta características bien definidas.

2.1- Iglesia Sacerdotal:

¹ El encuentro episcopal de Medellín se reunió en 1968 con el objetivo de aplicar las conclusiones del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana.

² La iglesia profética retoma la tradición de los movimientos proféticos del judaísmo en donde la centralidad está dada por el Pacto entre Dios y el Pueblo. En este pacto Dios es parte integrante y no está fuera de él, en la visión profética dicho pacto es atento a los detalles cotidianos que conforman la historia. "Para los profetas cada vez que los sin poder eran oprimidos, era un ultraje" Fainstein (1987:45).

La concepción Sacerdotal, que incorpora categorías platónicas heredadas de la filosofía griega, tiene como rasgos característicos el dualismo, el inmovilismo y una visión jerárquica (Dri, 1997).

Dualismo: divide al mundo en dos partes bien diferenciadas. Estas partes no se relacionan de forma dialéctica, por lo tanto, nunca logran la unidad, nunca se superan, se mantienen inmóviles. Esta cosmovisión divide el mundo entre lo sagrado y lo profano al cual corresponden el cielo y la tierra, el alma y el cuerpo, el bien y el mal. Lo sagrado posee el sentido, lo valioso, lo profano solo puede adquirir sentido a través del rito, el alma posee lo inteligible, la idea, el cuerpo lo sensible, el mundo de las cosas.

Inmovilismo: lo sagrado es inmóvil, eterno, no está contaminado por el tiempo, es ahistórico. El movimiento significa superación, búsqueda, por lo tanto, imperfección. Dios, siendo perfecto, se encuentra por fuera del desgaste del tiempo.

Jerárquica: la Iglesia Sacerdotal es absolutamente jerárquica, se basa en que la iglesia fue fundada por Cristo con este tipo de estructura. La jerarquía viene de arriba hacia abajo, de lo sagrado a lo profano, del cielo a la tierra. En esta estructura la obediencia es central. Desde esta visión, la estructura jerárquica de la sociedad es absolutamente normal.

2.2- Iglesia Profética:

Para la concepción profética, el Reino de Dios, se realiza *en el mundo*, se halla en la total liberación del hombre desde una concepción colectiva, sus rasgos característicos son el monismo, la dimensión histórica y el pensamiento diaconal (Dri, 1997).

Monismo: la visión profética considera al mundo como una totalidad, lo sagrado y lo profano son partes de una misma realidad compleja, el Hombre es una totalidad en cuerpo y alma. Dios no es el todopoderoso que observa al mundo desde arriba, sino que está en el mundo, que es histórico, social y político, está *en el Pueblo*, es parte de él.

Dimensión histórica: en esta concepción, Dios deja de pertenecer al ámbito de lo sagrado y se ubica en el centro de la historia. Dios, como parte del Pueblo se ubica en el centro de los procesos políticos y sociales.

Diaconal: contrario al pensamiento sacerdotal que entiende la realidad social sobre la base de jerarquías, el pensamiento profético entiende que la realidad social debe organizarse como servicios que se dan entre iguales. Es una visión diaconal de la sociedad.

Estos rasgos característicos de una y otra iglesia son en un sentido ideal desde una perspectiva analítica, sin embargo en la realidad, estos rasgos se expresan de diversas maneras y formas, mezclándose y articulándose en un todo, por lo que no son posibles de encontrar de forma pura y sin sombras, por lo tanto solo podemos observar determinadas líneas fuerza que pueden expresar la identificación o no con un determinado proyecto.

3- Organizando el lío. Principios, estructura y práctica de los Misioneros de Francisco.

El Movimiento Misioneros de Francisco tiene en su origen tres vertientes, una política, una sindical y una tercera línea religiosa. La política, ligada al Movimiento Evita a partir de su principal referente Emilio Pérsico, quien obtuvo la autorización del papa Francisco para la construcción de capillas, la sindical, desde la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (C.T.E.P.) y la religiosa a partir de distintas personas provenientes de la militancia católica ligados a la Teología del Pueblo. Así, desde un aspecto religioso, Misioneros de Francisco hace una recuperación de elementos de la Teología del Pueblo.

El Movimiento Evita tiene su antecedente en el MTD Evita que surgió como una coordinadora de trabajadores desocupados a finales de la década de los 90. Se caracteriza por su desarrollo territorial y su inserción en los sectores populares, que a través de recuperar la tradición disruptiva y plebeya del peronismo intenta ser representativo de los sectores más humildes, “los últimos de la fila”. Su estructura movimientista se compone de distintos frentes que se articulan en una unidad.

La Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (C.T.E.P.) se

define como “una organización gremial independiente de todos los partidos políticos, representativa de todos los trabajadores de la economía popular y sus familias” (C.T.E.P., 2018). Esta central sindical se propone representar a los “excluidos del mercado formal de trabajo”, los que tienen que inventarse su propio trabajo “cartoneros, campesinos, artesanos, vendedores ambulantes, feriantes, trabajadores de programas sociales, motoqueros, cooperativistas, microemprendedores y obreros de empresas recuperadas”. La característica particular de este tipo de trabajadores es que se trata de trabajadores sin patrón que desarrollan una economía de subsistencia y que no tienen representación gremial desde los sindicatos tradicionales.

Aunque Misioneros de Francisco se entiende a sí mismo como una organización autónoma tanto de la C.T.E.P. como del Movimiento Evita, es en estas vertientes que adquiere su carácter territorial de raigambre popular.

3.1-Principios:

Si bien el sentido de las prácticas puede ser multicausal, ya que también influyen las distintas vertientes del Movimiento, quiero centrarme en la cuestión religiosa para analizar los Principios que guían a las prácticas. Para dicho análisis tomo a la ***Teología del Pueblo*** como principal fuente de inspiración religiosa. En el siguiente apartado desarrollaré sintéticamente las principales ideas de dicha teología a modo de hacer su posterior análisis en el marco de los *modelos de iglesia*.

Teología del Pueblo

En 1966 y en el marco del Concilio Vaticano II, se crea en Argentina la CO.E.PAL. (Comisión Episcopal de Pastoral), núcleo desde donde surge la Teología del Pueblo. La CO.E.PAL. estaba conformada por obispos, teólogos, religiosos y religiosas entre los que se encontraba Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O'Farrell y Gerardo Farrell impulsores de la teología del Pueblo que logra sentar líneas de influencia en la Declaración del episcopado argentino de San Miguel en 1969, especialmente en el documento sobre la “Pastoral Popular”.

El contexto político argentino estaba marcado por la dictadura de Onganía, con una fuerte represión a los distintos movimientos de protesta y un decidido avance sobre las conquistas obreras en un marco de monopolización y transnacionalización de la economía.

En ese contexto la CO.E.PAL. establece contacto con la llamada Cátedras Nacionales³ de la Carrera de Sociología. Dichas cátedras ponían especial acento en el potencial que expresaban las diversas formas de lucha y organización popular, para el desarrollo de una teoría social autónoma, con lo cual le da a la Teología del Pueblo una conceptualización desde la historia latinoamericana y particularmente desde la historia argentina.

Para la Teología del Pueblo son los pobres, lo popular, la sabiduría popular, el núcleo de la teología, el Pueblo es el sujeto de la historia. Estas líneas ya se ven reflejadas en el documento sobre la pastoral popular en la Declaración del Episcopado Argentino de San Miguel (1969), en la que dice:

Que la iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y de sus intereses, pues, por ser éste sujeto y agente de la historia humana, que “está vinculada íntimamente a la historia de la salvación” (Mensaje a los Pueblos de Latinoamérica) los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo pueblo o que a él afectan [...] Que por lo tanto la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo, sino también y principalmente, desde el pueblo mismo (Drí, 2015:110).

La categoría “pueblo” es central en dicha teología, que encuentra en la filosofía de Rodolfo Kusch el enriquecimiento para pensar el pueblo, la cultura, el pensamiento popular, la religión argentina y latinoamericana. Así “pueblo” lo entiende como una unidad plural de una cultura común, enraizada en una historia común y proyectada hacia un bien común compartido.

Si bien la categoría no refiere a algún sector social en particular sino a una idea plural, tiene centralidad en los pobres.

En América Latina son los pobres quienes, al menos de hecho, conservan como estructurante de su vida y convivencia la cultura propia de su pueblo,

³Las Cátedras nacionales fueron un conjunto de cátedras que se dictaron entre 1968 y 1972 en la carrera de Sociología de la UBA. Esta experiencia guarda estrecha relación con el contexto de radicalización política y peronización de los sectores medios universitarios y círculos intelectuales de la época.

así como su memoria histórica, y cuyos intereses coinciden con un proyecto histórico de justicia y paz, siendo así que viven oprimidos por una situación de injusticia estructural y de violencia institucionalizada (Scannone, 2014:34).

Es en los humildes donde está la identidad y esencia del pueblo, y en ellos está el proyecto de justicia y paz. En este punto, Sebastián Politi aclara:

La idea de pueblo como totalidad supone que el “nosotros” que designa sea efectivamente participativo, no-excluyente. Supone la idea rectora de la justicia. En la medida que esto no se da, la noción de pueblo tiende a desplazarse semánticamente hacia los oprimidos los pobres y marginados (Politi, 1992: 331).

Aunque algunos autores consideran a la *Teología del Pueblo* como parte de la *Teología de la Liberación*, existen entre estas dos visiones, distinguibles diferencias. Según Gustavo Gutiérrez, referente de la *Teología de la Liberación* “la intensa experiencia política del peronismo ha llevado por ejemplo a ciertos teólogos latinoamericanos a distinguir en estos últimos años una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación, y que ha sido llamada *Teología de la Pastoral Popular*” (Gutiérrez, 1982: 264). En el mismo sentido, Politi agrega:

Así como en otros países de Latinoamérica el proceso de toma de conciencia de la misión de la Iglesia en un mundo de injusticia y las búsquedas de un compromiso con el pueblo se expresaron en la teología de la liberación, en Argentina esto se dio en una modalidad especialmente denominada “pastoral popular” o “teología del pueblo” incluida por algunos autores como línea interna de la teología de la liberación latinoamericana (Politi, 1992: 217).

Es esta definición de *pueblo* desde un corte histórico-cultural y no socio-estructural lo que diferencia a la *Teología de la Liberación*. Desde una visión marxista, la teología de la liberación pone el acento en las “clases sociales” y en la “lucha de clases”, si para la Teología de la Liberación el sujeto es el pueblo desde una noción de clase, para la teología del Pueblo el sujeto es el pueblo en su pluralidad. Esto no significa caer en la ecuación Pueblo-Nación-Estado, la categoría de “Pueblo” preexiste a la organización estatal y a las formas jurídicas. “Hunde sus raíces en la tierra, en los valores comunes asumidos por todos, en la autoafirmación como respuesta a la dominación, en la voluntad de comunión de los seres humanos, anterior a su

organización jurídico-política” (Politi, 1992: 234). La *Teología del Pueblo* no niega el conflicto, al pueblo se le enfrentan quienes lo traicionan, el “Antipueblo”. Estos conceptos tienen influencia de la *Teoría de la Dependencia*⁴ haciendo hincapié en que la dependencia económica se da a partir de una dependencia política y cultural (imperialismo). En este sentido la contradicción principal es Nación-Imperio con su correlato Pueblo-Antipueblo, donde el antipueblo responde a los intereses del imperialismo.

Otra diferenciación es la “extrema” secularización que, desde la mirada de la *Teología del Pueblo*, manifiestan algunas líneas de la *Teología de la Liberación* para acceder a la realidad de los pueblos (Scannone, 1982). Entiende que algunas corrientes hacen una racionalidad exclusivamente científica que no toma en cuenta la experiencia histórica de los pueblos, la cual se expresa a través de sus símbolos, sus movimientos históricos, su religiosidad popular.

La Teología del pueblo se trata de una teología postconciliar que discute con la teología tradicional de los magisterios poniendo al pueblo y a la cultura popular en el centro de la misma. Estos son los ejes que encuadran teológicamente a los referentes de Misioneros de Francisco.

3.2- Estructura:

El Movimiento Misioneros de Francisco es un movimiento laico que se considera a sí mismo como un “Movimiento Popular”. Su estructura se asemeja a la de distintas organizaciones sociales con despliegue territorial, esta tiene un ámbito de conducción que se encarga de las definiciones y lineamientos generales del Movimiento, un espacio intermedio que articula los espacios de base entre sí y a estos con la conducción y los espacios de base que son el ámbito territorial del Movimiento. El desarrollo del movimiento es a nivel nacional y al momento consta de 40 “comunidades” distribuidas en distintas regiones del territorio nacional sobre todo en el conurbano bonaerense. Como lugares de desarrollo se priorizan los barrios populares que, generalmente, carecen tanto de la presencia territorial de la

⁴ La teoría de la dependencia sostiene que la situación de subdesarrollo no está dada por un “capitalismo atrasado”, sino que está dada por una relación de dependencia con el capitalismo de los países centrales, lo cual lo hace periférico y dependiente. En este sentido la teoría de la dependencia discute con la teoría del desarrollo (Cardozo y Faletto, 1998).

Iglesia Católica como de las instituciones del Estado y es a partir de la construcción de capillas, ermitas o de recorridos con la estatuilla de la virgen de Lujan que se genera inserción y una dinámica territorial local. Sostiene un miembro del Movimiento: “Fijate que acá no tenemos plaza, no tenemos colegio, no tenemos comisaria y ¡tener una capilla! bueno, algo tenemos, ya vamos para adelante”⁵.

La conducción se compone de diez dirigentes que provienen de distintas experiencias: sindical como Esteban “Gringo” Castro de la CTEP, política como Emilio Pérsico del Movimiento Evita y religiosa como Enrique Palmeyro y el Padre Eduardo Farrell. De esta dirección bajan los lineamientos políticos, religiosos y de formación a un núcleo operativo que es el ámbito intermedio. Este espacio se compone de 10 o 12 cuadros militantes medios y es donde se traducen los lineamientos en acciones, como por ejemplo peregrinaciones, encuentros de formación, movilización por el día de San Cayetano etc. Este ámbito intermedio también se encarga de articular con las estructuras de base para que más allá del grado de autonomía de las bases, estas no sean experiencias aisladas, sino que conformen una orgánica.

La estructura de base adquiere su dinámica y se desarrolla en función de la cotidianidad de los territorios. Esta estructura funciona con un referente que, en caso de que exista una capilla, también es el encargado de la misma. La organización varía en función de la problemática de cada barrio, en este sentido la estructura de base tiene una amplia autonomía con respecto a las estructuras superiores del movimiento. Las reuniones son abiertas a la participación de todos y cada comunidad le da la forma que necesite, estos son ámbitos de decisión donde se definen actividades en el barrio, se plantean necesidades, o donde se ajusta la organización de actividades comunitarias regulares como misionar con los vecinos, atender los merenderos, realizar encuentros, talleres, etc. En este sentido es preciso aclarar que las actividades que allí se realizan, se deciden en los mismos barrios a través de las estructuras de base y con una dinámica abierta y participativa.

Es así como en la estructura organizacional de Misioneros de Francisco conviven dos formas o lógicas distintas, por un lado, una estructura de conduc-

⁵ Entrevista realizada a “R”, militante de Misioneros, en Budge, Bs As, Diciembre de 2016.

ción vertical que plantea los ejes centrales del movimiento y por el otro una estructura de base más horizontal con un alto grado de autonomía y que expresa la cotidianeidad de cada territorio. Desde esta estructura se conforma un amplio espectro de actividades que va desde el trabajo cotidiano con propuestas de misiones y actividades sociales entre los sectores populares, hasta la participación de la organización en actividades que exceden a la órbita territorial como peregrinaciones, movilizaciones o festividades.

3.3- Prácticas:

Si bien en el último tiempo la dificultad de recursos hace que la construcción de capillas sea más limitada, estas cumplen un rol central en las actividades territoriales. Allí es donde se enlazan las actividades religiosas y barriales a partir de donde se reconstruyen los lazos comunitarios. Otro miembro entrevistado sostiene que “la capilla acompaña la vida del barrio, donde van por el rito, van por las intenciones, prenden una velita, pero también es el lugar de organización barrial es el lugar de reconstrucción del tejido social”⁶

Éstas se establecen como verdaderos centros comunitarios donde se realizan misas y bautismos comunitarios y también talleres sobre violencia de género, merenderos, apoyo escolar, reuniones de base o reuniones barriales que tienen que ver con las problemáticas locales como los relacionados al consumo de drogas, reuniones preparatorias para actividades deportivas o charlas pre bautismos.

Su construcción también es una actividad comunitaria en la que participan los vecinos y vecinas del barrio, desde el conseguir el terreno o gestionar los materiales y recursos hasta la construcción de la misma.

Los procesos de construcción de capillas fueron comunitarios, eso es clave, el objetivo de los misioneros es la organización barrial comunitaria a través de la fe, si no participan los vecinos no hay un proceso comunitario y por lo tanto carece de sentido⁷.

La autonomía mencionada respecto al espacio político y sindical fundante se centra en preservar lo comunitario por sobre lo partidario, una función central en el desarrollo territorial de Misioneros es la reconstrucción del lazo social.

⁶ Entrevista realizada a “L”, militante de Misioneros, realizada en la sede de Ctep CABA en Octubre de 2017.

En este sentido “la política” se entiende como principio de organización para la solución de conflictos, ya sea desde la autogestión hasta la movilización por reclamos a dependencias municipales, provinciales o nacionales.

“Nosotros hacemos política, porque la entendemos como la búsqueda del *bien común*, lo que no hacemos es política partidaria, no porque esté mal, sino porque este es un espacio que tiene que estar abierto a todo el mundo”⁸. sostiene otro miembro entrevistado. En este sentido la tensión no está puesta entre la religión y la política como herramienta de organización, sino entre una forma de construcción abierta y comunitaria y los límites que produce la política en la competencia por el poder. “La política partidaria o sindical tiene sus propias herramientas, misioneros se pensó como una herramienta pastoral y eso lo tiene claro nuestra conducción que nunca nos va a pedir que hagamos campaña electoral”⁹, afirma luego en la misma entrevista.

Otra de las prácticas habituales es la de misionar con la imagen de la Virgen de Luján, para los Misioneros de Francisco, misionar es salir al encuentro del otro. Esta práctica consiste en recorrer las casas de los vecinos acompañados con la imagen de la Virgen. Muchas veces se juntan varios vecinos en una casa, donde se realizan reuniones improvisadas y se establecen vínculos a partir de una determinada problemática barrial.

4- Reflexiones sobre los principios, estructura y prácticas de Misioneros

Misioneros de Francisco toma elementos de la *Teología del Pueblo*, los espacios provenientes de la militancia católica que convergen en misioneros siempre se dieron en el marco de la *Opción por los Pobres*. Eduardo Farrell y Enrique Palmeyro dos de sus principales referentes y encargados del encuadre teológico, se reconocen en este espacio (Carbonelli y Béliveau, 2016).

Creo válido aclarar que no hay una única fuente de principios en el Movimiento, ya que el componente peronista de las otras vertientes, más la impronta territorial del Movimiento Evita combinado con la base social por donde se desarrolla la *economía popular* (CTEP), también marcan una dinámica en el movimiento, sin embargo, dado el tema propuesto, tomo a la

⁷ Ídem

⁸ Ídem

⁹ Ídem

Teología del Pueblo como fuente de principios de *Misioneros de Francisco*.

En el análisis de la *Teología del Pueblo* desde la oposición *dualismo/monismo* me parece clave la centralidad que dicha teología otorga al *Pueblo* propiamente, no solo como sujeto histórico sino también como sujeto eclesial a través de la *fe* encarnada en su cultura. El ámbito eclesástico y el ámbito histórico no son entendidos separadamente sino que son tomados desde una unidad concreta, la *fe* es parte de la praxis histórica del pueblo, surge de él y está en él. En este sentido, el *Pueblo* es comprendido en la realidad compleja de ser un sujeto político y creyente y a su vez el servicio que la Iglesia puede prestar a lo político no es desde la institución Estado, sino desde el seno del Pueblo mismo.

La tensión que trae la idea de la fe como núcleo principal de la cultura popular, es que en vez de situar la práctica pastoral desde el seno del pueblo, se entienda a la Iglesia como la encargada de interpretar el proyecto del *Pueblo*, invadiendo así los ámbitos de la sociedad civil y encarnando, de esta manera, el modelo de Iglesia de la “Nueva Cristiandad”¹⁰ Otro punto de tensión es que si son los pobres los portadores de la cultura y a ésta se la refiere sin su dimensión socio-económica, puede simplificar a la *Opción por los Pobres* a que sea sólo desde una dimensión romántica por el pobre y sus valores. Es preciso entender a la dimensión cultural como el marco de la dimensión socio-económica, en la que provee identidad a partir de una praxis de fe y luchas.

La Iglesia es el pueblo de Dios, ¿Qué quiere decir esto?, que la iglesia somos nosotros, no son solo los curas, y como pueblo de Dios tenemos la responsabilidad de construir una iglesia para el lado que nosotros entendemos que tiene que estar; junto a los humildes, a los excluidos, y no lo decimos nosotros, lo decía Cristo¹¹.

La figura del cura como autoridad eclesial de una estructura piramidal se diluye, se piensa en una iglesia que sale de sus muros. Ésta no está centrada en los curas sino que el pueblo es la *iglesia*, “*lo decía Cristo*”, como afirma el entrevistado, un Cristo terrenal que estaba junto a los excluidos. Esta idea

¹⁰ La Iglesia ya no ve al Estado como su rival sino su complemento en la dominación. En tal sentido no busca suplantarlo sino que busca ejercer la dominación a través de la penetración de distintas instituciones intermedias, como por ejemplo organizaciones juveniles, sindicatos, etc. (Drí, 2015: 31-55)

¹¹ Entrevista a “L” militante de Misioneros realizada en Bs. As. el 13/10/2017

de *iglesia* que se construye *desde el pueblo* y junto a los humildes, lleva a pensarla en su acepción de *asamblea*. La recomposición de los lazos sociales es el sentido de la práctica de Misioneros, práctica que articula organización, política y fe. Desde esta conjunción expresa un ámbito más desde donde pararse frente a la fragmentación y segmentación social propias de la etapa neoliberal.

Los conceptos de Pueblo-Sujeto y Cultura popular también resultan centrales para pensar las categorías *inmovilismo/dimensión histórica*. La teología del pueblo parte de una idea de cultura desde una realidad concreta, la del Pueblo. La cultura está situada en la práctica del pueblo, que en un proceso histórico construye su propia identidad. En este sentido la fe como parte de la cultura popular, también es parte de ese devenir histórico. Para la *Teología del Pueblo* el concepto de *iglesia popular* refiere a la iglesia que asume la cultura del pueblo, su religiosidad y su proyecto histórico de liberación (Politi, 1992: 335). La fe es parte integral de las luchas sociales.

Desde las prácticas de Misioneros, la fe también forma parte de los procesos históricos, constantemente se cruzan fe, organización social y política. Las últimas movilizaciones por el día de San Cayetano quizás son la muestra más visible, donde se vinculan el día del patrono del trabajo con reclamos de organizaciones sociales como la Ley de Emergencia social y el último año con la Ley de Emergencia alimentaria, pero también los Misioneros acompañan, llevando la imagen de la Virgen, varios reclamos protagonizados por la CTEP. Desde las estructuras de base, la fe y la organización social se cruzan tanto en reuniones como en actividades.

“Entendemos la religiosidad como un trabajo social, tierra techo y trabajo es la lucha junto a los excluidos”¹². Observamos en esta frase del entrevistado que para el Movimiento la religiosidad está inmersa en la lucha social y en este sentido es parte de un proceso histórico. Se entiende a la religión, no como un ámbito atemporal sino como parte de las luchas del pueblo. No se trata solo de acompañar la fe, sino también de acompañar al pueblo en sus reivindicaciones.

¹² Entrevista realizada a “L”, militante de Misioneros, realizada en la sede de Ctep CABA en Octubre de 2017, Tierra, Techo y Trabajo refiere a una frase del Papa Francisco “Ninguna familia sin vivienda, ningún campesino sin tierra, ningún trabajador sin derechos, ninguna persona sin la dignidad que da el trabajo”.

Este “acompañar” implica una construcción no por fuera del Pueblo, sino desde el pueblo mismo:

Los misioneros y misioneras de Francisco consideramos que la pastoral popular consiste en que el pueblo evangelice al pueblo, por ese motivo nos proponemos acompañar las iniciativas de evangelización de los propios barrios pobres para que los cristianos populares podamos vivir eclesialmente la fe (Carbonelli – Béliveau, 2015: 58).

Para Misioneros, el mundo actual está atravesado por una cultura “moderna” en la que predominan el individualismo, el secularismo y el consumismo. Esta cultura promovida desde los centros de poder está al servicio del capitalismo, el cual “produce lo que mejor se paga donde mejor se paga, en lugar de distribuir lo que se necesita para quien lo necesita” y que “pretende seguir imponiéndose por cualquier medio, incluso la guerra. Aun poniendo en riesgo la vida misma sobre el maravilloso planeta Tierra”. Frente a esta cultura “moderna” son los sectores populares los que resguardan la cultura popular como oposición, la cual se caracteriza por la “apertura a la trascendencia, la capacidad de vivir con mucho menos, el aprecio por la autodeterminación, el sentido comunitario y el espíritu solidario” (MDF, 2018). Por lo tanto “evangelizar” desde el pueblo mismo es desarrollar y reproducir el sentido comunitario y de fe que el pueblo tiene en su propio seno. En otro sentido, “acompañar” es romper con la idea elitista de construir desde una vanguardia portadora de conciencia, y es ver en la sabiduría popular, la resistencia a la cultura “moderna”.

En cuanto a la oposición de las visiones *Jerárquica/diaconal*, esta línea de fundamentación sobre la sabiduría popular es contraria a toda visión jerárquica sobre la sociedad, sin embargo parece ponerse en tensión, en principio, con la estructura del movimiento. Como ya se señaló, la estructura del Movimiento combina una dinámica vertical desde donde “bajan” las propuestas más generales, con una dinámica de base que, con cierta autonomía, desarrolla las políticas territoriales. Esta tensión también hay que entenderla en el principio de funcionamiento que tienen muchas organizaciones sociales. Una organización difícilmente funcione en un estado asambleario permanente, en el funcionamiento se combina un ámbito de conducción con una dinámica de base. Las diferencias se encuentran en los niveles de articulación entre la conducción y las bases, en la conformación

de ámbitos reales de discusión, en los grados de representación que se da en los ámbitos de conducción y en la capacidad de síntesis que se tiene como organización. En el caso de Misioneros esta articulación entre los distintos ámbitos del Movimiento se da de manera frecuente tanto en peregrinaciones, movilizaciones, talleres de formación como en distintas actividades y reuniones que exceden la órbita local de cada comunidad de base.

Otro punto de tensión puede encontrarse en la referencialidad que tiene el Movimiento con el Papa Francisco, siendo él la máxima autoridad de una institución jerárquica y poco permeable a los cambios. Las contradicciones entre aquel arzobispo de Buenos Aires y este Papa son notorias, pero quizás estas contradicciones no se resuelvan en la persona, sino que hay que analizarla en su dimensión política. Aunque no es motivo de este trabajo analizar la figura del Papa Francisco, sí creo pertinente mencionar que su referencia marca un piso de legitimidad para distintos movimientos sociales, lo cual, más allá de las estrategias políticas, abre posibilidades para aprovechar.

Para misioneros el Papa no representa una contradicción, sino la posibilidad de construir opciones a la atomización social desde el fortalecimiento de los lazos comunitarios. Es en la cultura y los valores populares, que misioneros busca la alternativa a un capitalismo globalizado.

Muchos compañeros y compañeras que trabajamos en sectores populares, apreciando que los valores que el Papa Francisco promueve son valores que están en el corazón del Pueblo, queremos apoyar la difusión y encarnación de este mensaje creando este movimiento denominado Misioneros de Francisco. Nuestra misión es acompañar la religiosidad y la cultura popular en los barrios humildes facilitando la creación de comunidades, capillas, ermitas centros comunitarios y otras instancias de encuentro comunitario para cultivar la fe, el espíritu comunitario y otros valores populares.¹³

Si bien se marcan algunas contradicciones o puntos de tensión creo que el Movimiento Misioneros de Francisco se inscribe decididamente en el proyecto de Iglesia Profética. Guiados por una teología marcadamente anti liberal, anti ilustrada y anti elitista, cuyas prácticas intentan intervenir en la reconstrucción del lazo social comunitario. En dichas prácticas se articulan la fe, lo social y lo político como un todo y es a partir de una identidad

¹³Gacetilla de Misioneros de Francisco distribuida en el Congreso del Mov. Evita, La Plata, Noviembre de 2016.

colectiva que se dinamiza.

Quiero cerrar el trabajo con una frase escrita en una bandera de la última movilización de San Cayetano el 7 de agosto de 2017.

“Nuestra fe será revolucionaria, o no será”

Bibliografía citada

Ameigeiras, A. (2012). Pueblo santo o pueblo justo. Alternativas teológico-pastorales en una diócesis del Gran Buenos Aires. En Judd, E y Mallimaci, F. (coords) Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias. Bs. As. Clacso.

Carbonelli M. y Giménez Béliveau, V. (2015). Militantes de Francisco. Religión y política en tiempos del Papa argentino. Revista Nueva Sociedad N°260.

———. (2016) *Vidas militantes: trayectorias, saberes y éticas en el Movimiento Misioneros de Francisco. En Revista de Ciencias Sociales, segunda época N°30.*

Cardozo, F. H. y Faletto, E. (1988). Dependencia y desarrollo en América Latina. México. Siglo XXI.

Ctep, Página web (2018)

Drí, R. (1996) Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia. Buenos Aires. Biblos

———. (1997). *La Utopía de Jesús. Buenos Aires. Biblos.*

———. (2015). *La Iglesia que nace del pueblo. De la iglesia oligárquica a la popular. Buenos Aires. Biblos.*

———. (2017). *Las dos iglesias: la profética y la sacerdotal. Buenos Aires. Biblos.*

Fainstein, D. (1987) La tradición profética y la teología Judía en Latinoamérica, en:

Giménez, G. (1978) Cultura Popular y Religión en el Anahuac. Centro de Estudios Ecuménicos.

Gutiérrez, G. (1982) La fuerza histórica de los pobres, Salamanca.

Misioneros de Francisco, pág. Web (2018)

Natalucci, A. (2012). Los movimientistas. Expectativas y desafíos del Movimiento Evita en el espacio kirchnerista (2003-2010). En Pérez, G. y Natalucci, A: Vamos las bandas. Organizaciones y militancia kirchnerista. Buenos Aires. Trilce.

Politi, S. (1992) Teología del Pueblo, una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975. Buenos Aires. Guadalupe.

Scannone, J. C. El Papa Francisco y la Teología del Pueblo en:

Scannone, J. C. (1982) La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas, en:

Índice

Sociología y política de la Argentina

Rubén Dri: La construcción del poder popular en la coyuntura actual de nuestra Patria.

Nicolás Dobrowski: El concepto de «dominación» en la obra de Rubén Dri: axioma teológico del poder absoluto

Sergio Friedemann: De las Cátedras Nacionales (1967-1971) a la Univer. Nacional y Popular de Buenos Aires (1973-1974). Experiencias configuradoras de institucionalidad universitaria

Diego Berenstein: Enseñar Sociología en el ingreso a los estudios superiores. Experiencia en el CBC-UBA desde una mirada micro-sociológica

Pedro Lacour: León Rozitchner, judío no judío latinoamericano. Sujeto, política y mito.

Natasha Sideman: El campo intelectual y los años sesenta: la trayectoria de Rodolfo Walsh

Horacio González: “Hay que pensar juntos a El Eternauta y a Operación Masacre”, entrevista: Juan Mattio, Pedro Perucca / Revista Sonámbula / Fotos: David Radost

Sociología del Tercer Mundo

Eugenia Arduino y Florencia Cendali: Sobre la construcción de la in-formación de noticias afroasiáticas en Argentina

Julieta Lizaola: México, modernidad barroca

Cecilia Civallo: Nacionalismo árabe y tercermundismo. La política de no alineamiento de Abdel Nasser

Filosofía del primer mundo

Silvia Ziblat: Gerrard Winstanley o la posición radical en las guerras civiles inglesas del siglo XVII.

Hernán Antolini: John Locke y la génesis del poder soberano en Sir Robert Filmer

Sociología de la Religión

Rafael Villegas: Familia revolucionaria ¿Familia reaccionaria o Familiaridad revolucionaria?

Ezequiel Oria, Pilar Cifuentes y Rocío Cordones: Opus Dei, el fundamentalismo también puede ser católico.

Javier Márquez: Con la fe en el barrio. Misioneros de Francisco, una experiencia de la Religiosidad Popular.

